

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظـر
نقد

فصلنامه تخصصی فلسفه و الاهیات
سال پانزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹

۵۸

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
(پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

www.isca.ac.ir

نشانی:

قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی -

دفتر مجله نظر صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۱۶۵ - ۰۲۵۱

نمبر ۷۷۴۳۱۷۷

پست الکترونیک:

naqd@isca.ac.ir

تلفن امور مشترکین (مؤسسه بوستان کتاب قم)

۰۲۵۱ - ۷۷۴۶۶۰۷

• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱ - ۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



نظـر

فصلنامه تخصصی فلسفه و الاهیات

- صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- مدیر مسئول: محمد تقی سبحانی
- سردبیر: علیرضا آل بویه
- مدیر اجرایی: سید محمد حسینی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

- **دکتر غلامرضا اعوانی**
استاد دانشگاه شهید بهشتی
- **دکتر رضا اکبری**
دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
- **حجة الاسلام دکتر رضا برنجکار**
دانشیار دانشگاه تهران (بردرس قم)
- **دکتر محسن جوادی**
دانشیار دانشگاه قم
- **حجة الاسلام محمّد تقی سبحانی**
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- **دکتر محمّد لگنهاوسن**
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- **حجة الاسلام دکتر محمّد علی مبینی**
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- **حجة الاسلام دکتر سید محمود موسوی**
استادیار دانشگاه باقر العلوم (ع)
- **دکتر منصور نصیری**
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چاپ: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
قیمت: ۱۰۰۰ تومان

● قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
● پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
● تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
● صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
● پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله - پس از تایپ در برنامه word - در صورت امکان به فرمت PDF تبدیل و ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر (حداقل ۸۰ و حداکثر ۱۲۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی، تنظیم و پیوست گردد.
- ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳)
منبع انگلیسی: (Kant, 1788, p. 224).
- از کاربرد کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid» و... خودداری شود. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به روش درون متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
○ کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، (سال انتشار) نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

○ مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده، (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

○ مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده، (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

همکاران علمی این شماره

(به ترتیب الفبا)

یاسر پور اسماعیل، یاسر خوشنویس، مهدی ذاکری،
محمد تقی سبجانی، حسین شیخ‌رضایی، محمود مروارید،
مصطفی ملکیان، منصور نصیری

پست الکترونیک

naqd@isca.ac.ir

یادآوری

- مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند.
- هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست.
- نقل مطالب مجله، با ذکر منبع بلامانع است.
- پذیرش مقالات منوط به برخورداری از حدّ نصاب علمی و تحقیقی است.
- **نقدونظر** برای مقالاتی که جنبهٔ نقدی و نظریه‌پردازی آنها بارزتر باشد، رجحان قائل است.
- **نقدونظر** مشتاقانه پذیرای هرگونه نقدی است که بر مقالات مندرج در آن وارد آید.
- **نقدونظر** در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی:

<http://www.daftarmags.ir>

به صورت تمام‌متن، در دسترس و قابل بازیابی است.

• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



فهرست

مقالات



- ۲ استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی
یاسر پوراسماعیل
- ۲۳ نسخه‌ علیٰ نوحاسته‌گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی
یاسر خوشنویس
- ۵۵ علیت ذهنی
مهلی ذاکری
- ۸۹ برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام
محمود مروارید
- ۱۳۴ هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج
حسین شیخ رضایی
- ۱۵۳ مبانی پدیدارشناسی اخلاق
مریم خدادادی
- ۱۷۷ رابطه انسان و هستی؛ اقتضانات و موانع از نگاه مارتین هیدلگر
ابراهیم علی‌پور

معرفی کتاب



- ۲۰۲ مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات)
یاسر پور اسماعیل
- ۲۱۲ **Abstract**

استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی

یاسر پوراسماعیل*

چکیده

استدلال از طریق به نظر رسیدن و استدلال از طریق خصوصیات بازنمودی‌ای که در ویژگی‌های پدیداری وجود دارند (مانند شرایط صدق و دقت تجربه و بافت مفهومی آن)، از جمله استدلال‌هایی هستند که به نفع بازنمودگرایی مطرح شده‌اند. بازنمودگرایی دربارهٔ خصیصهٔ پدیداری تجربهٔ آگاهانه از دو مدعا تشکیل شده است؛ یکی این که هیچ تغییر پدیداری‌ای بدون تغییر در محتوای بازنمودی ممکن نیست و دوم این که هیچ تغییری در محتوای بازنمودی بدون تغییر پدیداری امکان ندارد. مثال‌های نقضی برای هر یک از این دو مدعای بازنمودگرایی مطرح شده‌اند؛ برخی از آنها به مواردی اشاره می‌کنند که در آنها تغییر پدیداری رخ می‌دهد، هر چند تغییری در محتوای بازنمودی وجود ندارد و دستهٔ دوم به مواردی اشاره می‌کنند که در آنها محتوای بازنمودی تغییر می‌کند، بی‌آن که ویژگی‌های پدیداری تغییر کنند. در این مقاله، استدلال‌های فوق و مثال‌های نقض آن بررسی خواهند شد.

کلیدواژه‌ها

بازنمودگرایی، به نظر رسیدن، شرایط صدق تجربه، بافت مفهومی تجربه، نژادگرایی، جنسیت‌گرایی، سن‌گرایی و احساسات بدنی.



فکر نظری

سال پانزدهم / شماره دوم

* pouresmail@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۱/۲۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۴/۱۸

قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



مقدمه

بازنمودگرایی خصیصه پدیداری^۱ تجربه را همان محتوای بازنمودی تجربه می‌داند. مقصود از خصیصه پدیداری تجربه کیفیت به نظر رسیدن یا پدیدار شدن آن در تجربه‌های ماست؛ تجربه بصری ما از دیدن گل رُز دارای کیفیت خاصی به نام قرمز دیدن است، پس قرمزی خصیصه پدیداری این تجربه است. بازنمودگرایی خصیصه پدیداری قرمزی را با کیفیت قرمزی خود گل رُز یکی می‌گیرد، در حالی که طرفداران دیدگاه کیفیت ذهنی خصیصه‌های پدیداری را کیفیت خود تجربه می‌دانند، نه کیفیت شیء خارجی‌ای که در تجربه بازنمایی می‌شود. استدلال‌های متعددی برای ایده کلی بازنمودگرایی وجود دارد؛ برای مثال، استدلال از طریق خصوصیات بازنمودی‌ای که در ویژگی‌های پدیداری یافت می‌شوند؛ مانند استدلال از طریق شرایط صدق و دقت^۲ تجربه و استدلال از طریق بافت مفهومی^۳ آن و استدلال از طریق به نظر رسیدن. در بخش دوم این مقاله، به استدلال‌هایی علیه بازنمودگرایی و به‌ویژه، مثال‌های نقض آن خواهم پرداخت.

استدلال‌هایی برای بازنمودگرایی

دیدگاهی که تا دو دهه پیش در فلسفه ذهن رواج داشت، این بود که حالات ذهنی به دو دسته کاملاً متمایز پدیداری و بازنمودی تقسیم می‌شوند. حالات پدیداری که از آنها با عبارتی همچون کیفی و احساسی هم یاد می‌شود، کیفیت‌های تجربه‌اند و هیچ محتوایی را بازنمایی نمی‌کنند؛ برای مثال، احساسات بدنی‌ای مانند درد، خارش و قلقلک، عواطفی همچون خوشحالی و خشم و ادراکات حسی همچون تجربه دیداری و شنیداری از جمله حالات پدیداری‌اند. طبق این تلقی، درد یا خارش هیچ محتوایی را بازنمایی نمی‌کنند؛ یعنی درباره هیچ چیزی نیستند یا به تعبیری، اطلاعی درباره چیزی به ما نمی‌دهند، بلکه صرفاً کیفیت‌های تجربه یا احساس‌اند. در مقابل، حالات شناختی همچون باور و فکر درباره چیزی هستند یا محتوایی را بازنمایی می‌کنند و در نتیجه، حالاتی بازنمودی‌اند. این تمایز قاطع میان دو قلمرو پدیداری و بازنمودی در دو دهه اخیر از دو جهت به چالش کشیده شده است. از یک جهت، برخی فیلسوفان معتقدند که حالات بازنمودی هم جنبه پدیداری دارند و صرفاً بازنمودی نیستند. برای مثال، فکر کردن یا باور داشتن، ویژگی‌های پدیداری دارند و به شیوه خاصی تجربه می‌شوند. این دیدگاه به «پدیدارشناسی حیث التفاتی»^۴ مشهور است (Horgan & Timmons, 2002). از جهت دیگر، برخی این ایده را طرح کردند که حالات پدیداری نیز جنبه‌های بازنمودی دارند. برای مثال، درد

۲



تجربه

استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی



صرفاً کیفیت تجربه نیست، بلکه افزون بر این، محتوایی - مانند آسیب در بافت بدنی خاص - را نیز بازنمایی می‌کند. دیدگاه دوم «بازنمود گرایی»^۵ نام دارد. طرفداران بازنمود گرایی ایده اصلی این دیدگاه را ایده‌ای شهودی می‌دانند به این معنا که خصیصه پدیداری تجربه با محتوای بازنمودی این همان است؛ چرا که در درک عرفی و روزمره خود درمی‌یابیم که درد - برای مثال - فقط کیفیت تجربه درونی ما نیست، بلکه وضعیتی را در عضوی از بدن ما نشان می‌دهد. بازنمود گرایان این شهود یا درک عرفی را با استناد به ویژگی‌های بازنمودی مختلفی که در خصیصه پدیداری وجود دارند، به شیوه‌های مختلف بیان می‌کنند. در ادامه استدلال از طریق به نظر رسیدن و استدلال از طریق خصوصیات بازنمودی ویژگی‌های پدیداری (شرایط صدق و دقت یا بافت مفهومی تجربه) بیان خواهد شد.^۶

۱. استدلال از طریق به نظر رسیدن

خصیصه پدیداری - بنا بر تعریف - گونه‌های گوناگون پدیدار شدن یا به نظر رسیدن اشیاء برای ماست. واژگان خصیصه پدیداری را می‌توان به واژگان به نظر رسیدن ترجمه کرد؛ برای مثال، این که تجربه من خصیصه پدیداری قرمزی دارد را می‌توان به این شیء قرمز به نظر می‌رسد، ترجمه کرد. به نظر رسیدن، ویژگی نموداری^۷ شیء است؛ یعنی وقتی شیء O برای شخص به صورت k به نظر می‌رسد، O برای او به صورت k نمودار شده است؛ برای مثال، وقتی گوجه برای مهرداد قرمز به نظر می‌رسد، برای مهرداد به صورت قرمز نمودار شده است. واژگان نمودار شدن هم می‌تواند به واژگان بازنمایی کردن ترجمه شود؛ هر گاه k برای شخص نمودار می‌شود، شخص k را بازنمایی کرده است؛ بنابراین، واژگان به نظر رسیدن در نهایت می‌تواند به واژگان بازنمایی کردن ترجمه شود و در نتیجه، خصیصه پدیداری تجربه (که در قالب به نظر رسیدن توصیف شده است) ویژگی بازنمودی دارد. الکس برن (2001) این استدلال را به تفصیل صورت‌بندی و از آن دفاع کرده است. او نشان می‌دهد که هر تغییری در خصیصه پدیداری مستلزم تغییری در محتواست (تزام تغییر) و از طریق آن نشان می‌دهد که بازنمود گرایی درست است. او برای این که التزام تغییری را ثابت کند، دو مقدمه را مطرح می‌کند. مقدمه نخست به صورت زیر است: شخصی را تصور کنید که دو تجربه پیاپی را از سر می‌گذراند: e که در زمان t پایان می‌گیرد و سپس e* و e* ویژگی‌های پدیداری متفاوتی دارند. حال اگر

شخص صلاحیت داشته باشد، به این معنا که بتواند کارهای شناختی را با موفقیت انجام دهد، بتواند به تغییرات خصیصه پدیداری تجربه‌اش بعد از t توجه کند و حافظه خوبی داشته باشد، هر تغییری را در خصیصه پدیداری تجربه‌اش متوجه خواهد شد. این مقدمه را «اصل خوداطلاع بخشی»^۱ می‌نامیم؛ یعنی این که تغییرات خصیصه پدیداری را شخص صلاحیت‌مند بی‌واسطه متوجه می‌شود. به این ترتیب، شخص صلاحیت‌مند سه شرط دارد: (۱) توانایی اجرای موفقیت‌آمیز کارهای شناختی و گرنه شخص متوجه تغییر پدیداری نمی‌شد؛ (۲) توجه یا تلاش برای پی‌بردن به تغییر پدیداری و گرنه ممکن است این تغییر در نظر نیاید. فرض کنید که در حال تماشای منظره‌ای از درختان هستید. در گوشه‌ای از میدان دید شما، پرندۀ کوچکی به آرامی جای خود را روی یک شاخه تغییر می‌دهد در حالی که توجه شما معطوف به درختان است. در این جا شما متوجه تغییر خصیصه پدیداری خود نمی‌شوید؛ زیرا به پرندۀ توجه ندارید؛ (۳) داشتن حافظه خوب و گرنه تغییر پدیداری در نظر نخواهد آمد، مانند مواردی که یک خصیصه پدیداری به خصیصه پدیداری بسیار مشابهی تغییر می‌کند؛ برای مثال، از یک سایه آبی به سایه دیگری از رنگ آبی. در این موارد هم فقط یک حافظه خوب می‌تواند متوجه این تغییر شود. برای چنین شخصی تغییر در خصیصه پدیداری خود اطلاع‌بخش است؛ یعنی شخص بدون واسطه هیچ چیز دیگری به آن پی می‌برد.

بر این اساس، شخصی وجود دارد که e را که در t پایان می‌یابد، تجربه می‌کند، سپس e^* را تجربه می‌کند و پس از t (بر اساس تجربه کنونی‌اش e^* و حافظه‌ای که از تجربه گذشته‌اش e حاصل شده است) متوجه تغییری در خصیصه پدیداری می‌شود. برای مثال، فرض کنید e تجربه رنگ آبی روشن است و e^* تجربه رنگ آبی تیره است. برای چنین شخصی، نحوه پدیدار شدن یا به نظر رسیدن اشیاء هنگام تجربه e (آبی روشن) با نحوه پدیدار شدن یا به نظر رسیدن اشیاء هنگام تجربه e^* (آبی تیره) متفاوت است و این به آن معناست که محتوای e با محتوای e^* تفاوت دارد. این نکته در واقع، عبارت است از دو مدعا: (۱) برای شخص صلاحیت‌مند، نحوه به نظر رسیدن اشیاء هنگام تجربه e با نحوه به نظر رسیدن اشیاء هنگام تجربه e^* متفاوت است، (۲) وقتی نحوه به نظر رسیدن اشیاء در e و e^* متفاوت است، محتوای تجربه‌ها هم متفاوت خواهد بود. برن در (۱) از این واقعیت که شخص متوجه تغییر در خصیصه پدیداری می‌شود، به این مدعا منتقل می‌شود که نحوه به نظر رسیدن اشیاء قبل و بعد از این تغییر متفاوت است.

۵



تجربه

استدلال‌هایی به سود و زیان بازمنوی‌گرایی



استدلال برن برای این مدعا این است که معرفت ما به خصیصه پدیداری دقیقاً به همان صورتی به دست می‌آید که معرفت ما به سایر امور جهان - یعنی معرفت حاصل از ادراک حسی - به دست می‌آید. همان‌طور که وقتی به نظر ما می‌رسد که کتاب روی میز قرار دارد، از این طریق به این معرفت می‌رسیم که به واقع، کتاب روی میز قرار دارد، در این جا هم می‌توانیم از اینکه جهان برای ما آبی روشن به نظر می‌رسد، به این معرفت برسیم که جهان به واقع، دارای ویژگی آبی است. شخص معرفت به جهان را از طریق تعیین ویژگی پدیدار شده شیء بیرونی - یعنی نحوه به نظر رسیدن آن - به دست می‌آورد؛ به همین ترتیب معرفت به خصیصه پدیداری هم با تعیین ویژگی پدیدار شده محتوای حلولی تجربه‌اش به دست می‌آید؛ یعنی شخص به جهان آن‌طور که برای او پدیدار می‌شود، توجه می‌کند. شخص با تمرکز بر این که جهان قبل از t برای او چگونه به نظر می‌رسید و اکنون برای او چگونه به نظر می‌رسد، متوجه تغییر در خصیصه پدیداری می‌شود. وقتی جهان برای شخص به نحوه خاصی به نظر می‌رسد، یعنی برای او به آن نحوه نمودار می‌شود، به این معناست که شخص جهان را به آن نحوه بازنمایی کرده است. این ترجمه ما را به (۲) می‌رساند؛ یعنی وقتی اشیاء در e و e^* متفاوت به نظر می‌رسند، e و e^* محتواهای مختلفی خواهند داشت. به این ترتیب، اگر دو تجربه پیاپی محتوای واحدی داشته باشند، خصیصه پدیداری واحدی خواهند داشت و اگر دو تجربه ویژگی‌های پدیداری مختلفی داشته باشند، محتواهای مختلفی خواهند داشت و این همان ایده بازنمودگرایی است: هیچ تغییری در خصیصه پدیداری بدون تغییر در محتوا ممکن نیست و هر تغییری در محتوا مستلزم تغییر در خصیصه پدیداری است.^۹

بلاک (2003) به این استدلال اعتراض کرده است. او میان دو معنای «به نظر رسیدن» (یا «پدیدار شدن») تفکیک می‌کند: معنای التفاتی و معنای پدیداری. به نظر رسیدن التفاتی p برای شخص S به این معناست که p ویژگی عینی شیء بیرونی است که برای S پدیدار شده است و به نظر رسیدن پدیداری p برای شخص S به این معناست که p ویژگی ساجکتیو و درونی خود S است، نه ویژگی یک شیء بیرونی. برای مثال، وقتی می‌گوییم «کتاب بالای میز به نظر می‌رسد» واژه «به نظر رسیدن» به معنای التفاتی به کار رفته است؛ یعنی کتاب برای ما به صورت بالای میز بازنمایی می‌شود. اما وقتی می‌گوییم «غذا چندی‌ش آور به نظر می‌رسد» از واژه «به نظر رسیدن» به معنای پدیداری یا ساجکتیو استفاده می‌کنیم؛ یعنی من خصیصه پدیداری چندی‌ش را در مورد

غذا دارم. به تعبیر دیگر، «به نظر رسیدن» در مورد اول در جایی به کار می‌رود که ویژگی یا کیفیت شیء بیرونی است نه خود تجربه، اما در مورد دوم به نظر می‌رسد که ویژگی یا کیفیت خود تجربه است و نه شیء بیرونی. وقتی می‌گوییم «کتاب بالای میز به نظر می‌رسد» معنایی که در ابتدا از آن می‌فهمیم، این است که دوری ویژگی خود تجربه ما نیست، بلکه کیفیت کتاب است، اما وقتی می‌گوییم «غذا چندان آور به نظر می‌رسد» این معنا به ذهن می‌رسد که چندان آور بودن ویژگی خود تجربه ماست و نه ویژگی غذا؛ زیرا چه بسا این جمله را در سیاقی به کار می‌بریم که همان غذا برای شخص دیگر لذیذ به نظر می‌رسد، پس این جمله در معنایی کاملاً ساجکتیو و وابسته به تجربه به کار می‌رود. معنای «به نظر رسیدن» در مورد تجربه‌ها و خصیصه پدیداری آنها میان این دو معنا مبهم است. استدلال برن تنها در صورتی درست خواهد بود که «به نظر رسیدن» را در این جا به معنای التفاتی بدانیم، اما بلاک استدلال می‌کند که چندان روشن نیست که آن را به معنای پدیداری بگیریم. به این ترتیب، «شیء برای من قرمز به نظر می‌رسد» می‌تواند به دو صورت ترجمه شود: (۱) شیء برای من به صورت قرمز بازنمایی می‌شود؛ یعنی قرمزی ویژگی عینی آن شیء است که برای من پدیدار می‌شود و (۲) تجربه من از این شیء خصیصه پدیداری قرمزی را دارد؛ یعنی قرمزی ویژگی ساجکتیو تجربه من است. به دلیل این ابهام، استدلال از طریق به نظر رسیدن نتیجه نخواهد داد. به این ترتیب، برن نمی‌تواند به نظر رسیدن در مورد خصیصه‌های پدیداری را مشابه به نظر رسیدن در مورد ادراکات حسی بداند؛ زیرا دومی «به نظر رسیدن پدیداری» است در حالی که دومی میان معنای پدیداری و التفاتی از به نظر رسیدن مردد است.

پاسخی که می‌توان به اعتراض ند بلاک داد، این است که ملاک فیصله‌بخش برای تمایز میان «به نظر رسیدن پدیداری» و «به نظر رسیدن التفاتی» این است که در مورد اولی نمی‌توان پرسید که آیا p واقعاً همین‌طور است که به نظر می‌رسد؛ یعنی پذیرای صدق و کذب نیست، اما در مورد دومی می‌توان این پرسش را مطرح کرد و در نتیجه، پذیرای صدق و کذب است. برای مثال، وقتی می‌گوییم «کتاب بالای میز به نظر می‌رسد» می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا به واقع، کتاب بالای میز قرار دارد یا نه؛ پس این جمله پذیرای صدق و کذب است و در نتیجه ممکن است به نظر من برسد که کتاب روی میز است، هر چند در واقع کتاب روی میز قرار نداشته باشد. اما وقتی می‌گوییم «این غذا برای من چندان آور به نظر می‌رسد» (به‌ویژه در سیاقی

۷



تفاتی

استدلال‌هایی به سود و زیان بازمنوی‌گرایی



که همان غذا برای شخص دیگری لذیذ به نظر می‌رسد) نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا غذا به‌واقع، چندان‌ش آور است یا نه؛ زیرا این گزاره صرفاً به کیفیت تجربه من اشاره می‌کند و هیچ ویژگی‌ای از خود غذا را برای من بازنمایی نمی‌کند. با توجه به این ملاک، می‌توان استدلال کرد که تغییر نحوه به‌نظر رسیدن جهان در مورد خصیصه‌های پدیداری e و e* از باب «به‌نظر رسیدن التفاتی» است نه «پدیداری»؛ زیرا وقتی جهان قبل از زمان t برای من به‌صورت آبی روشن به‌نظر می‌رسد و پس از زمان t به‌صورت آبی تیره به‌نظر می‌رسد، می‌توان این پرسش را در مورد هر دو خصیصه پدیداری مطرح کرد که آیا به‌واقع، جهان همین‌طور است یا نه؟ برای مثال، قبل از زمان t می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا به‌واقع، جهان آبی روشن است یا نه. وقتی این پرسش مطرح می‌شود، خصیصه پدیداری پذیرای صدق و کذب بوده و در نتیجه، «آبی روشن به‌نظر رسیدن جهان» از باب «به‌نظر رسیدن التفاتی» خواهد بود. به این ترتیب، استدلال الکس برن از طریق به‌نظر رسیدن می‌تواند بازنمودی بودن خصیصه پدیداری و ایده بازنمودگرایی را پذیرفتنی کند.

اما به‌نظر می‌رسد برن در برابر اشکال ند بلاک عقب‌نشینی می‌کند. ایده اصلی ند بلاک این است: این که خصیصه پدیداری تجربه من نحوه به‌نظر رسیدن یا پدیدار شدن جهان برای من است، این احتمال را منتفی نمی‌کند که خصیصه پدیداری با محتوای بیرونی هم‌تغییر نباشد؛ زیرا نحوه پدیدار شدن جهان ممکن است بازنمایی یک محتوای بیرونی نباشد و ممکن است صرفاً یک نقاشی ذهنی^{۱۱} باشد. مقصود از نقاشی ذهنی این است که کیفیت مورد تجربه ما بازنمایی شفافی از کیفیت شیء بیرونی نیست، بلکه صرفاً کیفیت یا نقاشی‌ای در خود ذهن است. برن می‌گوید تا استدلال خود را با نقاشی ذهنی جمع کند: اگر کیفیت‌ها نقاشی ذهنی باشند، تجربه نقاشی خود را بازنمایی می‌کند و در نتیجه، تا اندازه‌ای انعکاسی^{۱۲} (یعنی معطوف به خود) است؛ یعنی تجربه باز هم جنبه بازنمودی دارد، اما به‌جای آن‌که واقعیتی بیرونی را بازنمایی کند، کیفیتی را در خود تجربه بازنمایی می‌کند. در واقع، تفاوت در نقاشی - آن‌طور که برن مدعی است - نوعی تفاوت در متعلق بازنمایی است، هرچند این متعلق در این‌جا جهان بیرونی نیست، بلکه نقاشی خود تجربه است.

ویلیام لایکن (Lycan, 2008) این عقب‌نشینی برن را برای بازنمودگرایی خطرناک می‌داند؛ زیرا اگر نقاشی ذهنی را نفی نکنیم، امکان سناریوی کیفیات معکوس، معقول و پذیرفتنی خواهد بود

و در نتیجه، کیفیات ذهنی - به عنوان کیفیات تجربه - ثابت خواهند شد و بازنمودگرایی که کیفیات را کیفیات اشیای بیرونی می‌داند و نه کیفیات خود تجربه، در خطر خواهد افتاد. طرفدار دیدگاه کیفیات ذهنی هم ممکن می‌داند که این کیفیات را خود تجربه بازنمایی کند، پس خودبازنمایی یا بازنمایی انعکاسی - آن‌طور که برن تقریر می‌کند- هیچ منافاتی با نظریه کیفیات ذهنی ندارد و نمی‌توان آن را تقریری از بازنمودگرایی به حساب آورد.

البته، در نهایت، می‌توان گفت که اگر هم عقب‌نشینی برن کیفیت ذهنی را بپذیرد، می‌توان آن را تقریری از بازنمودگرایی دانست؛ یعنی بازنمودگرایی غیرتحویلی. بر اساس بازنمودگرایی غیرتحویلی، خصیصه پدیداری را با نوعی از محتوای بازنمودی این همان می‌داند که بدون استناد به خود خصیصه پدیداری فهم‌پذیر نیست، اما بازنمودگرایی تحویلی خصیصه پدیداری را با نوعی از محتوای بازنمودی این همان می‌داند که می‌توان آن را بدون استناد به خصیصه پدیداری فهمید. به این ترتیب، دیدگاه برن تقریری از بازنمودگرایی غیرتحویلی است که بر اساس آن خصیصه پدیداری نوعی ویژگی بازنمودی است که محتوای آن همان خصیصه پدیداری است. کریگل (Kriegel, 2009) این دیدگاه را «خود-بازنمودگرایی»^{۱۲} می‌نامد که می‌توان آن را «بازنمودگرایی انعکاسی» هم نامید. اما در این صورت، دیدگاهی که برن - در نهایت - به آن می‌رسد، تقریری از بازنمودگرایی غیرتحویلی خواهد بود، اما - همان‌طور که گفتم - می‌توان بر اساس ملاک صدق و کذب‌پذیری نشان داد که «به نظر رسیدن» در استدلال برن به معنای التفاتی است و نه پدیداری. در این صورت، برن ناچار نخواهد بود که به بازنمودگرایی غیرتحویلی تن دهد.

۲. استدلال از طریق خصوصیات بازنمودی موجود در ویژگی‌های پدیداری

۱.۲. استدلال از طریق شرایط صدق

چارلز سیورت (Siewert, 1998, pp. 220-221) از طریق شرایط صدق و دقت خصیصه پدیداری، به نفع بازنمودگرایی استدلال می‌کند. این استدلال بر دو مقدمه مبتنی است: (۱) تصویری از بازنمود در چارچوب صدق و دقت و (۲) امکان صدق و دقت در خصیصه پدیداری. بر اساس مقدمه نخست، برای بازنمودی بودن یک حالت، کافی است حالتی باشد که به اعتبار آن، دارنده‌اش می‌تواند از جهت صدق یا دقت ارزیابی شود.^{۱۳} باور حالتی بازنمودی است؛ زیرا دارنده‌اش را می‌توان به اعتبار داشتن این حالت، از جهت صدق یا دقت ارزیابی کرد؛ برای مثال،

۹



نظریه

استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی



شخص S که این باور را دارد که گربه روی پله است می‌تواند در صورتی که گربه روی پله باشد، به عنوان صادق و دقیق ارزیابی شود و اگر گربه روی پله نباشد، کاذب دانسته می‌شود. به همین صورت، شخص می‌تواند به اعتبار تجربه دیداری‌اش از موزائیک مربع‌شکل از جهت دقت و صدق ارزیابی شود؛ اگر به‌واقع، موزائیک مربع‌شکلی در بیرون وجود داشته باشد، صادق به حساب می‌آیم و اگر وجود نداشته باشد، کاذب شمرده می‌شوم و اگر چیزی شبیه به چنین موزائیکی وجود داشته باشد (نه خود آن)، نادقیق خوانده می‌شوم. این استدلال نشان می‌دهد که خصیصه پدیداری به‌خودی‌خود، بازمودی است؛ نه به اعتبار ویژگی اضافی دیگری.

درباره این استدلال بحث زیادی نشده است، اما یکی از اشکالاتی که شاید درباره این استدلال به ذهن بسیاری از افراد برسد این است که بسیاری از احساسات بدنی یا عواطف - از جهت صدق یا دقت - قابل ارزیابی به نظر نمی‌رسند؛ برای مثال، به نظر می‌رسد که احساساتی مثل حس و حال یا خارش و عواطفی همچون اضطراب براساس صدق یا دقت قابل ارزش‌گذاری نیستند. برای پاسخ به این استدلال صرفاً باید نشان داد که همه این تجربه‌های ذهنی محتوای بازمودی دارند و در نتیجه، براساس استیفا یا عدم استیفای آن محتوا می‌توان آنها را ارزیابی کرد. در این جا لازم نیست، درباره تک‌تک این تجربه‌ها بحث کنیم، اما به صورت کلی می‌توان گفت که در همه این موارد، محتوای بازمودی کیفیت بدنی خاصی است که به نظر می‌رسد تجربه ما بازنمایی شفاف‌تری از آن باشد؛ برای مثال، کیفیت خاصی که هنگام تجربه اضطراب از سر می‌گذرانیم، می‌توان کیفیت بدنی خاصی مثل درجه خاصی از فشار خون، تپش قلب و مانند اینها باشد که در مجموع در تجربه ما بازنمایی می‌شود.

اشکال دیگر می‌تواند به مقدمه دوم این استدلال مربوط باشد؛ یعنی این که خصیصه پدیداری ویژگی‌ای است که دارنده‌اش به اعتبار آن می‌تواند از جهت صدق و دقت، ارزیابی شود. طرفداران کیفیات ذهنی و نقاشی ذهنی می‌توانند استدلال کنند که (۱) خصیصه پدیداری صرفاً به ما درباره کیفیت خاصی از خود تجربه چیزی می‌گوید (نه درباره جهان بیرون)؛ (۲) ممکن نیست که ما درباره کیفیات تجربه‌های خود خطا کنیم (براساس تصحیح‌ناپذیری و خطاناپذیری کیفیات ذهنی). به این ترتیب، نمی‌توانیم بگوییم که خصیصه پدیداری در معرض صدق یا دقت است؛ آنچه در تجربه ما در معرض چنین ارزیابی‌ای است، صرفاً باورها و حکم‌هایی است که از طریق این تجربه به دست آمده‌اند. تا وقتی که چنین احتمالی نفی نشود، استدلال از طریق شرایط

صدق و دقت ناتمام خواهد بود. استدلال سیورت درباره نفی این احتمال چیزی نمی گوید.

۲.۲. استدلال از طریق بافت مفهومی تجربه

عبارت «پرویز، باور دارد که فسفروس سیاره است» از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست آن «پرویز، باور دارد» است که به گرایش خاص شخص به بخش دوم این عبارت معطوف است؛ یعنی این که «فسفروس، سیاره است»؛ عبارتی که به یک واقعیت بیرونی اشاره می کند. بافتی همچون «پرویز باور دارد که فسفروس سیاره است» را بافتی مفهومی می نامیم اگر و تنها اگر عبارت فرعی آن مانند «فسفروس سیاره است» نتواند با حفظ شرط صدق، با عبارت هم مصداق دیگری جایگزین شود؛ برای مثال، اگر عبارت فوق را با این عبارت جایگزین کنیم که «پرویز، باور دارد که هسپروس سیاره است»، شرط صدق آن ضرورتاً ثابت نخواهد ماند؛ زیرا ممکن است که جک باور داشته باشد که فسفروس سیاره است، بدون این که بداند که هسپروس نیز سیاره است؛ زیرا نمی داند که فسروس و هسپروس مصداق واحدی دارند؛ یعنی سیاره زهره. تای (Tye, 1995) گذرا به مفهومی بودن بافت پدیداری - به عنوان استدلالی برای باز نمود گرای - اشاره کرده و می گوید:

بافت «به F امیدوار است» و «G را توهم حسی می کند» نوعاً مفهومی هستند؛ برای مثال، ممکن است من به زندگی جاودان امید داشته باشم و یک فیل صورتی رنگ را توهم حسی کنم، حتی اگر چنین چیزهایی وجود نداشته باشند. به طور مشابهی، ممکن است به زندگی جاودان امید داشته باشم، بدون این که به ملالت جاودان امید داشته باشم، هر چند این دو یکی باشند ... غرایب فوق به این واقعیت وابسته اند که امید داشتن و توهم کردن حالات التفاتی [یعنی باز نمودی] و از ویژگی های خاص حیث مفهومی اند (Tye, 1995, p. 107).

شهودی که در پس این تعبیرات وجود دارد، می تواند به صورت استدلال صریحی برای باز نمود گرای صورت بندی شود. ساختار این استدلال به صورت زیر است: (۱) مفهومیت به عنوان نشانه ای برای ویژگی های باز نمودی: مفهومیت یا بافت مفهومی ویژگی خاص امور باز نمودی است؛ (۲) مفهومیت ویژگی های پدیداری: تجربه های پدیداری اموری مفهومی اند؛ (۳) بنابراین، ویژگی های پدیداری هم خصیصه باز نمودی دارند. مقدمه (۱) را می توان به دو گزاره تحلیل کرد: * (۱) ویژگی های باز نمودی مفهومیت را از خود به نمایش می گذارند و





** (۱) ویژگی‌های غیربازنمودی نمی‌توانند مفهومیت را از خود به نمایش بگذارند. درستی* (۱) کاملاً روشن است. ** (۱) هم شهوداً پذیرفتنی به نظر می‌رسد؛ زیرا به نظر می‌رسد این که در بافت‌های مفهومی نمی‌توان با حفظ شرایط صدق، عبارتی را با عبارت هم‌مصادقش جایگزین کرد، از این روست که شخص آن را به صورت خاصی بازنمایی می‌کند یا مفهوم خاصی از آن دارد. در مثال بالا، نمی‌توان با حفظ صدق، «فسفروس» را با «هسپروس» جایگزین کرد؛ زیرا شخص سیاره زهره را به عنوان فسفروس بازنمایی کرده است. به این ترتیب، بافت‌های مفهومی، بازنمودی یا التفاتی هستند. بر اساس مقدمه (۲)، تجربه‌های پدیداری بافت‌های مفهومی دارند؛ برای مثال، اگر درست باشد که این طور به نظرم می‌رسد که نقطه قرمزی در گوشه خیابان وجود دارد، نمی‌توان آن را با این عبارت جایگزین کرد که به نظرم می‌رسد که گوجه فرنگی قرمزی در گوشه خیابان وجود دارد، هر چند دو عبارت «نقطه قرمز» و «گوجه فرنگی قرمز» هم‌مصادق باشند. به این ترتیب، تجربه‌های پدیداری هم مفهومیت را از خود به نمایش می‌گذارند و از آنجا که مفهومیت ویژگی خاص امور بازنمودی است، از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که تجربه‌های پدیداری ما بازنمودی‌اند.

استدلال‌هایی علیه بازنمودگرایی بیرون‌گرایانه: مثال‌های نقض

بازنمودگرایی قوی (این دیدگاه خصیصه پدیداری تجربه با محتوای بازنمودی این همان است) به رابطه‌ای دو طرفه اشاره می‌کند؛ یعنی ادعا می‌کند که ممکن نیست تغییر پدیداری بدون تغییر بازنمودی رخ دهد، همان‌طور که ممکن نیست تغییر بازنمودی بدون تغییر پدیداری رخ دهد؛ بنابراین اگر دو خصیصه پدیداری محتوای بازنمودی واحدی داشته باشند یا یک خصیصه پدیداری دو محتوای بازنمودی مختلف داشته باشد، مثال نقضی برای بازنمودگرایی خواهد بود. همچنین اگر خصیصه پدیداری‌ای وجود داشته باشد، بدون این که محتوای بازنمودی‌ای وجود داشته باشد، نوع دیگری از مثال نقض برای بازنمودگرایی خواهیم داشت. بنابراین، سه نوع مثال نقض برای بازنمودگرایی می‌تواند وجود داشته باشد:

نوع ۱: تغییر در خصیصه پدیداری بدون تغییر در محتوای بازنمودی. در این جا از مثال‌های مربوط به تفاوت‌های جنسیتی، سنی و نژادی در خصیصه پدیداری با وجود محتوای بازنمودی واحد سخن خواهیم گفت. همچنین محتواهای نامتعین یا نادقیق هم در همین دسته از مثال‌های نقض می‌گنجد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

نوع ۲: خصیصه پدیداری بدون محتوای بازنمودی مربوط؛ مقصود من از محتوای بازنمودی مربوط محتوایی است که خصیصه پدیداری تجربه را می‌توان با آن این همان دانست. احساسات بدنی مثال‌های رایجی از این دسته‌اند؛ منتقدان معتقدند که احساسات بدنی هیچ محتوای بازنمودی‌ای ندارند یا محتوای بازنمودی‌ای که بتوان خصیصه پدیداری این احساسات را با آن تبیین کرد و این همان دانست، ندارند.

نوع ۳: تغییر در محتوای بازنمودی بدون تغییر در خصیصه پدیداری؛ این همان چیزی است که بلاک (1990) در چارچوب سناریوی «زمین معکوس» از آن بحث کرده است. در این جا درباره این نوع از مثال نقض‌ها سخن نخواهم گفت. بنابراین، در این مقاله درباره برخی از موضوعات مربوط به مثال نقض‌های نوع ۱ و نوع ۲ بحث خواهم کرد.

۱. مثال نقض‌های نوع ۱

الف) جنسیت‌گرایی، بین‌گرایی و نژادگرایی

ند بلاک (1999) مثال نقضی برای بازنمودگرایی مطرح می‌کند که به تفاوت‌های جنسیتی، سنی و نژادی در ویژگی پدیداری تجربه و به ویژه تجربه‌های رنگی مربوط‌اند. «برای مثال، وقتی صفحه‌ای به اشخاص نشان داده می‌شود که نیمی از آن با ترکیبی از نورهای قرمز و سبز و نیمی دیگر با نور زرد یا نارنجی روشن شده است و از آنها درخواست می‌شود که ترکیب نورها را به گونه‌ای تنظیم کنند که دو نیم صفحه رنگ‌های مطابقی داشته باشند، آنها درباره محل تطابق اختلاف پیدا می‌کنند. وقتی آزمودنی مذکر دو طرف صفحه را هم‌رنگ می‌یابد، آزمودنی مؤنث یکی از آنها را قرمزتر یا سبزتر می‌یابد. تفاوت‌های مشابهی در مورد سن و نژاد هم رخ می‌دهند» (Tye, 2000, pp. 89-90). این تفاوت‌ها آن قدر ظریف‌اند که در تعامل‌های روزمره ما معلوم نمی‌شوند و یا به آنها توجهی نمی‌شود، بلکه از طریق آزمایش‌های دقیق روی افرادی با جنسیت‌های مختلف (مذکر و مؤنث)، افرادی از سنین مختلف (پیر و جوان) و افرادی از نژادهای مختلف (برای مثال، سیاه و سفید) معلوم می‌شوند. به این ترتیب، ابصار رنگی از یک مدرک معمول تا یک مدرک معمول دیگر تغییر می‌کند. در همه این موارد، محتوای بازنمودی یکسان است، اما خصیصه پدیداری دیداری تجربه





رنگ میان مردان و زنان، جوانان و پیران و سیاهان و سفیدان تفاوت می‌کند. بنابراین، این مورد استدلالی علیه باز نمود گرایي خواهد بود؛ زیرا موردی از خصیصه‌های پدیداری متفاوت در مورد محتوای واحد است. مورد مشابهی که بلاک (1999) مطرح کرده است، تراشه‌ای است که شخص به صورت سبز محض تجربه می‌کند و دیگر افراد معمولی (به ویژه افرادی با جنسیت‌ها، سنین یا نژادهای مختلف) آن را به صورت سبز مایل به آبی یا سبز مایل به زرد، تجربه می‌کنند. به این ترتیب، در این مورد محتوای واحدی - رنگ سطح تراشه - داریم که سه خصیصه پدیداری متفاوت از آن وجود دارد - که سه فرد مختلف که همگی معمولی‌اند - آن را تجربه می‌کنند: یکی این سطح را به صورت سبز خالص تجربه می‌کند، دومی آن را به صورت سبز مایل به آبی و سومی آن را به صورت سبز مایل به زرد.^{۱۴}

باز نمود گرا نمی‌تواند این راهبرد را اتخاذ کند که در این موارد، فقط یکی از خصیصه‌های پدیداری، واقعی یا دقیق است و بقیه غیر واقعی یا نادقیق‌اند. برای این مدعا که یکی از این خصیصه‌های پدیداری رنگ واقعی سطح را باز نمایی می‌کند و بقیه آن را کژنمایی می‌کنند، دلیلی در دست نیست. گفتن این که مردان - به خلاف زنان - سایه‌ها را به طور دقیق باز نمایی می‌کنند، جنسیت گرایانه است. ترجیح جوانان بر پیران، سن گرایانه است و فرض این که سفیدان - برخلاف سیاهان - درست باز نمایی می‌کنند نیز یک تلقی نژاد گرایانه است.

راهبرد تالی برای پاسخ به این مشکل این است که این موارد را به توانایی باز نمایی مربوط می‌داند؛ یعنی به نظر او توانایی افراد مختلف برای باز نمایی محتواها متفاوت است. دو مدرک بهنجار - تد و آلیس - را در نظر بگیرید که هر دو به تراشه «الف» در شرایط ایدئال دید، نگاه می‌کنند. فرض کنید که ترکیبی از نورهای رنگی وجود دارند که تد سایه آنها را دقیقاً با سایه «الف» تطابق می‌دهد، اما آلیس آن را از «الف» متمایز می‌کند و آن را با تراشه دیگری تطابق می‌دهد. بنابراین، تجربه‌های دیداری آنها از «الف» خصیصه‌های پدیداری مختلفی دارند و گرنه هر دوی آنها خصیصه پدیداری تجربه‌هایشان را با ترکیب رنگ‌ها یکی می‌گرفتند. «الف» برای تد به صورت سایه خاص «S» و برای آلیس به صورت سایه متفاوت «S'» به نظر می‌رسد. باز نمود گرایي مستلزم این است که هیچ تفاوت پدیداری‌ای بدون تفاوت باز نمودی ممکن نیست، پس تفاوت پدیداری میان تد و آلیس در این جا، مستلزم تفاوت باز نمودی در سایه است. بنابراین، سایه‌هایی که تد و آلیس به لحاظ دیداری «الف» را دارای آن باز نمایی می‌کنند، باید

متفاوت باشند. از آن جا که تد و آلیس هر دو بهنجارند و تجربه‌های آنان را باید واقعی دانست، تراشه باید هم «S» و «S'» باشد در جایی که S همان S' نیست؛ یعنی در این جا تراشه‌ای با چند سایه داریم. بنابراین، در این مورد آلیس توانایی بازنمودی بیشتری دارد؛ او می‌تواند «S'» را تشخیص دهد اما تد نمی‌تواند. ابصار رنگی او با تنوعات ظریف‌تری در سایه نسبت به تد هماهنگ شده است، هر چند هر دوی آنها تجربه‌های واقعی دارند.

ب) محتوای نادقیق

مورد دیگری از مثال نقض‌های نوع ۲ مثال خصیصه پدیداری نادقیق یا نامتعیین یا مبهم تجربه حسّی دیداری است. نکته این استدلال این است که شیء واحدی می‌تواند دارای دو خصیصه پدیداری مختلف، تجربه شود؛ یعنی ممکن است به صورت واضح و دقیق یا به صورت نادقیق و نامتعیین تجربه شود. به این ترتیب، موردی از دو خصیصه پدیداری مختلف با محتوای بازنمودی واحد داریم که مثال نقض بازنمودگرایی است. برای مثال، دو شخص ریتا و پت را در نظر بگیرید که تجربه دیداری‌ای از گل لاله دارند؛ ریتا بینایی خوبی دارد و بینایی پت ضعیف است و عینک خود را هم هنگام از سر گذراندن این تجربه به چشم ندارد.^{۱۵} ریتا لاله را به‌طور واضح تجربه می‌کند؛ او به‌طور واضح و شفاف گلبرگ‌های لاله و چینش آنها، کاسبرگ آن و پرچم‌های گل را می‌بیند، اما پت این گل را به صورت مبهم می‌بیند و در نتیجه فقط یک نقطه قرمز مبهم را بدون هیچ جزئیاتی در آن جا می‌بیند. بنابراین، تجربه‌های دیداری آنها خصیصه‌های پدیداری متفاوتی دارند، با این که محتوا یکی است و این نشان می‌دهد که خصیصه پدیداری می‌تواند تغییر کند بدون این که محتوای بازنمودی تغییر کند.^{۱۶}

قوت این استدلال از این جهت است که موردی را مطرح می‌کند که در آن، تجربه ما کیفیت را به خودش نسبت می‌دهد، نه به شیء بیرونی. کیفیت مبهم و نامتعیین تجربه ما به صورت کیفیت شیء بیرونی تجربه نمی‌شود، بلکه به صورت کیفیت خود تجربه برای ما پدیدار می‌شود. البته، در مواردی که شخص یک شیء مبهم را به‌طور واضح تجربه می‌کند، برای مثال، دیدن یک تصویر مبهم، ابهام به صورت کیفیت شیء بیرونی تجربه می‌شود، نه کیفیت خود تجربه، اما این استدلال بر موارد مبهم دیدن یک شیء واضح مبتنی است (نه واضح دیدن یک شیء مبهم)؛ بنابراین، مثال نقض قوی‌ای برای این مدعای بازنمودگرایی خواهد بود که تجربه ما کیفیت‌ها را برای ما به صورت کیفیت‌های اشیاء نمودار می‌کند، نه به صورت کیفیت‌های خودش؛ زیرا این

۱۵



تجربه

استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی



استدلال موردی را مطرح می‌کند که در آن، کیفیتی به صورت کیفیت خود تجربه برای ما پدیدار می‌شود.

تای (2000) معتقد است^{۱۷} که هر دو مورد واضح دیدن شیء مبهم و مبهم دیدن شیء واضح را می‌توان به صورت بازنمودی تبیین کرد. در اولی، تجربه شیء را به این صورت بازنمایی می‌کند که دارای مرزهای نامشخص و مبهمی است، اما شخص در دومی صرفاً بخشی از اطلاعات را درباره متعلق تجربه‌اش از دست می‌دهد. شخص صرفاً هیچ اطلاعاتی درباره مرزهای دقیق آن شیء ندارد. این مانند این مورد است که شخص محیط را در حالی که یکی از دو چشمش بسته است، ببیند. بدیهی است که خصیصه پدیداری تجربه دیداری هنگام باز بودن هر دو چشم و بسته بودن یکی از دو چشم متفاوت است، اما این تفاوت در میزان اطلاعات دریافتی است؛ وقتی یک چشم شما بسته است، شما اطلاعات کمتری دریافت می‌کنید و کل تفاوت پدیداری - در حالتی که هر دو چشم باز هستند یا یکی باز است - به همین اعتبار است. به همین صورت، در مورد بینایی مبهم، چشم ضعیف یا نامتمرکز اطلاعات بسیار کمتری دریافت می‌کند تا چشم قوی یا متمرکز. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که تای می‌کوشد تا بینایی رنگی را در قالب توانایی بازنمودی تبیین کند: در موارد بینایی مبهم که ابهام در شیء بیرونی نیست - بلکه در خود تجربه است - شخص توانایی کمتری برای دریافت کامل اطلاعات محیطی دارد.

۲. مثال نقض‌های نوع ۲: احساسات بدنی

گاهی گفته می‌شود که احساسات بدنی و به ویژه درد و لذت‌های بدنی فاقد محتوای بازنمودی‌ای هستند که بتواند خصیصه پدیداری آنها را تبیین کند. این مثال نقضی برای بازنمودگرایی خواهد بود؛ زیرا یا مدعا این است که احساسات بدنی هیچ محتوای بازنمودی‌ای ندارند (یعنی حامل هیچ نوع اطلاعاتی نیستند) یا اگر هم محتوای بازنمودی داشته باشند، محتواهایشان از خصیصه پدیداری‌شان جدایی‌پذیر است و نمی‌تواند به خوبی این خصیصه را تبیین کند. بنابراین، یک بازنمودگرا در رویارویی با این مشکل باید دو کار انجام دهد؛ ابتدا باید استدلالی برای محتوامندی احساسات بدنی صورت دهد، سپس باید استدلال کند که این محتوا می‌تواند خصیصه پدیداری احساسات بدنی را بی هیچ باقی‌مانده‌ای تبیین کند. برای آسان شدن کار این بحث محدود به تجربه درد خواهد بود و البته، تعمیم آن به دیگر احساسات بدنی نیز ممکن است.

آیا درد، محتوای بازنمودی دارد؟ تای (2006) معتقد است که درد به طور شفاف کیفیت موجود در عضو درد گرفته را بازنمایی می‌کند؛ اگر توجه خود را به خصیصه پدیداری درد در پای خود متمرکز کنید، چیزی جز کیفیت‌های نامطلوبی که در پای شما تحقق یافته نخواهد یافت؛ کیفیت‌هایی که شدیداً می‌خواهید از آنها رهایی یابید. در نتیجه، محتوای تجربه درد همان کیفیت‌هایی است که در بخش آسیب‌دیده بدن تحقق یافته است. تنوع در آسیب‌های بافتی موجب تنوع در دردها می‌شود. برای مثال، درد به صورت تیر کشیدن^{۱۸} آسیب ملایم و کوتاهی را بازنمایی می‌کند؛ درد زق زق کننده^{۱۹} اختلال تپنده سریعی را بازنمایی می‌کند؛ الم^{۲۰} نواحی ای از آسیب را در درون بدن نه در سطح پوست بازنمایی می‌کند؛ درد پُرنده^{۲۱} درد ناگهانی‌ای را در ناحیه خاصی از بدن بازنمایی می‌کند؛ درد خُکنده^{۲۲} آسیبی را بازنمایی می‌کند که آغاز و پایان ناگهانی روی سطح یا کمی زیر سطح دارد و ناحیه بسیار کوچکی را پوشش می‌دهد؛ درد کوفتگی^{۲۳} آسیبی را بازنمایی می‌کند که در بردارنده کشش بخش‌های درونی بدن مانند ماهیچه‌هاست (نک: Tye, 2006). اما همه موارد درد، واقعی نیستند، بلکه موارد غیر واقعی مانند درد خیالی^{۲۴} و درد ارجاعی^{۲۵} هم وجود دارد. درد خیالی در مواردی است که درد را در عضوی تجربه می‌کنیم که قطع شده و وجود ندارد؛ برای مثال، گزارش‌هایی وجود دارد که براساس آنها، افرادی که پاهایشان قطع شده است، در عضو بریده خود احساس درد می‌کنند. درد ارجاعی در مواردی است که درد را در عضو خاصی تجربه می‌کنیم، در حالی که واقعاً درد در عضو دیگری وجود دارد؛ برای مثال، موارد بسیاری وجود دارد که در آنها درد در شکم احساس می‌شود، در حالی که هیچ آسیبی در شکم وجود ندارد بلکه در کمر وجود دارد. ممکن نیست محتوای بازنمودی درد در این موارد همان کیفیت واقعی موجود در اعضای آسیب‌دیده باشد؛ زیرا در این موارد هیچ عضوی وجود ندارد یا آسیبی در عضو مورد نظر وجود ندارد. تای برای این که دردهای غیر واقعی را در تبیین خود بگنجانند، محتوای بازنمودی درد را محتوای انتزاعی‌ای می‌داند که در موارد درد واقعی، مصداق دارد اما در موارد درد خیالی مصداق ندارد. برای این که مقصود از محتوای انتزاعی‌ای که خصیصه پدیداری درد با آن این همان است روشن شود، لازم است نکته اساسی تری را روشن کنیم.^{۲۶}

به نظر می‌رسد که تای ویژگی بازنمودی‌ای که خصیصه پدیداری با آن این همان دانسته می‌شود را «کلی انتزاعی»^{۲۷} می‌داند. کلی انتزاعی براساس تلقی افلاطونی - چه مصداقی داشته





باشد و چه هیچ مصداقی نداشته باشد— وجود دارد. برای مثال، ویژگی قرمزی در این تلقی به صورت جدا از همهٔ مصادیق وجود دارد. براساس این دیدگاه، کلی‌های مصداق‌نیافته هم وجود دارند. تایی محتوای بازنمودی (بیرونی) را از سنخ ویژگی می‌داند؛ یعنی معتقد است که ویژگی‌ها محتوا را تشکیل می‌دهند نه اشیاء را. معمولاً در این تلقی علاوه بر ویژگی‌ها، جزئی‌ها هم اجزای تشکیل‌دهندهٔ محتوا دانسته می‌شوند. به این ترتیب، محتوای بازنمودی ترکیبی از جزئی‌ها و ویژگی‌ها خواهد بود؛ برای مثال، ترکیبی از این سبب جزئی و ویژگی کلی (انتزاعی) قرمزی. اما براساس برخی دیگر از دیدگاه‌ها، محتوای بازنمودی ترکیبی از ویژگی‌های کلی و جانگه‌دار^{۲۸} (یا جای خالی) است؛ برای مثال، ترکیبی از ویژگی قرمزی و یک x (جای خالی) قرمز. اولی را می‌توان «محتوای دربردارندهٔ شیء» و دومی را «محتوای تهی» نامید.

با این تصویر، به دو دیدگاه کاملاً متفاوت دربارهٔ رابطهٔ میان محتوای تجربهٔ واقعی و محتوای تجربهٔ توهمی می‌رسیم. ممکن است کسی هر دو محتوا را تهی بداند و معتقد باشد که هم در تجربه‌های واقعی و هم در تجربه‌های توهمی صرفاً با ویژگی کلی به همراه یک x (جای خالی) رابطه داریم؛ برای مثال، تجربهٔ یک گل قرمز چه در موارد واقعی و چه در موارد توهمی « x -قرمز» خواهد بود؛ این دیدگاه را می‌توان «دیدگاه بسیط» نامید. دیدگاه دیگر این است که محتواهای تجربه‌های واقعی دربردارندهٔ شیء‌اند و محتواهای تجربه‌های توهمی تهی‌اند. برای مثال، وقتی در تجربهٔ واقعی گل قرمز را می‌بینم، «این گل جزئی» همراه با «ویژگی قرمزی» محتوای تجربه را تشکیل می‌دهند، اما در تجربهٔ توهمی از گل قرمز « x -قرمز» محتوای تجربه را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه را «دیدگاه مرکب» می‌نامیم.

به نظر می‌رسد که تایی در مورد محتوای بازنمودی تجربه قائل به دیدگاه بسیط است و محتوا را در هر دو مورد واقعی و توهمی تهی یا جای خالی به علاوهٔ ویژگی می‌داند. ویژگی در این مورد یک کلی انتزاعی است که چه مصداق داشته باشد (در تجربه‌های واقعی) و چه مصداق نداشته باشد (در تجربه‌های توهمی)، وجود دارد. در مورد درد هم همین‌طور است. محتوای درد یک ویژگی کلی است؛ یعنی کیفیتی که در تجربهٔ درد احساس می‌شود. این کیفیت در تجربه‌های واقعی در یک عضو آسیب‌دیده مصداق می‌یابد و در دردهای خیالی (توهم درد) و ارجاعی (خطای درد) مصداق نمی‌یابد، اما در هر دو مورد محتوای بازنمودی درد همان ویژگی کلی است، بدون این که جزئی‌ها (مانند اعضای آسیب‌دیده) بخشی از آن باشند. به این ترتیب،

خصیصه پدیداری درد با کیفیت واقعی ای که در یک عضو جزئی وجود دارد، این همان نیست، بلکه با محتوای باز نمودی ای این همان است که از یک ویژگی کلی (کیفیت درد با همه انواعی که دارد: تیر کشیدن، زق زق کردن، خلندگی، کوفتگی و غیره) تشکیل شده است و شیء جزئی (عضو آسیب دیده) بخشی از این محتوا نیست.^{۲۹}

پی‌نوشت‌ها

1. phenomenal character

2. truth and accuracy

3. intensional context

4. phenomenology of intentionality

5. representationalism

۶. یکی از مهم‌ترین استدلال‌ها به سود باز نمود گرایی، استدلال از طریق شفافیت است که در مقاله دیگری به طور جداگانه به آن پرداخته‌ام (نک: پوراسماعیل، ۱۳۸۹).

7. presentational

8. self-intimacy

۹. در این جا دو نکته مهم وجود دارد که خود برن خاطر نشان کرده است. نخست: تقیید به تجربه‌های پیاپی صرفاً برای ساده‌سازی بحث است و گرنه این ایده به همه تجربه‌هایی که با هم متفاوت‌اند، تعمیم پذیر است؛ در مورد همه این تجربه‌ها می‌توان محتواهای مختلفی را در نظر گرفت. دوم: تقیید به شخص صلاحیت‌مند یا ایدئال استدلال را محدود نمی‌کند. دو تجربه می‌توانند ویژگی‌های پدیداری مختلفی داشته باشند، هر چند بیشتر اشخاص نتوانند تغییرات این تجربه‌ها را تشخیص دهند؛ همین که اشخاص ایدئال می‌توانند این تغییرات را تشخیص دهند، برای تفاوت باز نمودی کافی است.

10. mental paint

11. reflexive

12. self-representationalism

۱۳. البته خود حالت را هم می‌توان به عنوان صادق یا دقیق توصیف کرد. به این ترتیب، آنچه در متن به صورت صدق شخص بیان شده است، می‌تواند به صورت صدق حالت هم باز گویی شود.

۱۴. مثال نقض‌های دیگری هم از همین نوع وجود دارد: (۱) تجربه دیداری صحنه روشنی در انتهای یک تونل تاریک و دراز هنگامی که شخص این صحنه را با دو چشم باز یا یک چشم باز می‌بیند، خصیصه‌های پدیداری مختلفی پیدا می‌کند (Block, 1993). (۲) تجربه دیداری سکه آن را به صورت دایره‌ای باز نمایی می‌کند، اما خصیصه پدیداری این تجربه می‌تواند هم دایره‌ای باشد و هم بیضی. در این جا محتوا (سکه مدور) یکسان است و خصیصه‌های پدیداری متفاوت‌اند (Peacocke, 1993). (۳) ابصار دو گانه: اگر کناره گوی چشم خود را فشار دهید، شیء را دو بار می‌بینید، هر چند برای شما به نظر نمی‌رسد که دو شیء در آن جا وجود ندارد؛ بنابراین، در این جا یک شیء با دو خصیصه پدیداری وجود دارد (Boghossian & Velleman, 1989). (۴) موارد میان‌وجهی





(crossmodal) مانند تجربه دیداری شیئی که بالای سر من است و تجربه شنیداری شیئی که بالای سر من است. در این جا محتوای باز نمودی آن طور که ادعا شده است، یکی است، هر چند خصیصه های پدیداری متفاوت اند (Block, 1995). پاسخ مشابهی به آنچه برای جنسیت گرای، نژاد گرای و سن گرای بیان شده است، ممکن است در مورد همه این مثال ها هم کار آمد باشد (برای بررسی تفصیلی این موارد مشکل ساز، نک: Tye, 2000, ch. 4).

۱۵. این مثال را می توان به صورت نامتمرکز کردن چشم بر یک شیء یا چیزی از این نوع هم بیان کرد همان طور که بوگوسیان و ولمان (Boghossian & Velleman, 1989) این کار را کرده اند. اما من معتقدم که بیان این مثال در قالب دیدن یک شیء در محیط پر از مه یا غبار آلود و مانند آن - آن طور که دیلوورث (Dilworth, 2007) انجام داده است - درست نیست؛ زیرا در این موارد، شیء بیرونی ای داریم که میان ما و متعلق تجربه قرار دارد و در نتیجه خودش هم بخشی از متعلق تجربه ما خواهد بود مانند دیدن خودرو در مه یا غبار؛ در این جا فقط خودرو متعلق تجربه دیداری ما نیست، بلکه مه یا غبار هم بخشی از متعلق تجربه ماست؛ یعنی من در واقع تجربه ای از «خودرو با لایه ای از مه روی آن» دارم. بنابراین، دو نوع محتوای نادقیق یا نامتعین می توان داشت: مواردی که در آنها تغییر در سازو کار حسی (ضعف، اختلال و ...) به عدم دقت یا عدم تعین می انجامد و مواردی که در آنها واسطه ای بیرونی سبب عدم دقت یا عدم تعین می شود. من فکر می کنم که نوع دوم از ادراک حسی نادقیق را نمی توان مثال نقض باز نمود گرای دانست. به هر صورت، موارد بینابینی هم وجود دارند؛ برای مثال، مبهم دیدن یک شیء به سبب اشکی که در چشم جمع شده است؛ در این جا حکم کردن کمی دشوار است، گرچه من تمایل دارم که آن را از نوع دوم بدانم (تا مثال نقضی برای باز نمود گرای نباشد)، اما مواردی مثل مبهم دیدن چیزی از طریق عینک مات قطعاً از نوع دوم اند و نمی توانند باز نمود گرای را نقض کنند.

۱۶. دیوید بورگت (Bourget, 2007) دسته ای از مثال نقض ها را با عنوان «انحراف حسی» طبقه بندی کرده است که شامل بینایی مبهم، بینایی دو گانه و منظر یا زاویه دید (perspective) می شود. در همه این موارد، خصیصه پدیداری تغییر کرده است، بدون اینکه محتوای باز نمودی تغییر کند؛ برای مثال، وقتی یک چیز را از دو منظر مختلف می بینیم، محتوا یکسان باقی می ماند در حالی که خصیصه پدیداری تغییر می کند. در بینایی دو گانه دو خصیصه پدیداری با محتوای یکسان وجود دارد. در کل، انحراف حسی شامل مواردی می شود که در آنها به نظر می رسد که تغییر یا انحرافی در سازو کارهای حسی ما وجود دارد، نه در اشیای بیرونی.

۱۷. پاسخ لایکن (1996) به این استدلال این است که تجربه ها لایه های چند گانه ای از محتوا دارند. برای مثال، یک تجربه می تواند در یک سطح، اشیا را در فضای عینی سه بعدی باز نمایی کند و در سطح دیگری، آنها را در نوعی از فضای خود محوره یا وابسته به مشاهده گر باز نمایی کند. نظر لایکن این است که تجربه ها می توانند در لایه ای از محتوا (لایه عینی) مشترک باشند ولی در دیگر لایه ها مشترک نباشند (نک: Bourget, 2007).

18. twinge
19. throbbing
20. ache
21. stabbing
22. pricking

- 23. racking
- 24. phantom pain
- 25. referred pain

۲۶. این بحث را مدیون گفت‌وگو با فرید مسرور (استاد فلسفه دانشگاه هاروارد) هستم.

- 27. abstract universal
- 28. placeholder

۲۹. البته، می‌توان در مورد محتوای بازنمودی به دیدگاه‌های متافیزیکی دیگری دربارهٔ ویژگی‌ها مانند ارسطوگرایی (کلی موجود در مصداق) یا نظریهٔ تروپ (trope) - کلی مشکل از مجموعهٔ همهٔ مصادیق یک ویژگی - قائل بود که براساس هر یک از این دو دیدگاه تصویر ما از محتوای بازنمودی به کلی متفاوت خواهد بود. افزون بر این، می‌توان این اشکال را مطرح کرد که تصویر افلاطونی مایکل تای از محتوای بازنمودی با طرح کلی او از بازنمودگرایی بیرون‌گرایانه که قرار است چارچوبی طبیعت‌گرایانه داشته باشد، به آسانی سازگار نیست.

۲۱



نظر

استدلال‌هایی به سود و زیان بازنمودگرایی

کتابنامه

۱. پوراسماعیل، یاسر، (۱۳۸۹) «بررسی استدلال شفافیت به نفع بازنمودگرایی»، نقد و نظر، شماره ۵۷، سال پانزدهم، شماره اول، ص ۸۷-۱۰۹.
2. Block, N., (1990) "Inverted Earth", *Philosophical Perspectives*, 4:53-79.
3. ———, (1995) "Ruritania Revisited", *Philosophical Issues*, 6:171-187.
4. ———, (1999) "Sexism, Ageism, Racism, and the Nature of Consciousness", *Philosophical Topics* 26 (1):39-70.
5. ———, (2003) *Mental Paint*, Martin Hahn & B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press.
6. Boghossian, P. & Velleman, M., (1989) "Color as a Secondary Quality", *Mind*, 98 (January):81-103.
7. Bourget, D., (2007) *Perceptual Distortion*, forthcoming, (available at www.dbourget.com).
8. Byrne, A., (2001) "Intentionalism Defended", *Philosophical Review*, 110 (2):199-240.
9. Dilworth, J., (2007) "Representationalism and Indeterminate Perceptual Content", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (3):369-387.
10. Kriegel, U., (2009) "Self-Representationalism and Phenomenology", *Philosophical Studies*, 143 (3):357-381.
11. Lutze, M., et. Al, (1990) "Genetic Studies of Variation in Rayleigh and Photometric Matches in Normal Trichromats", *Vision Res.*, Vol. 30, 1, 149-162.
12. Lycan, W., (1996) *Consciousness and Experience*, MIT Press.
13. Peacocke, A., (1993) *Sense and Content: Experience, Thought, and Their Relations*, Oxford University Press.
14. Siewert, C., (1998) *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press.
15. Horgan, T., & Tienson, J., (2002) "The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality," David J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press.
16. Tye, M., (1998) "Inverted Earth, Swampman, and Representationalism", *Philosophical Perspectives*, 12:459-78.
17. ———, (2000) *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press.
18. ———, (2006) "Absent qualia and the mind-body problem", *Philosophical Review*, 115 (2):139-168.

۲۲



شماره دوم / سال پانزدهم / شماره دوم

نسخه‌ علی نوحاسته‌ گرایي در مورد ويژگي آگاهي کيفي

ياسر خوشنويس *

چکیده

در اين مقاله، ابتدا ويژگي آگاهي کيفي به اختصار مورد بحث قرار گرفته و در ادامه آموزه نوحاسته‌ گرايي وجودشناختي در مورد ويژگي‌ها مطرح شده و شاخصه‌هاي مفهومي ويژگي‌هاي نوحاسته‌ بررسي مي‌شود. سيستمي بودن، بديع بودن، داشتن علي بديع، تحويل‌ناپذيري کارکردي و وابستگي به سطح پايه به عنوان شاخصه‌هاي ويژگي‌هاي نوحاسته‌ تميز داده مي‌شوند. در ادامه، ديدگاه علي در مورد نحوه‌ وابستگي ويژگي‌هاي نوحاسته‌ به ويژگي‌هاي سطح پايه و همين‌طور نحوه‌ تأثير علي ويژگي‌هاي نوحاسته‌ مورد بررسي قرار مي‌گيرد و انتقاداتي در مورد آن مطرح مي‌شود. با اين حال، به نظر مي‌رسد که ديدگاه علي توانايي تبين نحوه‌ وابستگي و تأثيرات علي ويژگي‌هاي نوحاسته‌ را به شکل قابل اتکايي داراست و از آن‌جا که ويژگي آگاهي کيفي شاخصه‌هاي مفهومي پيش‌گفته را داراست، اين ويژگي نوحاسته دانسته مي‌شود.

کلیدواژه‌ها

فلسفه ذهن، آگاهي کيفي، نوحاسته‌ گرايي، تحويل‌ناپذيري، ديدگاه علي.

* Yasserkhoshnevis@yahoo.com

تاريخ پذيرش: ۱۳۸۹/۰۳/۱۰ تاريخ تايد: ۱۳۸۹/۰۵/۱۵

قم - ميدان شهيدا - ابتدای خيابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستي: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الكترونيك: naqd@isca.ac.ir



مجلس شوراي اسلامي

پست الكترونيك: naqd@isca.ac.ir



مقدمه

نوخاستگی^۱ و نوخاسته‌گرایی^۲ در سال‌های اخیر به یکی از مباحث جدی در متافیزیک، فلسفه ذهن و فلسفه علم تبدیل شده است. در کاربرد فنی در متافیزیک، مفهوم نوخاستگی را می‌توان به صورت وقوع امری که با توجه به اطلاعات پیشین دور از انتظار است و دست کم به لحاظ کیفی با امری که پیشتر روی داده‌اند، تفاوت دارد، معرفی نمود. چنین امری معمولاً در سیستم‌هایی که از سطحی از پیچیدگی برخوردار هستند، روی می‌دهند. برای نمونه، شکل‌گیری آب مایع و دارای خاصیت ترکوندگی از ترکیب دو عنصر گازی اکسیژن و هیدروژن، دست کم در بادی امری که رویداد دور از انتظار به نظر می‌رسد. همچنین، شکل‌گیری حیات در ارگانیسم‌های پیچیده‌ای که ظاهراً از اجزای فیزیکی بی‌بهره از حیات ساخته شده‌اند، رویداد بدیعی است که تبیین آن بر مبنای اطلاعاتی که از علم فیزیک حالت جامد داریم، اگر امکان‌ناپذیر تلقی نشود، دست کم بسیار مشکل می‌نماید. همین‌طور تبیین شکل‌گیری موجوداتی که توانایی ارتباط زبانی دارند یا موجوداتی که نسبت به محیط و خودشان آگاه هستند، بر مبنای دانش زیست‌شناسی و فیزیولوژی بسیار سخت به نظر می‌رسد.

به بیانی دقیق‌تر، مسئله از آن‌جا آغاز می‌شود که در علمی مانند فیزیک حالت جامد، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد که به بررسی سیستم‌های پیچیده‌تری نسبت به فیزیک ذرات بنیادی می‌پردازند و اصطلاحاً «علوم خاص^۳» نامیده می‌شوند، از مفاهیمی استفاده می‌شود که در فیزیک ذرات بنیادی کاربردی ندارند. مفاهیمی مانند اسیدی بودن، حیات، عصبانیت، تولید ناخالص ملی و... استفاده از این مفاهیم توانایی تبیین و پیش‌بینی خوبی برای علوم خاص فراهم می‌کند و در عین حال به سادگی ساختار نظری این علوم نیز کمک کرده است. پرسشی که در این وضعیت پیش می‌آید، این است که رابطه این مفاهیم با مفاهیمی که در فیزیک ذرات بنیادی مورد استفاده قرار می‌گیرند، چیست.

در بادی امر به نظر می‌رسد مفاهیمی که کاربرد آنها در علوم به تبیین و پیش‌بینی موفق می‌انجامد، بر ویژگی‌های واقعی اشیای مورد مطالعه دلالت دارند. برای نمونه، مفهوم تنفس در زیست‌شناسی در تبیین و پیش‌بینی رفتار موجودات زنده موثر است، چون موجودات زنده واقعاً دارای ویژگی تنفس کردن هستند. با توجه به این تلقی، پرسشی را که در بند پیشین مطرح شد، می‌توان به ترتیب زیر صورت‌بندی کرد: رابطه ویژگی‌های سیستم‌های پیچیده‌تر که در علوم



خاص مورد مطالعه قرار می‌گیرند با ویژگی‌هایی که در علوم بنیادی مانند فیزیک ذرات بنیادی مورد مطالعه قرار دارند، چیست؟

در متافیزیک و فلسفه علم، دو گرایش کلی در مورد این ویژگی‌ها وجود داشته است: گرایش اول که تا اواخر قرن بیستم غالب بوده است، تحویل‌گرایی^۴ است. اگر بخواهیم مدعای این دیدگاه را به شکلی اولیه معرفی کنیم، می‌توان گفت که تحویل‌گرایان معتقدند که می‌توان نحوه وجود آمدن و تأثیرهای علی تمامی ویژگی‌های مورد بررسی در علوم خاص را بر مبنای ویژگی‌هایی بنیادی که در علوم بنیادی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، تبیین و پیش‌بینی کرد. تحویل‌گرایی انواع مختلفی دارد. برخی از مدل‌ها مانند مدل تحویل از طریق قوانین پل^۵ یا مدل نیگلی^۶ که به اختصار آن را «مدل تحویل قوانین پل» خواهیم خواند- درباره روابط میان قوانین موجود در نظریه‌های علوم خاص و علوم بنیادی تر بحث می‌کنند و بنابراین مستقیماً به دغدغه مطرح شده در مورد رابطه بین ویژگی‌ها نمی‌پردازند؛ در حالی که برخی دیگر از مدل‌ها مانند مدل تحویل از طریق این‌همانی^۷ - که آن را به اختصار مدل تحویل این‌همانی خواهیم خواند- و مدل تحویل کارکردی^۸ دیدگاهی وجودشناختی درباره ماهیت ویژگی‌های مورد مطالعه در علوم خاص بر مبنای ویژگی‌های مورد مطالعه در علوم بنیادی ارائه می‌کنند، بدین ترتیب می‌توان از این دیدگاه‌ها با عنوان «تحویل‌گرایی وجودشناختی» نام برد.

گرایش دیگری که معمولاً به عنوان رقیب تحویل‌گرایی در نظر گرفته شده است، نخواست‌گرایی است. طبق این دیدگاه به وجود آمدن و تأثیرهای علی برخی از ویژگی‌های سیستم‌های پیچیده را که ویژگی‌های نخواست‌نامیده می‌شوند، نمی‌توان بر مبنای ویژگی‌های سطح بنیادی تبیین و پیش‌بینی کرد. اگر این عدم توانایی را ناشی از عدم تکامل فعلی علوم بنیادی و خاص، در اثر ضعف دستگاه‌های محاسباتی یا ضعف سیستم شناختی انسان‌ها بدانیم، به «نخواست‌گرایی معرفت‌شناختی»^۹ متمایل خواهیم شد. اما چنانچه این عدم توانایی را علی‌الاصول ناشی از ماهیت ویژگی‌های نخواست‌تلقی کنیم، به جمع طرفداران «نخواست‌گرایی وجودشناختی»^{۱۰} خواهیم پیوست. بدین ترتیب می‌توان گفت که نخواست‌گرایی وجودشناختی و تحویل‌گرایی وجودشناختی دو نظریه متافیزیکی رقیب درباره ساختار ویژگی‌های واقعی و به‌طور کلی نظریه‌هایی درباره ساختار عالم واقع هستند.



آگاهی کیفی

از آنجا که هدف این مقاله بررسی نوحاستگی و ویژگی آگاهی است، مناسب است که ابتدا این ویژگی را مورد بررسی قرار دهیم. آگاهی یکی از خصلت‌های متمایزکننده ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های فیزیکی به‌شمار می‌رود؛ اما مفهوم آگاهی تا اندازه‌ای مبهم است و به معانی متفاوتی به کار می‌رود. در این بخش، سعی داریم کاربردهای مختلف واژه آگاهی و مشتقات آن را دسته‌بندی کنیم و همین‌طور مفهوم مورد نظر خود از آگاهی را که در بخش سوم به آن خواهیم پرداخت، روشن سازیم.

در ابتدا به تمایزی کلیدی در مورد هویتی که ویژگی آگاهی در مورد آن به کار می‌رود، قائل می‌شویم. در برخی موارد آگاهی را به‌عنوان ویژگی یک موجود^{۱۱} به کار می‌بریم، مانند هنگامی که از یک انسان آگاه سخن می‌گوییم و در مواردی دیگر، آگاهی را به‌عنوان ویژگی یک حالت ذهنی به کار می‌بریم، مانند هنگامی که از آگاهانه بودن ادراک حسی صحبت می‌کنیم (Van Gulick, 2004, § 2). در این نوشته برای پرهیز از ابهام در مورد موجودات صفت «آگاه» و در مورد حالت ذهنی صفت «آگاهانه» را به کار می‌بریم؛ اگرچه در زبان انگلیسی در هر دو مورد از صفت «conscious» استفاده می‌شود.

آگاهی در مورد موجودات

گاهی یک انسان یا حیوان را آگاه می‌نامیم. ون‌گولیک شش معنا را در هنگام به کار بردن وصف آگاهی برای موجودات تمیز می‌دهد که عبارت‌اند از: حساسیت^{۱۲}، هشیاری^{۱۳}، خودآگاهی^{۱۴}، آگاهی کیفی^{۱۵}، فاعلیت حالات آگاهانه و آگاهی متعدی^{۱۶}. (ibid, § 2) در این مقاله، بحث خود را به آگاهی کیفی و فاعلیت حالات آگاهانه محدود و معطوف خواهیم کرد. بنابراین، مناسب است که کوتاه به توصیف این دو معنا از آگاهی بپردازیم.

تامس نیگل در مقاله مشهور «خفاش بودن دارای چه کیفیتی است؟» معیار مهمی را برای آگاهی معرفی می‌کند. از نظر نیگل، یک موجود در صورتی آگاه است که کیفیتی برای آن موجود بودن^{۱۷} وجود داشته باشد؛ مقصود از این کیفیت وجود یک نحوه خاص از به نظر رسیدن یا پدیدار شدن محیط برای آن موجود است. این مفهوم کاملاً شخصی است، بدین معنا که تنها افراد آن نوع از موجودات می‌توانند از آن بهره‌مند باشند. همچنان که نیگل می‌گوید، می‌توانیم بگوییم که خفاش در این معنا آگاه است، چون از طریق ردیابی صوتی با جهان در ارتباط است،

اما کیفیت به نظر رسیدن محیط برای خفاش با کیفیت به نظر رسیدن محیط برای ما کاملاً متفاوت است و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم دریابیم که محیط از منظر یک خفاش چگونه به نظر می‌رسد (Nagel, 1974, pp. 436-438).

از سوی دیگر، می‌توان موجود آگاه را بر اساس حالات آگاهانه تعریف کرد. در این صورت، ابتدا باید تعریف خودمان را از حالات ذهنی آگاهانه ارائه دهیم، سپس موجودات آگاه را بر اساس این تعریف به‌عنوان فاعل این حالات تعریف کنیم.

آگاهی در مورد حالات ذهنی

وصف آگاهی در مورد حالات ذهنی نیز به معانی مختلفی به کار می‌رود. فن گولیک هفت معنا را در این خصوص برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: حالتی که شخص از آن آگاه است، حالات کیفی، حالات پدیداری، حالات دارای کیفیت خاص، آگاهی دست‌رسی^{۱۸}، آگاهی نقلی^{۱۹} و آگاهی بازتابی^{۲۰} (رصدی^{۲۱}) (Van Gulick, 2004, § 2) از میان هفت معنای ذکر شده در مورد حالات آگاهانه، حالتی که شخص از آن آگاه است، آگاهی دست‌رسی، آگاهی نقلی و آگاهی بازتابی را مورد بحث قرار نخواهیم داد و بحث خود را به حالات کیفی، حالات پدیداری و حالات دارای کیفیت خاص معطوف خواهیم کرد.

در تلقی از آگاهی به‌عنوان حالات کیفی، در صورتی می‌توان یک حالت را آگاهانه دانست که از ویژگی‌های کیفی یا تجربی برخوردار باشد. به این نوع ویژگی کیفی یا تجربی «کیفیات ذهنی» یا «احساسات خام» گفته می‌شود. طبق این برداشت، حالتی که شخص از ادراک طعم آب پرتقال دارد، یک حالت ذهنی آگاه است؛ زیرا متضمن یک کیفیت حسی، یعنی کیفیت چشایی حاصل از نوشیدن آب پرتقال است. کیفیت ذهنی اغلب به‌عنوان جزء درونی، شخصی، خطاناپذیر از تجربه شخص در نظر گرفته می‌شود. در عین حال نظریات موجود در مورد حالات ذهنی برخی از این خصلت‌ها را نفی می‌کنند. حتی افرادی مانند دِنِت (Denet) منکر وجود کیفیات ذهنی هستند.

در تلقی از آگاهی به‌عنوان حالات پدیداری، حالتی آگاهانه تلقی می‌شود که برای شخص پدیدار می‌شوند. در این صورت آگاهی پدیداری تمامی ساختار تجربه مانند فضا، زمان و همین‌طور ساختار مفهومی تجربه را در بر می‌گیرد و از آگاهی کیفی فراتر می‌رود. با توجه به این نکته می‌توانیم میان آگاهی پدیداری و آگاهی کیفی تمایز قائل شویم، هرچند این دو در





برخی از موارد با هم تداخل دارند. آگاهی کیفی و آگاهی پدیداری به مفهوم دارای کیفیت خاص یک موجود بودن نیگل مرتبط هستند. در این معنا یک حالت آگاهانه است، اگر موجودی وجود داشته باشد که این حالت دارای کیفیت خاص برای آن موجود باشد. برای نمونه، یک حالت از نوع چشیدن آب پرتقال آگاهانه است، اگر این حالت دارای کیفیت خاصی باشد که به انسان هنگام چشیدن آب پرتقال دست می‌دهد.

جمع‌بندی

با توجه به شاخصه‌های مفهومی ویژگی‌های نوحاسته که در بخش بعدی به آنها خواهیم پرداخت، وصف آگاهی در مورد موجودات از اهمیت بیشتری برای بحث ما برخوردار است. در عین حال دیدیم که آگاهی در مورد موجودات و آگاهی در مورد حالات ذهنی ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. به همین دلیل، بنای بحث را بر آگاهی موجودات خواهیم گذاشت و در صورت نیاز به مفاهیم مرتبط با آگاهی حالات ذهنی اشاره خواهیم کرد. هنگامی که موجود آگاه را به‌عنوان فاعل حالات آگاهانه در نظر می‌گیریم، می‌توانیم از نتایج مربوط به بحث از حالات آگاهانه در مورد موجود آگاه نیز استفاده کنیم. برای نمونه، چنانچه حالات آگاهانه را تحویل‌پذیر تشخیص دهیم، آگاهی موجود فاعل این حالات را نیز تحویل‌پذیر تلقی خواهیم کرد. همان‌طور که ذکر شد، از میان هفت معنای مطرح در مورد حالات آگاهانه، بحث خود را به حالات کیفی، حالات پدیداری و حالات دارای کیفیت خاص معطوف خواهیم کرد که همان‌طور که دیدیم با یک‌دیگر ارتباط نزدیکی دارند.

چارچوب مفهومی نوحاستگی

پرسشی که در این بخش به آن می‌پردازیم، این است که هنگامی که ادعا می‌شود ویژگی E نوحاسته است، این ویژگی چه شاخصه‌هایی باید داشته باشد. به عبارت دیگر، در این جا به تحلیل مفهوم نوحاستگی می‌پردازیم.

پیش‌نیاز شکل‌گیری مفهوم نوحاستگی

مقصود از پیش‌نیاز شکل‌گیری مفهوم نوحاستگی تعیین شرایطی است که با پذیرش آنها بحث از نوحاستگی می‌تواند شکل بگیرد. به نظر می‌رسد که دیدگاه لایه‌ای به ویژگی‌ها شرط اصلی طرح بحث نوحاستگی است.

دیدگاه سلسله‌مراتبی به ویژگی‌ها

همان‌طور که در مقدمه ذکر شد، مسئلهٔ نوحاستگی هنگام بررسی رابطهٔ مفاهیم مورد استفاده در علوم خاص و مفاهیم مورد استفاده در علوم بنیادی مطرح می‌شود. هریک از این مفاهیم از طریق معمول‌هایی در زبان به کار گرفته می‌شوند و واقع‌گرایی دربارهٔ مفاهیم مذکور بدین معناست که ویژگی‌هایی وجود دارند که این معمول‌ها بر آنها دلالت می‌کنند. بنابراین، می‌توان به هریک از اعضای مجموعه معمول‌هایی که در یک علم خاص به کار می‌روند، عضوی از مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را نسبت داد که یک سطح^{۲۲} از ویژگی‌ها را تشکیل می‌دهند. بسته به میزان پیچیدگی سیستم‌های مورد بررسی در هر یک از علوم خاص، می‌توان لایه‌های ویژگی‌های منسوب به این علوم را به صورت سلسله‌مراتبی^{۲۳} طبقه‌بندی کرد. در این صورت ویژگی‌های مورد بررسی در فیزیک ذرات بنیادی پایین‌ترین سطح ویژگی‌ها را می‌سازند و سطوح بالاتر به ویژگی‌های مورد بررسی در هریک از علوم خاص تخصیص داده می‌شوند. هم‌تحویل‌گرایان و هم‌نوحاسته‌گرایان در پیش‌فرض تلقی لایه‌ای از واقعیت اشتراک نظر دارند. هامفریز تلقی لایه‌ای را به صورت زیر صورت‌بندی کرده است:

سلسله‌مراتبی از سطوح ویژگی‌ها با نام‌های L_0 تا L_n وجود دارد. از این میان این سطوح، دست‌کم یک سطح مجزا به هریک از علوم خاص نسبت داده می‌شود (Hampherys, 1997b, p. 4). نمونه‌ای از سطح‌بندی علوم و ویژگی‌های مورد بررسی در هریک را می‌توان به ترتیب زیر معرفی کرد: فیزیک ذرات بنیادی، فیزیک حالت جامد، شیمی، بیوشیمی، زیست‌شناسی، فیزیولوژی عصبی (Hymphreys, 2006, p. 5). می‌توان دو لایه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را نیز به طبقه‌بندی مذکور افزود.

شاخصه‌های ویژگی‌های نوحاسته

در این بخش مستقیماً به پرسشی می‌پردازیم که در ابتدای فصل مطرح شد: «یک ویژگی باید دارای چه شاخصه‌هایی باشد تا آن را یک ویژگی نوحاسته بدانیم؟» پس از طرح هر یک از شاخصه‌ها، این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا ویژگی آگاهی کیفی واجد شاخصهٔ مذکور هست یا خیر.



سیستمی بودن

ویژگی‌های نوحاسته ویژگی‌های سیستمی^{۲۴} هستند. یک ویژگی سیستمی است، اگر و تنها اگر یک سیستم و نه هیچ‌یک از اجزای سیستم آن را دارا باشد (Stephan, 1999, p. 50). برای نمونه، ویژگی تنفس برای یک ارگانیسم زیست‌شناختی یک ویژگی سیستمی است، چون سلول‌های این ارگانیسم دارای ویژگی تنفس نیستند.

علت این که سیستمی بودن را شاخصه ویژگی‌های نوحاسته تشخیص دادیم این است که بحث نوحاستگی در مورد ویژگی‌هایی مطرح می‌شود که مفاهیم متناظر با آنها در علوم خاص به کار می‌روند؛ علوم خاص به بررسی سیستم‌هایی می‌پردازند که از اجزایی ساخته شده‌اند که در فیزیک ذرات بنیادی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. بدین ترتیب بحث از نوحاستگی در مورد ویژگی‌های سیستمی این سیستم‌ها مطرح می‌شود.

نوحاسته بودن سیستمی بودن را در بر دارد و نه برعکس، بدین معنا که هر ویژگی سیستمی نوحاسته تلقی نمی‌شود. برای نمونه، ویژگی میز بودن یک ویژگی سیستمی است، اما چون دیگر خصوصیات ویژگی‌های نوحاسته را که در ادامه مطرح می‌شوند، ندارد، نوحاسته به حساب نمی‌آید.

همان‌طور که در پیشتر اشاره شد، بحث خود را در مورد ویژگی آگاهی به آگاهی موجودات معطوف کرده‌ایم. بدین معنا که آگاهی را به‌عنوان ویژگی موجودات مورد بررسی قرار می‌دهیم و نه ویژگی حالات ذهنی. در این بخش بحث خود را صرفاً به گونه‌ی انسان محدود می‌کنیم تا دچار مشکلات در مورد امکان آگاه دانستن حیوانات زنده نشویم. به نظر می‌رسد که می‌توانیم ویژگی آگاهی را به‌عنوان ویژگی یک انسان در نظر بگیریم، بی‌آن که اجزای تشکیل‌دهنده آن انسان مانند سلول‌های بدن وی یا وضعیت‌های عصبی وی را آگاه بدانیم. بدین ترتیب آگاهی یک ویژگی سیستمی است. بدین معنا که کل سیستم و نه اجزای سیستم آن را دارا هستند. بنابراین، تلقی دیدگاه هم‌روان‌دارانگاری را نفی می‌کنیم.

بدیع بودن

ویژگی‌های نوحاسته ویژگی‌های بدیع^{۲۵} هستند. بدیع بودن یک خصوصیت زمانی است. یک ویژگی بدیع است، اگر از زمان خاصی به بعد مصداق داشته باشد و پیش از آن دارای مصداقی نباشد. نوحاستگی بدیع بودن را در بر دارد و نه برعکس. برای نمونه، ویژگی میز بودن



یک ویژگی بدیع است، پیش از آن که اولین نجار یک میز را ساخته باشد، این ویژگی مصداقی نداشته است. همین طور، بر مبنای نظریه کنونی کیهان‌شناسی، ویژگی یک مولکول پیچیده بودن، مانند ویژگی متان بودن از زمانی به بعد مصداق پیدا کرده است. اما غالباً به نظر می‌رسد که یک میز یا یک مولکول متان صرفاً آرایش خاصی از مولکول‌های فیزیکی است و می‌توان ویژگی‌های آن را بر مبنای ویژگی‌های ذرات فیزیکی تشکیل‌دهنده آن توضیح داد. چنین ویژگی‌های بدیعی را که نوحاسته تلقی نمی‌شوند، ویژگی‌های «برآیند»^{۲۶} می‌نامیم. در ادامه معیارهای تمیز ویژگی‌های نوحاسته را از ویژگی‌های برآیند مطرح خواهیم کرد.

ویژگی‌های سیستمی هنگامی به وجود می‌آیند که اجزای بنیادی کافی مورد نیاز برای تشکیل چنین سیستم‌هایی با یک‌دیگر در ارتباط سیستمی قرار گیرند. بدین ترتیب ویژگی‌های سیستمی اعم از این که نوحاسته با برآیند باشند، از زمان تشکیل سیستم متناظر به بعد مصداق پیدا می‌کنند و از این رو، بدیع هستند.

نکته دیگری نیز در مورد خصوصیت بدیع بودن قابل توجه است. در بحث نوحاستگی، بدیع بودن به ویژگی‌های عمومی^{۲۷} اسناد داده می‌شود. ویژگی‌های عمومی ویژگی‌هایی هستند که در آنها به زمان، مکان یا مقدار خاصی اشاره نشده باشد. برای مثال، فرض کنیم که ویژگی داشتن جرم $366658/2$ کیلوگرم تاکنون مصداق پیدا نکرده باشد و از زمانی به بعد مصداق یابد. از آنجا که ویژگی عمومی جرم داشتن از قبل مصداق پیدا کرده بوده است، پرسش از نوحاسته بودن یا نبودن ویژگی داشتن جرم $366658/2$ مطرح نمی‌شود.

پذیرفتن بدیع بودن ویژگی آگاهی نیز میسر به نظر می‌رسد. آگاهی موجودات در زمان خاصی از فرایند تکاملی مصداق یافته است و پیش از آن مصداقی نداشته است.

داشتن توانایی‌های علی بدیع

ویژگی‌های نوحاسته ویژگی‌های متمایزی از ویژگی‌های سطح پایه تلقی می‌شوند. یکی از معیارهای اصلی برای نشان دادن این تمایز توسط به توانایی‌های علی^{۲۸} بدیع ویژگی‌های نوحاسته است. دو تقریر از این شاخصه می‌توان ارائه کرد. اول آن که به ایده ساموئل الگرنادر در کتاب فضا، زمان و الوهیت اشاره کنیم. در اوایل قرن بیستم، این تلقی وجود داشت که ویژگی‌های ذهنی مانند آگاهی ویژگی‌هایی شبه‌پدیداری^{۲۹} هستند، بدین معنا که آنها معلول علل دیگری هستند، اما خود توانایی علی ندارند. الگرنادر در کتاب خود با این دیدگاه مخالفت





کرد. به نظر او هر ویژگی‌ای که دارای توانایی علی نباشد، یک ویژگی واقعی نیست و باید کنار گذاشته شود. کیم از این تلقی به صورت آموزه «موجود بودن همانا داشتن توانایی‌های علی است» و با نام «اصل الگزاندر^۲» یاد می‌کند (Kim, 1992, pp. 134-135) چنان‌چه اصل الگزاندر را بپذیریم و ادعا کنیم که ویژگی‌های نوحاسته به‌واقع وجود دارند، باید نشان دهیم که دارای توانایی‌های علی مخصوص به خود هستند.

از سوی دیگر، می‌توان به معیار شومیکر برای تشخیص ویژگی‌ها اشاره کرد. به نظر او، ویژگی‌ها به‌واسطه توانایی‌های علی‌شان از یک‌دیگر تشخیص داده می‌شوند (Shoemaker, 1980, pp. 216-218). بنابراین چنان‌چه بخواهیم ویژگی‌های نوحاسته را ویژگی‌های متمایزی بدانیم، باید توانایی‌های علی متمایزی برای آنها تشخیص دهیم.

با این حال داشتن توانایی‌های علی بدیع نیز ویژگی‌های نوحاسته را از ویژگی‌های برآیند متمایز نمی‌کند. ویژگی‌های برآیند نیز ویژگی‌های سیستمی بدیع با توانایی‌های علی بدیع هستند. برای مثال، یک سلول دارای رشته‌های DNA دارای توانایی‌های علی بدیعی مانند تولید مثل است، اما معمولاً سلول بودن یک ویژگی نوحاسته تلقی نمی‌شود. اگر بتوانیم توانایی‌های علی یک ویژگی بدیع را بر مبنای توانایی‌های علی ویژگی‌های سطح پایه تبیین کنیم، آن ویژگی را یک ویژگی برآیند تلقی می‌کنیم. اما هنگامی یک ویژگی را نوحاسته می‌دانیم که تبیین چرایی دارا بودن توانایی‌های علی آن ویژگی از طریق توانایی‌های علی ویژگی‌های سطح پایه ممکن نباشد.

نفی توانایی علی ویژگی‌های ذهنی - از جمله ویژگی آگاهی - دست کم در بادی امر امکان‌ناپذیر به نظر می‌آید. توانایی علی ویژگی‌های آگاهانه می‌تواند هم‌سطح یا رو به پایین باشد. برای مثال، آگاهی کیفی بصری از لباسی که رنگ مورد علاقه شخص را دارد، می‌تواند باعث شود که شخص لباس را برای پوشیدن بردارد که نمونه‌ای از علیت رو به پایین است. همین‌طور، آگاهی کیفی شنوایی از یک موسیقی می‌تواند باعث شود که به شخص احساس شادی دست بدهد که مثالی از علیت هم‌سطح در سطح ذهنی است. در این‌جا مناسب است که تأثیرات علی آگاهی را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. می‌توان تأثیرات علی آگاهی را به ترتیب زیر دسته‌بندی کرد (Van Gulick, 2004, § 6).

افزایش انعطاف‌پذیری: فرایندهای آگاهانه موجب می‌شوند که موجود انعطاف‌پذیری

بیشتری در رفتارهای نسبت به رفتارهای صرفاً اتوماتیک نشان دهد. این انعطاف‌پذیری را به‌ویژه در حالت‌هایی که موجود با وضعیت‌هایی روبه‌رو می‌شود که پیشتر با آنها مواجه نشده بوده است، به‌خوبی می‌توان تشخیص داد.

تقویت ظرفیت تعامل اجتماعی: موجود آگاه توانایی برقراری ارتباط‌های اجتماعی را دارد. این ظرفیت به‌ویژه با توانایی موجودات آگاه در درک وضعیت‌های ذهنی دیگر اعضای گروه تقویت می‌شود. در نتیجه موجود آگاه توانایی تعامل، برقراری ارتباط، همکاری با دیگر اعضای گروه و همین‌طور توانایی تعبیر رفتار دیگر اعضا را به شکلی قابل انطباق با محیط به‌دست می‌آورد.

دست‌رسی اطلاعاتی: اطلاعاتی که از منابع مختلف به سطح آگاهانه می‌رسند، می‌توانند توسط دیگر بخش‌های ذهنی مورد استفاده قرار گیرند. همان‌طور که دیدیم، این نحوه آگاهی را به تبع بلاک «آگاهی دست‌رسی» نامیدیم.

بازنمایی یکپارچه محیط: موجود آگاه با ادغام داده‌های حسی‌ای که از طرق مختلف مانند بینایی، شنوایی و غیره به‌دست می‌آورد، می‌تواند بازنمایی یکپارچه و جامع‌تری از محیط نسبت به موجودات ناآگاه داشته باشد.

انگیزش درونی: برخی حالات آگاهانه مانند درد و لذت دارای جنبه کیفی درونی هستند و می‌توانند موجب شکل‌گیری حالات ذهنی دیگر شوند. این بخش را می‌توان به‌عنوان علیت هم سطح در سطح ذهنی در نظر گرفت.

هم مدافعان و هم منتقدان نوحاسته‌گرایی داشتن توانایی‌های علی بدیع را در بحث خود پیش‌فرض می‌گیرند. اما به شیوه‌های گوناگون آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. از این‌رو، مسئله توانایی علی و ویژگی‌های نوحاسته را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

پیش‌بینی ناپذیری

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در بحث نوحاستگی مطرح می‌شود، نحوه ارتباط ویژگی‌های نوحاسته با ویژگی‌های سطح پایه است. در این قسمت است که ویژگی‌های نوحاسته از ویژگی‌های برآیند متمایز می‌شوند. نوحاسته‌گرایان ادعا می‌کنند که ویژگی‌های نوحاسته پیش‌بینی‌ناپذیر^{۳۱}، تبیین‌ناپذیر^{۳۲} و تحویل‌ناپذیر^{۳۳} هستند، در حالی که به اعتقاد تحویل‌گرایان می‌توان ویژگی‌های مورد بحث را دست‌کم به صورت علی‌الاصول به کمک ویژگی‌ها و روابط





سطح پایه پیش‌بینی و تبیین نمود. در این بخش، ویژگی‌های نوحاسته را با E و ویژگی‌های سطح پایه را با B نشان می‌دهیم و در صورت تعدد ویژگی‌ها از اندیس استفاده می‌کنیم. نوحاسته‌گرایان مدعی هستند که وقوع یک ویژگی نوحاسته E را نمی‌توان حتی از کامل‌ترین نظریه درباره ویژگی‌های سطح پایه شامل B1 تا Bn پیش‌بینی کرد. به عبارت دیگر، اطلاعات کامل درباره این که آیا B1 تا Bn در یک سیستم مصداق می‌یابند، برای پیش‌بینی این که آیا E نیز مصداق پیدا می‌کند یا نه، کافی نیست. باید به این نکته اشاره کرد که پیش‌بینی‌ناپذیری ویژگی‌های نوحاسته به این معنا نیست که ما به هیچ‌روی نمی‌توانیم وقوع آنها را پیش‌بینی کنیم. در این جا باید میان پیش‌بینی استقرایی^{۳۴} و پیش‌بینی همراه با تبیین تمایز قائل شد (Kim, 1999, p. 9). پیش‌بینی استقرایی یا پیش‌بینی پسینی^{۳۵} بعد از مشاهده مواردی از وقوع ویژگی‌های بدیع امکان‌پذیر است، اما برای پیش‌بینی همراه با تبیین یا پیش‌بینی پیشینی^{۳۶} باید نظریه‌ای در مورد نحوه رابطه ویژگی‌های بدیع با ویژگی‌های سطح پایه داشته باشیم. نوحاسته‌گرایان می‌پذیرند که می‌توان وقوع ویژگی‌های نوحاسته را به صورت استقرایی پیش‌بینی کرد، اما ادعا می‌کنند که امکان پیش‌بینی همراه با تبیین ویژگی‌های نوحاسته بر مبنای دانش از ویژگی‌های سطح پایه وجود ندارد. این ادعا شاخصه دیگر ویژگی‌های نوحاسته یعنی تبیین‌ناپذیری را نشان می‌دهد.

تبیین‌ناپذیری

نوحاسته‌گرایان ادعا می‌کنند که چگونگی وقوع ویژگی‌های نوحاسته را نمی‌توان حتی به کمک کاملترین نظریه درباره ویژگی‌های سطح پایه تبیین کرد. این نکته سبب تمایزگذاران میان دو نوع نوحاسته‌گرایی می‌شود که نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی و نوحاسته‌گرایی وجودشناختی نامیده می‌شوند. نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی به نقص معرفتی ما برای تبیین و پیش‌بینی ویژگی‌های نوحاسته توجه دارد، به عبارت دیگر چنانچه نقص معرفتی ما به مرور زمان از بین برود، خواهیم توانست آنچه امروزه پیش‌بینی‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر تلقی می‌شود را تبیین و پیش‌بینی کنیم. در مقابل، نوحاسته‌گرایی وجودشناختی عدم امکان پیش‌بینی و تبیین ویژگی‌های نوحاسته را مستقل از نقص معرفتی ما می‌داند. در این حالت، تبیین‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری بر مبنای ویژگی‌های سطح پایه ناشی از ماهیت ویژگی‌های نوحاسته دانسته می‌شوند و نه ناشی از وضعیت معرفتی ما نسبت به آنها. در این صورت معمولاً گفته می‌شود که ویژگی‌های نوحاسته به

ویژگی‌های سطح پایه تحویل‌ناپذیر هستند. تعریف‌های سیلبراشتاین و مک‌گیور از دو نوع ویژگی‌های نوحاسته تفاوت آن دو را به خوبی نشان می‌دهد:

یک ویژگی یک شیء یا سیستم نوحاسته معرفت‌شناختی است، اگر ویژگی به ویژگی‌های درونی عناصر سازنده شیء یا سیستم تحویل‌پذیر باشد...، اما در عین حال، برای ما بسیار سخت باشد که آن را بر مبنای ویژگی‌های عناصر سازنده شیء یا سیستم، تبیین، پیش‌بینی یا استخراج کنیم.

ویژگی‌های نوحاسته وجودشناختی به ویژگی‌های بنیانی تر شیء تحویل نمی‌شوند... ویژگی‌های نوحاسته وجودشناختی ویژگی‌های سیستم‌ها یا کل‌هایی هستند که ظرفیت‌هایی علی‌ای دارند که نه به ظرفیت‌های علی درونی اجزا تحویل‌پذیر هستند و نه به روابط میان اجزا (Silberstein & McGeever, 2002, p. 186).

نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی امروزه به‌طور گسترده در مباحث مربوط به سیستم‌های پیچیده و نظریه آشوب کاربرد دارد. برای مثال، توابعی در نظریه آشوب مورد بررسی قرار می‌گیرند که نسبت به تغییر شرایط اولیه بسیار حساس هستند، به‌طوری که تغییر بسیار کوچکی در شرایط اولیه می‌تواند در طول زمان به نتایجی دور از انتظار بیانجامد. در این موارد عدم توانایی پیش‌بینی نتایج به‌نقص معرفتی نسبت به مقادیر دقیق شرایط اولیه و ضعف محاسباتی ما بازمی‌گردد، به‌طوری که می‌توان گفت که این نتایج برای یک محاسبه گر لاپلاسی که قوانین حاکم بر رفتار سیستم و شرایط اولیه را به‌طور کامل می‌داند و ضعف محاسباتی ندارد، پیش‌بینی‌ناپذیر و دور از انتظار نخواهد بود (Stephan, 1999, p. 54). در مقابل، در مورد ویژگی‌ها یا پدیدارهایی که به‌طور وجودشناختی نوحاسته تلقی می‌شوند - مانند ویژگی‌های شیمیایی نسبت به ویژگی‌های سطح اتمی یا آگاهی نسبت به ویژگی‌های سطح عصب‌شناختی - ادعا می‌شود که حتی با در دست داشتن کامل‌ترین نظریه‌های سطح فیزیک اتمی یا سطح فیزیولوژی عصبی توانایی پیش‌بینی و تبیین ویژگی‌های سطح شیمیایی و سطح روان‌شناختی را نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، ادعا می‌شود که ویژگی‌های شیمیایی به ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های روان‌شناختی به ویژگی‌های عصب‌شناختی تحویل‌ناپذیر هستند. اما در ادامه بحث خود را به نوحاستگی وجودشناختی محدود خواهیم کرد.





تحویل ناپذیری

ادعای نوحاسته گرایان در مورد ویژگی‌های نوحاسته وجودشناختی این است که این ویژگی‌ها به ویژگی‌های سطح پایه تحویل ناپذیر هستند. با این حال، بیشتر نوحاسته گرایان تعریف دقیقی از تحویل ناپذیری ارائه نکرده‌اند. به‌طور تاریخی وظیفه تدقیق مفهوم تحویل و تحویل پذیری بیشتر بر عهده فیلسوفانی بوده است که یا مانند نیگل به تحویل گرایی اعتقاد داشته‌اند، یا مانند پاتنم و فودور منتقد برخی مدل‌های تحویل یا تحویل گرایی بوده‌اند، اما اساساً به نوحاسته گرایی نپرداخته‌اند و یا مانند کیم غیر تحویل گرا، اما منتقد نوحاسته گرایی بوده‌اند.

از آن‌جا که بحث در مورد نوحاسته گرایی ویژگی‌ها و از جمله در مورد ویژگی آگاهی کیفی یک بحث متافیزیکی است، مدل‌هایی از تحویل مانند تحویل تحلیلی یا مدل تحویل قوانین پل (تحویل نیگلی) که به ترتیب به تحویل مفاهیم و نظریه‌ها به یک‌دیگر می‌پردازند، مورد توجه ما نخواهد بود؛ بلکه مدل‌هایی از تحویل در بحث حاضر دارای اهمیت‌اند که به تحویل ویژگی‌ها به یک‌دیگر می‌پردازند. مدل تحویل این‌همانی و مدل تحویل کارکردی دو مدل شناخته‌شده در این زمینه هستند.

در این‌جا به تفصیل به معرفی این دو مدل نمی‌پردازیم (برای یک تقریر مختصر اما مفید از این دو مدل، نک: Kim, 2003, 18-21). اما نکته مهمی که باید بدان اشاره کرد، این است که هر دو مدل پیش گفته دارای قدرت تبیین و پیش‌بینی هستند. بدین معنا که با اتکا بدان‌ها می‌توان تحقق ویژگی‌هایی تحویل شده را به‌طور پیش‌بینی تبیین و پیش‌بینی کرد. در مقابل، در صورتی که یک ویژگی از طریق این دو مدل تحویل ناپذیر تلقی شود، به طریق اولی تبیین ناپذیر و پیش‌بینی ناپذیر نیز تلقی خواهد شد. به همین دلیل، در ادامه بحث دو شاخصه تبیین ناپذیری و پیش‌بینی ناپذیری را ذیل شاخصه تحویل ناپذیری در نظر خواهیم گرفت.

نوحاسته گرایان ویژگی‌های نوحاسته را تحویل ناپذیر می‌دانند، اما آنها معمولاً به‌روشنی مشخص نکرده‌اند که مقصودشان از تحویل ناپذیری چیست. آیا تحویل ناپذیری این‌همانی یا کارکردی را مد نظر دارند یا به مدل دیگری از تحویل ناپذیری اشاره می‌کنند؟ کیم با توجه به دو شرط دیگر مد نظر نوحاسته گرایان، یعنی تبیین ناپذیری و پیش‌بینی ناپذیری، استدلال می‌کند که مقصود نوحاسته گرایان از تحویل ناپذیری هم تحویل این‌همانی و هم تحویل کارکردی را دربر می‌گیرد. در عین حال، مدل تحویل این‌همانی اساساً شکل‌گیری لایه متمایزی از ویژگی‌ها،

در مثال حاضر، ویژگی‌های ذهنی را نمی‌پذیرد و برای ویژگی‌های ذهنی توانایی‌های علی متمایزی از ویژگی‌های سطح فیزیکی قائل نیست. بنابراین نوحاسته‌گرایان با این مدل به شکل ریشه‌ای تری مخالفت خواهند کرد. هنگامی که نوحاسته‌گرایان ادعا می‌کنند که ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه تحویل‌ناپذیراند، این پیش‌فرض را در ذهن دارند که ویژگی‌های نوحاسته ویژگی‌های متمایزی از ویژگی‌های سطح پایه هستند، بنابراین پیش‌فرض‌های آنها اساساً تحویل این‌همانی را نفی می‌کند. بنابراین، مسئله کلیدی در بحث از تحویل‌پذیری یا تحویل‌ناپذیری یک ویژگی سطح بالا، امکان تحویل ویژگی مذکور از طریق مدل تحویل کارکردی است (ibid., pp. 21-25). با توجه به این نکته، در ادامه بحث در مورد تحویل‌ناپذیری ویژگی آگاهی، توجه خود را به مسئله تحویل کارکردی این ویژگی معطوف خواهیم کرد.

برای ادامه بحث لازم است که به اختصار به ایده کلیدی مدل تحویل کارکردی اشاره کنیم. بنابر این مدل، تحویل کارکردی ویژگی S متعلق به سطح بالاتر را که در یک علم خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد، می‌توان به ترتیب زیر صورت‌بندی کرد:

گام اول: تحلیل کارکردی S^{۳۷}: برای ویژگی S تعریفی به صورت زیر ارائه می‌کنیم: دارا بودن S = تع. دارا بودن ویژگی P به نحوی که P وظیفه علی C را ایفا کند و P یک ویژگی متعلق به سطح پایین باشد.

گام دوم: تشخیص محقق‌کننده ویژگی S: از طریق مطالعه تجربی، ویژگی‌ها یا مکانیسم‌های واقعی‌ای را می‌یابیم که وظیفه علی C را انجام می‌دهند.
گام سوم: نظریه‌ای تبیینی را شکل می‌دهیم که تبیین می‌کند چگونه محقق‌کننده S وظیفه علی C را انجام می‌دهد.

کارکردگرایان سعی کرده‌اند که مدل تحویل کارکردی را در مورد ویژگی‌های ذهنی به کار گیرند. برای نمونه، در مورد ویژگی ذهنی درد داشتن، در گام اول، درد به شکل زیر به صورت کارکردی تحلیل می‌شود:

(F) درد داشتن = تع. ویژگی‌ای است که توسط صدمه بافتی ایجاد می‌شود و موجب رفتارهایی مانند آزرده‌گی و ناله می‌شود.

در مرحله بعد، دانشمندان علوم عصبی به جست‌وجوی محقق‌کننده ویژگی درد داشتن





می‌پردازند و پی‌می‌برند که برای مثال تحریک اعصاب C مکانیسمی است که نقش علی تعریف شده را ایفا می‌کند. آنها نظریه‌ای را در سطح فیزیولوژی عصبی شکل می‌دهند که تبیین می‌کند که چگونه صدمه بافتی موجب تحریک اعصاب C می‌شود و چگونه تحریک این اعصاب به نوبه خود به رفتارهایی مانند آزرده‌گی و ناله می‌انجامد. در چنین حالتی است که می‌توان ادعا کرد درد داشتن به لحاظ کارکردی به تحریک اعصاب C تحویل شده است.

غیر تحویل گرایان و از جمله نوحاسته گرایان در مورد ویژگی آگاهی معتقدند که ویژگی آگاهی به ویژگی‌های سطح پایین‌تر یعنی ویژگی‌های سطح عصب‌شناختی تحویل‌ناپذیر هستند. برهان‌های متعددی به نفع تحویل‌ناپذیری ویژگی آگاهی مطرح شده است. برخی از این برهان‌ها مانند برهان از طریق تحقق‌پذیری چندگانه (Bickle, 2006, § 1. P. 2) و برهان موجهه (Kripke, 1986, p. 146) علیه تحویل این‌همانی و برخی مانند تصورپذیری زامبی‌ها (Chalmers, 1996, pp. 98-99)، آزمایش فکری مغز چینی و طیف معکوس (Block, 1978, p. 276) علیه تحویل کارکردی طرح شده‌اند و برخی نیز مانند برهان معرفت (Jackson, 1982, pp. 2-3) به تبیین‌ناپذیری آگاهی و آنچه در اصطلاح شکاف تبیینی^{۳۸} خوانده می‌شود، معطوف هستند. در این جا به تفصیل به این برهان‌ها نمی‌پردازیم. اما از آن جا که بحث خود را بر مدل تحویل کارکردی متمرکز کرده‌ایم، به اختصار ایده اصلی برهان‌ها علیه تحویل کارکردی را مطرح می‌کنیم، البته عمدتاً به انتقادات بلاک علیه کارکردگرایی در مقاله «مشکلات کارکردگرایی»^{۳۹} خواهیم پرداخت.

بلاک اشکالات مختلفی را به کارکردگرایی وارد کرده است. اما می‌توان گفت که او در پی نشان دادن این نکته است که کارکردگرایی در مورد ویژگی‌های ذهنی نه جامع است و نه مانع. به عبارت دیگر، ممکن است برخی موجودات کارکردهای منتسب به ویژگی‌های ذهنی را داشته باشند، اما شهوداً آنها را ذهن‌مند ندانیم. بنابراین کارکردگرایی یک تلقی لیبرال از ذهن‌مندی ارائه می‌کند. همین‌طور موجوداتی هستند که کارکردهای مذکور را ندارند، اما ممکن است آنها را ذهن‌مند تلقی کنیم. بنابراین، کارکردگرایی یک رویکرد حصرگراست. برای پرهیز از پراکنده شدن بحث در این جا به انتقادات بلاک در مورد لیبرال بودن کارکردگرایی بسنده می‌کنیم. باید به این نکته اشاره کرد که انتقادات بلاک عمدتاً متوجه ویژگی آگاهی و به ویژه آگاهی کیفی است و از این جهت با بحث ما تناسب دارد.

بلاک آزمایش فکری مغز چینی را برای نشان دادن لیبرال بودن کارکردگرایی مطرح

می‌کند. فرض کنید که هریک از یک میلیارد شهروند چینی از طریق بی‌سیم با یک‌دیگر ارتباط دارند و به مثابه یک سلول عصبی رفتار می‌کنند. در این حالت می‌توان کارکردهای یک حالت آگاهانه برای نمونه احساس درد را از طریق این افراد بروز داد. به این معنا که هنگامی که بدن شخص دچار صدمه بافتی شد، افراد مغز چینی به‌طور مناسب عمل می‌کنند و دستورات لازم برای بروز رفتارهای کارکردی احساس درد مانند آزرده‌گی، ناله کردن و خوردن داروی تسکین‌دهنده را اعمال می‌کنند. در نتیجه مغز چینی به‌لحاظ کارکردی شبیه یک انسان آگاه است، اما بعید است که شهوداً بپذیریم که کل مغز چینی دارای یک نوع آگاهی پدیداری از نوع احساس درد باشد (Block, 1978, p. 276).

همین‌طور بلاک وضعیت طیف معکوس را مطرح می‌کند. جهانی را در نظر بگیرید که با جهان فعلی به‌لحاظ فیزیکی این‌همان است، اما در آن تجربه‌های آگاهانه بصری به‌صورت معکوس روی می‌دهند. برای نمونه، هنگامی که بابک در جهان فعلی تجربه آگاهانه رنگ سبز را دارد، هم‌زمان بابک تجربه رنگ آبی را داراست و به همین ترتیب دیگر رنگ‌ها در طیف امواج الکترومغناطیس تجربه آگاهانه معکوس آنچه بابک تجربه می‌کند را برای هم‌زادش به‌وجود می‌آورند (ibid., pp. 277-278).

صورت دیگری از برهان از طریق تصویرپذیری از سوی چالمرز مطرح شده است (Chalmers, 1996, pp. 98-99). موجوداتی را تصور کنید که به‌لحاظ سیستم‌های زیست‌شناختی و عصب‌شناختی کاملاً شبیه ما انسان‌ها باشند و در عین حال تجربه آگاهانه نداشته باشند، به‌عبارت دقیق‌تر موجوداتی را تصور کنید که به‌طور فیزیکی با انسان‌ها این‌همان باشند، اما آگاه نباشند. این موجودات را «زامبی» می‌نامیم. برای نمونه، بابک و زامبی بابک کاملاً از مولکول‌های مشابه با آرایش یکسان ساخته شده‌اند و هنگامی که در مقابل تحریک‌های حسی مشابه قرار می‌گیرند، به‌لحاظ کارکردی پاسخ‌های مشابهی از خود نشان می‌دهند. اما بابک نسبت به ادراک خود آگاه است، در حالی که زامبی بابک خیر. به‌عبارت دیگر، بابک و زامبی بابک به‌لحاظ کارکردی این‌همان هستند، اما به‌لحاظ پدیداری (کیف نفسانی) با یک‌دیگر تفاوت دارند.

استدلال از طریق زامبی‌ها این امکان را مد نظر قرار می‌داد که در جهانی به‌لحاظ فیزیکی این‌همان با جهان فعلی، ویژگی آگاهی اساساً مصداقی نداشته باشد، در استدلال از طریق طیف معکوس، جهانی در نظر گرفته می‌شود که به‌لحاظ فیزیکی به جهان فعلی این‌همان است، اما





تجربه‌های آگاهانه در آن با جهان فعلی متفاوت است. از این‌رو، نتیجه برهان طیف معکوس ضعیف‌تر از نتیجه برهان زامبی است. بدین معنا که برهان زامبی نشان می‌دهد که وجود آگاهی را نمی‌توان بر مبنای ویژگی‌های فیزیکی به صورت تحویلی تبیین کرد، در حالی که برهان طیف معکوس نشان می‌دهد مشخصات یک مورد خاص از تجربه آگاهانه را نمی‌توان بر مبنای ویژگی‌های فیزیکی به صورت تحویلی تبیین کرد. نسبت به امکان تصور وضعیت طیف معکوس نیز انتقاداتی مطرح شده است. اما به نظر می‌رسد که تصور وضعیت طیف معکوس نیز نسبت به تصور زامبی‌ها آسان‌تر به نظر می‌رسد، برخی فلاسفه وضعیت طیف معکوس را تصورپذیر می‌دانند، اما وجود زامبی‌ها را خیر (برای نمونه، Kim, 2007, p. 415).

نکته بسیار مهمی که باید بدان توجه کرد این است که تفاوت وضعیت‌هایی مانند زامبی‌ها و طیف معکوس با آزمایش‌های فکری برهان معرفت و مغز چینی در این است که گروه اول در جهان‌هایی که به لحاظ قوانین طبیعی با جهان ما تفاوت دارند، صورت‌بندی می‌شوند، اما برهان معرفت و همین‌طور مغز چینی در جهان‌هایی که به لحاظ قانونی نیز مشابه جهان فعلی باشند، قابل صورت‌بندی و مطرح شدن هستند. بنابراین، گرچه در مورد تصورپذیری زامبی‌ها و همین‌طور طیف معکوس چالش‌هایی وجود دارد، اما وضعیت مطرح شده در برهان معرفت و به‌ویژه مغز چینی قابل تصور به نظر می‌رسد. در انتهای بخش ۳ به این نکته باز خواهیم گشت.

رویکرد اصلی بلاک و دیگر منتقدان کارکردگرایی این است که این تلقی جنبه درونی و شخصی ویژگی آگاهی یا به عبارت دیگر کیف ذهنی را نادیده می‌گیرد. کارکردگرایی شاید در مورد ویژگی‌های ذهنی‌ای که فاقد جنبه کیفی دانسته می‌شوند (مانند باور و میل) موفق باشد، اما نمی‌تواند تحلیل درستی از ویژگی‌های ذهنی دارای جنبه کیفی ارائه کند. به عبارت دیگر، ویژگی‌هایی ذهنی‌ای که دارای جنبه کیفی هستند را نمی‌توان صرفاً بر مبنای نقش‌های علی‌شان در سطح فیزیکی تحلیل کرد. در نتیجه گام اول از گام‌های سه‌گانه مدل تحویل کارکردی در مورد این ویژگی‌ها با موفقیت برداشته نمی‌شود (Chalmers, 1996, p. 105). ون‌گولیک این نکته را به خوبی از زبان منتقدان کارکردگرایی بیان می‌کند: اگرچه آگاهی ممکن است مشخصه‌های

کارکردی قابل توجهی داشته باشد، اما ماهیت آن ذاتاً کارکردی نیست. (Van Gulick, 2004, § 8, p. 2)

در این مقاله همین موضع را اتخاذ می‌کنیم، به این معنا که ویژگی آگاهی کیفی را ویژگی‌ای تلقی می‌کنیم که دارای جنبه‌ای درونی است و معنای آن از طریق کارکردهایش

به طور کامل تخلیه نمی‌شود. در نتیجه ویژگی آگاهی کیفی را به لحاظ کارکردی تحویل ناپذیر تلقی می‌کنیم.

وابستگی به سطح پایه

شاید عجیب‌ترین یا مناقشه‌برانگیزترین جزء نظریهٔ نوحاسته‌گرایی این باشد که نوحاسته‌گرایان ویژگی‌های نوحاسته را به ویژگی‌های سطح پایه تحویل ناپذیر می‌دانند؛ اما در عین حال به وابستگی^{۴۰} و ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه معتقد هستند. در این نوشته رابطهٔ تعیین^{۴۱} را به عنوان رابطهٔ عکس رابطهٔ وابستگی در نظر می‌گیریم. در نتیجه، وابستگی ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه به این معناست که ویژگی‌های نوحاسته توسط ویژگی‌های سطح پایه متعین می‌شوند.

پذیرفتن رابطهٔ وابستگی، نوحاسته‌گرایان را از دو گانه‌انگاران متمایز می‌کند. این تمایز را در تبیین مسئلهٔ حیات که در ابتدای قرن بیستم مورد توجه بود، به خوبی می‌توان دید. نوحاسته‌گرایان انگلیسی در ابتدای قرن بیستم سعی داشتند تا در مسئلهٔ حیات، موضع معتدلی نسبت به مکانیست‌ها^{۴۲} و حیات‌گرایان^{۴۳} اتخاذ کنند. مکانیست‌ها حیات را بر مبنای ویژگی‌های فیزیکی سیستم‌های پیچیده تبیین می‌کردند، در حالی که به نظر حیات‌گرایان موجودات زنده علاوه بر داشتن اجزای سازندهٔ فیزیکی یک جزء سازندهٔ غیر فیزیکی نیز دارند که نیروی حیاتی یا انتلجی^{۴۴} نامیده می‌شد. نوحاسته‌گرایان وجود جزء سازندهٔ غیر فیزیکی را نفی می‌کردند و معتقد بودند که حیات یک ویژگی موجودات زنده است که صرفاً از اجزای فیزیکی ساخته شده‌اند، اما در عین حال این ویژگی به ویژگی‌های فیزیکی تحویل ناپذیر است (O'Connor and Wong, 2006, § 1, p. 2).

همین‌طور در مسئلهٔ ذهن و بدن و به‌ویژه در مورد ویژگی آگاهی، نوحاسته‌گرایان سعی دارند موضع معتدلی میان فیزیکالیست‌های تحویل‌گرا و دو گانه‌انگاران اتخاذ کنند. نوحاسته‌گرایان عمدتاً^{۴۵} معتقدند که موجودات دارای ذهن تنها از اجزای فیزیکی ساخته شده‌اند و فاقد عنصر غیرمادی مورد نظر دو گانه‌انگاران هستند، اما در عین حال برخلاف فیزیکالیست‌های تحویل‌گرا معتقدند که ویژگی‌های ذهنی دارای توانایی‌های علی متمایز و در عین حال، به ویژگی‌های فیزیولوژیک تحویل ناپذیر هستند.

۴۱



نویسنده

نسخهٔ علی نوحاسته‌گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی



تبیین این که چگونه ویژگی‌های نوحاسته در عین حال که دارای توانایی‌های علی متمایز تحویل‌ناپذیر هستند، به سطح پایه وابسته‌اند، یکی از جدی‌ترین مباحث پیش روی نوحاسته‌گرایان بوده است. به همین دلیل در ادامه به‌طور تفصیلی به این موضوع خواهیم پرداخت. اما برای ارائه یک تصویر کلی از مفهوم وابستگی باید به این نکته اشاره کرد که وابستگی را می‌توان به دو صورت هم‌زمان^{۴۶} و در زمان^{۴۷} تصور نمود. در حالت وابستگی هم‌زمان، با مشخص شدن ویژگی‌ها، هویات و قوانین فیزیکی در حال حاضر، تمامی ویژگی‌های نوحاسته نیز مشخص می‌شوند. اما در حالت وابستگی در زمان، برای مشخص شدن ویژگی‌های نوحاسته در حال حاضر، علاوه بر آن که به مشخص شدن ویژگی‌ها، هویات و قوانین فیزیکی در حال حاضر نیاز داریم، باید اطلاعات مربوط به امور فیزیکی در زمان‌های پیشین را نیز در دست داشته باشیم، به عبارت دیگر باید تاریخچه ویژگی‌ها، هویات و قوانین را نیز مشخص کنیم (Wong, 2006, p. 349). تمایز وابستگی هم‌زمان و در زمان مبنای تفاوتی است که در نحوه پیدایش ویژگی‌های نوحاسته و همین‌طور در مورد نحوه تأثیر علی ویژگی‌های نوحاسته میان فیلسوفان معاصر وجود دارد.

جمع‌بندی

با توجه به شاخصه‌های ذکر شده برای ویژگی‌های نوحاسته، این ویژگی‌ها را می‌توان به صورت زیر تعریف نمود:

ویژگی E متعلق به سطح H نسبت به ویژگی‌های B1 تا Bn متعلق به سطح L نوحاسته است، اگر و تنها اگر: سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و در عین حال وابسته به ویژگی‌های B1 تا Bn باشد.

نسخه علی نوحاسته‌گرایی

همان‌طور که ذکر شد، نوحاسته‌گرایان معتقدند که ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه تحویل‌ناپذیر و در عین حال به آنها وابسته هستند، در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که این ویژگی‌ها چگونه با ویژگی‌های سطح پایین ارتباط پیدا می‌کنند. به‌ویژه هنگامی که بدیع بودن این ویژگی‌ها را در نظر بگیریم، این مسئله مطرح می‌شود که ویژگی‌های نوحاسته چگونه ظهور می‌کنند و هنگامی که توانایی‌های علی اختصاصی برای ویژگی‌های نوحاسته قائل شویم،

این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این ویژگی‌ها می‌توانند بر ویژگی‌های سطح پایین تأثیر علی داشته باشند. در این مورد در میان فیلسوفانی که به نوحاسته‌گرایی وجودشناختی پرداخته‌اند، اختلاف نظر بسیار وجود دارد. در این زمینه، سه رابطه ابتناء^{۴۸}، علیت^{۴۹} و امتزاج و تجزیه^{۵۰} به‌عنوان پیشنهادهایی برای تبیین نحوه پیدایش ویژگی‌های نوحاسته مطرح شده‌اند.

پیشینه طرح نسخه علی

تلفی رایج تا دهه ۱۹۹۰م بر این بود که نوحاسته‌گرایان نحوه وابستگی ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های سطح پایه را از طریق رابطه ابتناء^{۵۱} توضیح می‌دهند. اما جیگون کیم در سال ۱۹۹۲م برهان قدرتمندی را علیه دیدگاه ابتدایی به رابطه میان ویژگی‌های نوحاسته و ویژگی‌هایی سطح پایه مطرح کرد که به برهان «علیت رو به پایین^{۵۲}» مشهور شده است. این برهان نشان می‌دهد که دیدگاه ابتدایی در حوزه نوحاستگی از انسجام درونی برخوردار نیست، به این معنا که با پذیرفتن این دیدگاه یا باید پذیرفت که ویژگی‌های نوحاسته توانایی علی متمایزی از ویژگی‌های سطح پایه ندارند - که مورد قبول نوحاسته‌گرایان نیست - یا باید تعیین چندگانه^{۵۳} - این وضعیت که یک رویداد خاص دو یا چند علت متمایز دارد و هریک از آنها به تنهایی برای به وقوع پیوستن رویداد مورد بحث کافی‌اند - را پذیرفت که معمولاً در بحث از علیت مورد قبول قرار نمی‌گیرد (برای تقریر تفصیلی برهان علیت رو به پایین، نک: Kim, 1992, pp. 136-137).

مطرح شدن برهان علیت رو به پایین نوحاسته‌گرایان را به بازسازی دیدگاه خود واداشت. پاول هامفریز در سال ۱۹۹۷م تبیینی از فرایند نوحاستگی بر مبنای رابطه امتزاج و تجزیه^{۵۴} به‌دست داد. طبق این دیدگاه، یک مصداق از یک ویژگی نوحاسته از امتزاج دو مصداق از ویژگی‌های سطوح پایین تر به وجود می‌آید. همچنین، تأثیر علی مصداق‌های نوحاسته بر سطوح پایین تر از طریق تجزیه یک مصداق نوحاسته به مصداق‌های ویژگی‌های سطح پایین اعمال می‌شود. دیدگاه هامفریز به‌ویژه در فیزیک کوانتومی قابل به‌کارگیری است، اما در حوزه‌های دیگر مانند ویژگی‌های ذهنی با مشکل روبه‌رو است. به همین دلیل، در این مقاله به آن نمی‌پردازیم (برای مدل امتزاجی از نوحاستگی نک: Humphreys, 1997b, pp. 6-8). برای دو انتقاد جدی به این دیدگاه در خصوص ویژگی آگاهی (نک: Wong, 2006, pp. 354-357) دیدگاه سومی در این زمینه توسط تیموتی اکانر و هنگ ونگ در سال ۲۰۰۵م پیشنهاد شده است که در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

۴۳



نسخه

نسخه علی نوحاسته‌گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی



متافیزیک نوحاستگی

اکانر و ونگ در مقاله «متافیزیک نوحاستگی» رابطهٔ ابتناء را نفی می‌کنند و رابطهٔ میان ویژگی‌های نوحاسته و ویژگی‌های سطح پایه را رابطهٔ علی می‌دانند. آنها غیرساختاری بودن^{۵۵} را به‌عنوان شاخصهٔ اصلی ویژگی‌های نوحاسته مطرح می‌کنند. به‌نظر آنها ویژگی‌های نوحاسته ویژگی‌های غیرساختاری سیستم‌ها هستند. طبق تعریف آمسترانگ،

ویژگی S ساختاری است، اگر و تنها اگر بخش‌هایی از هویتی که دارای ویژگی S است، دارای ویژگی‌هایی باشند که با S این‌همان نبوده و در رابطهٔ R بایک‌دیگر باشند و این وضعیت امور همان دارا بودن ویژگی S توسط هویت مورد بررسی باشد (O'Connor & Wong, 2005, p. 9).

بدین ترتیب، ویژگی‌های ساختاری ویژگی‌هایی مرکب از ویژگی‌های اجزا و روابط میان آنها هستند و بنابراین تحویل‌پذیر تلقی می‌شوند. در عین حال، به‌نظر اکانر و ونگ ویژگی‌های نوحاسته بنیانی^{۵۶} نیز هستند. یک ویژگی بنیانی است اگر تحقق آن حتی به‌طور جزئی از تحقق ویژگی‌های کل یا اجزا ترکیب نشده باشد. بدین ترتیب اکانر و ونگ نظریهٔ نوحاسته‌گرایی را به‌طور خلاصه به این ترتیب معرفی می‌کنند:

آموزهٔ نوحاسته‌گرایی این است که برخی اشیای ترکیبی دارای ویژگی‌های بنیانی هستند (ibid., p. 10).

بدین ترتیب، اگرچه اکانر و ونگ مستقیماً به ابتدای میریولوژی‌کال اشاره نکرده‌اند، اما به‌نظر آنها ویژگی‌های نوحاسته به‌طور میریولوژیکی بر ویژگی‌های اجزای سیستم مبتنی نیستند.

به‌نظر اکانر و ونگ افرادی مانند کیم، مک‌لافلین و شومیکر سعی کرده‌اند مفهوم نوحاستگی را با دیدگاه فیزیکالیسم غیرتحویلی وفق دهند و در این راه، ویژگی‌های نوحاسته را مبتنی هم‌زمان بر ویژگی‌های سطح پایه دانسته‌اند. اما ویژگی‌های نوحاسته به‌صورت علی به ویژگی‌های سطح پایین وابسته‌اند و نه به شکلی صوری که در مفهوم ابتدای هم‌زمان دیده می‌شود. تلقی اکانر و ونگ از علیت همان‌طور که اشاره می‌کنند، در چارچوب تلقی واقع‌گرایانه و نزدیک به تلقی آمسترانگ-تولی است. بنابراین، پس از تکمیل طرح اکانر و ونگ، دیدگاه مذکور را در بحث علیت به‌طور خلاصه بررسی خواهیم کرد.

به‌نظر اکانر و ونگ، ویژگی‌های نوحاسته در سیستم‌هایی که به حد آستانه‌ای از پیچیدگی رسیده باشند، ظاهر می‌شوند. این که حد آستانه پیچیدگی چیست، از لحاظ تجربی غیرقابل

پیش‌بینی است. در عین حال تحقق ویژگی‌های نوحاسته تا زمانی ادامه خواهد یافت که ویژگی‌های ساختاری سطح پایه که این ویژگی‌های نوحاسته را ایجاد می‌کنند، تحقق داشته باشند (ibid., pp. 11-12).

رابطه علیت

تلقی‌ای از قوانین علی که اکانر و ونگ آن را اتخاذ می‌کنند، توسط تولی، آرمسترانگ و درتسکی در اواخر دهه ۱۹۷۰م شکل گرفت و به دیدگاه ضرورت‌گرایی^{۵۷} یا دیدگاه آرمسترانگ-تولی شهرت پیدا کرد در این جا این دیدگاه را بر مبنای کتاب یک قانون طبیعت چیست؟ نوشته آرمسترانگ مطرح می‌کنیم. به نظر آرمسترانگ هر رویداد علی نمونه‌ای از یک قانون است، به عبارت دیگر علت موردی که تحت یک قانون علی قرار نگیرد، وجود ندارد. افزون بر این، وی معتقد است که هر قانون طبیعت یک قانون علی است (Armstrong, 1983, p. 95). بنابراین، بحث از علیت به بحث از قوانین طبیعت باز می‌گردد.

طبق این دیدگاه، قانون N به صورت یک رابطه ضروری سازی^{۵۸} میان دو ویژگی F و G تلقی می‌شود و به شکل N(F,G) نمایش داده می‌شود. این رابطه به صورت زیر تعریف می‌شود: رابطه N(F,G) میان دو ویژگی F و G برقرار است، اگر و تنها اگر، F بودن، G بودن را ضروری کند.

آرمسترانگ تأکید می‌کند که این رابطه نباید به صورت «برای هر شیء x، F بودن x، G بودن آن را ضروری می‌کند»، تلقی شود. رابطه ضرورت دارای خواص زیر است (ibid., pp. 77-87):
 ۱. برقراری رابطه ضرورت میان F و G این گزاره کلی را نتیجه می‌دهد که هر شیء دارای ویژگی F دارای ویژگی G نیز هست. به عبارت دیگر:

$$N(F,G) \rightarrow (\forall x) (Fx \supset Gx)$$

۲. اما عکس رابطه فوق برقرار نیست؛ یعنی برقراری گزاره کلی میان مصداق‌های F و مصداق‌های G رابطه ضرورت را نتیجه نمی‌دهد. به عبارت دیگر:

$$\sim [(\forall x) (Fx \supset Gx) \rightarrow N(F,G)]$$

بدین ترتیب در بحث نوحاستگی، طبق دیدگاه اکانر و ونگ رابطه علی میان ویژگی نوحاسته E و ویژگی‌های سطح پایه B1 تا Bn که رابطه R میان آنها برقرار است را می‌توان به صورت زیر بیان نمود:

رابطه $N(\{B1, \dots, Bn, R\}, E)$ برقرار است، به این معنا که دارا بودن ویژگی‌های B1 تا Bn





به همراه برقراری رابطه R میان آنها، دارا بودن ویژگی E را ضروری می‌کند. از آن جا که بنابر دیدگاه آرمسترانگ هر قانون علی یک قانون طبیعت است، رابطه پیش گفته دقیقاً به معنای این ادعاست که دارا بودن ویژگی‌های B1 تا Bn به همراه برقراری رابطه R میان آنها به صورت علی موجب دارا بودن ویژگی E می‌شود.

دینامیک نخواستگی

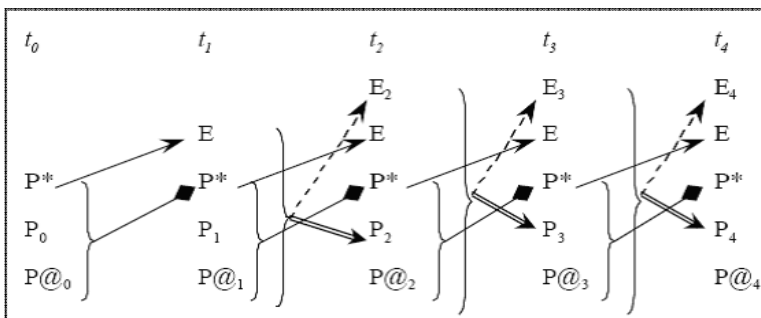
اکانو و ونگ در بخش چهارم مقاله خود، مدل دینامیکی نخواستگی را برای تبیین نحوه تأثیر علی ویژگی‌های نخواستہ مطرح می‌کنند (O'Connor & Wong, 2005, pp. 14-15). با توجه به شکل زیر، فرض کنید که سیستم S دارای آرایش فیزیکی P* در زمان t0 باشد. این آرایش فیزیکی به ظهور ویژگی نخواستہ E در زمان t1 می‌انجامد. در عین حال، P* در طول زمان تداوم می‌یابد. بخش متغیر آرایش فیزیکی سیستم را در زمان t0 P0 می‌نامیم. P@0 نیز مجموع شرایط فیزیکی محیطی حاکم بر سیستم است که در طول زمان تغییر می‌کند. علامت □ را به عنوان نماد علیت با کفایت حداقلی معرفی می‌کنیم. در این صورت می‌توان نوشت:

$$P^* \text{ at } t_0 \text{ E at } t_1 \square\square\square$$

و

$$P^* + P_0 + P@_0 \text{ at } t_0 \text{ P}^* + P_1 \text{ at } t_1 \square\square\square$$

حال، E در زمان t1 در تعیین وضعیت فیزیکی سیستم در لحظه بعد، یعنی P2 و نیز ویژگی نخواستہ جدید E2 دخالت دارد. در عین حال که آرایش فیزیکی سیستم نیز در تداوم E و ظهور E2 تأثیر علی دارد. این وضعیت دینامیک را می‌توان در شکل زیر نشان داد:



تصویر ۱: مدل دینامیکی نخواستگی (برگرفته از O'Connor & Wong, 2005)

در این شکل، نمادها به ترتیب زیر تعبیر می‌شوند:

- علیت رو به بالا به سمت حالت نوحاسته E.
- علیت رو به بالا به سمت حالات فرانوخواسته E_n .
- علیت مبقیه آرایش P^* به عنوان نگاهدارنده حالت نوحاستگی.
- علیت افقی شامل علیت رو به پایین.

آگاهی پدیداری از حرکت سیب را می‌توان به عنوان مثالی از دینامیک نوحاستگی دانست. فرض کنید که ویژگی E را به صورت ویژگی تمایلی داشتن آگاهی بصری معرفی کنیم. علت فیزیکی P^* شامل وضعیت عصبی در مغز و حرکت سیب به عنوان علت فیزیکی P_0 در زمان t_0 موجب شکل‌گیری ویژگی تمایلی آگاهی بصری در زمان t_1 می‌شود. به عبارت دیگر، رابطه ضروری‌سازی‌ای به صورت $N(\{P@0, P_0, P^*\}, E)$ وجود دارد. ویژگی نوحاسته E به همراه بقای P^* و حرکت سیب موجب بروز آگاهی بصری در لحظه t_2 و حرکت فیزیکی بدنی می‌شود. علاوه بر این، با تداوم حرکت سیب و حالت آگاهانه، ویژگی‌های ذهنی نوحاسته و همین‌طور ویژگی‌های فیزیکی بدنی ناشی از آگاهی از سیب در حال حرکت تداوم پیدا می‌کنند. بنابراین، حالات E_2 تا E_4 حالات آگاهانه بصری در زمان‌های بعدی هستند. نکته مهم در این جا این است که در میان ویژگی‌های ضروری‌ساز ویژگی‌های E_2 تا E_4 ، ویژگی‌های نوحاسته وجود دارند. برای نمونه، رابطه ضروری‌سازی در مورد ویژگی E_2 بدین شکل است: $N(\{P@1, P_1, P^*, E\}, E_2)$. به همین دلیل اکاثر و ونگ این ویژگی‌ها را به عنوان نوع خاصی از ویژگی‌های نوحاسته متمایز کرده و آنها را ویژگی‌های فرانوخواسته می‌خوانند (ibid., p.15).

طبق مدل دینامیکی، ویژگی‌های نوحاسته بر ویژگی‌های فیزیکی مبتنی نیستند، بلکه معلول آنها هستند. بنابراین، مدل دینامیکی ابتدای قوی را نقض می‌کند؛ چون برای نمونه، E به مجموعه P, P_0 و $P@0$ وابسته است، اما در زمان t_0 این مجموعه فیزیکی وجود دارند، بدون آن که E وجود داشته باشد. بدین ترتیب E بر این مجموعه مبتنی نیست. این مثال تمایز تلقی هم‌زمان و در زمان از نوحاسته‌گرایی به خوبی نشان می‌دهد.

همچنین طبق مدل دینامیکی ویژگی‌های نوحاسته دارای تأثیر علی برای شرایط سطح فیزیکی و نوحاسته هستند. بنابراین، ویژگی‌های نوحاسته در این مدل شبه‌پدیدار نخواهند بود. اگرچه همچنان که در شکل نیز دیده می‌شود، در نهایت، تمامی رویدادها به وضعیت زمان t_0





بازمی‌گردند که در آن تنها ویژگی‌های فیزیکی توانایی علی دارند، اما این به این معنا نیست که ویژگی‌های نوحاسته شبه‌پدیدار هستند.

مسئله مهم در این جا این است که آیا مدل دینامیکی با دو راهی برهان علیت روبه پایین مواجه می‌شود یا خیر. از آنجا که ویژگی‌های نوحاسته معلول ویژگی‌های سطح پایه دانسته شده‌اند، برخلاف دیدگاه ابتدایی عضوی از زنجیره علی هستند. بنابراین، تأثیر علی آنها بر معلول‌های نوحاسته و فیزیکی در زمان‌های بعدی به تعیین چندگانه نمی‌انجامد. افزون بر این، گرچه توانایی‌های علی ویژگی‌های نوحاسته به توانایی‌های ویژگی‌های فیزیکی سطح پایه وابسته‌اند، اما در عین حال این وضعیت سبب نمی‌شود که ویژگی‌های فیزیکی بتوانند مستقل از فعالیت علی ویژگی‌های نوحاسته تمامی معلول‌های بعدی را در طول زمان متعین کنند (ibid, pp. 19-21).

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که مدل دینامیکی از طریق ارائه یک تصویر متفاوت نسبت به تصویر ابتدایی از پیدایش و تأثیر علی ویژگی‌های نوحاسته، پاسخ قابل توجهی به برهان علیت رو به پایین ارائه می‌کند. با این حال، کیم یا دیگر منتقدان نوحاسته‌گرایی تاکنون پاسخی به این پیشنهاد ارائه نکرده‌اند. گرچه کیم در پاورقی مقاله «نوحاستگی: ایده‌ها و مفاهیم کلیدی» به مقاله اکائر و ونگ و همین‌طور کارهای هامفریز و برخی دیگر اشاره می‌کند، اما مستقیماً به نقد و بررسی دیدگاه‌های آنها نمی‌پردازد (Kim, 2006b, p. 557).

انتقادات به دیدگاه علی

پیش از آن که به انتقادات اختصاصی نسبت به دیدگاه علی اشاره کنیم، مناسب است که تصویری عمومی از انتقادات مطرح شده نسبت به نظریه نوحاسته‌گرایی به دست دهیم. سه راهبرد عمومی در انتقاد از نظریه نوحاسته‌گرایی وجود دارد. دسته‌ای از انتقادات، اشکالاتی را در مورد ساختار درونی نظریه نوحاستگی مطرح می‌کنند؛ مانند انتقاد نسبت به ضعف مفهومی نوحاستگی و دوری بودن تشخیص ویژگی‌های نوحاسته. گروه دیگری از انتقادات نشان می‌دهند که نظریه نوحاستگی با برخی دیگر از آموزه‌های فلسفی مانند حداقل‌گرایی وجودشناختی و بسته بودن عالم فیزیکی ناسازگار است. گروه سوم انتقادات پیش‌فرض مشترک تحویل‌گرایان و نوحاسته‌گرایان، یعنی دیدگاه سلسله‌مراتبی به ویژگی‌ها را نفی می‌کنند و نظریه‌های جایگزینی را برای تبیین ویژگی‌های سیستمی معرفی می‌کنند (نک: خوشنویس، ۱۳۸۷، بخش ۱، ص ۶).

همان طور که ذکر شد، دیدگاه علی تاکنون به طور جدی و گسترده بررسی و نقد نشده است. در این جا دو اشکالی را که نگارنده مطرح کرده و با اکائر و ونگ در میان گذارده است، مرور می کنیم. اولین نکته این است که اکائر و ونگ معتقدند که ویژگی های نوحاسته بنیانی و در عین حال معلول هستند. همچنان که پیشتر ذکر شد، یک ویژگی بنیانی است اگر تحقق آن حتی به طور جزئی از تحقق ویژگی های کل یا اجزا ترکیب نشده باشد. اما به نظر می رسد که خصلت معلول بودن با خصلت بنیانی بودن قابل جمع نیست. بدین معنا که تحقق یک ویژگی معلول به نحوی مرکب از تحقق ویژگی های علت آن است که در بحث نوحاستگی ویژگی های سطح پایه هستند. بدین ترتیب یک ویژگی معلول یک ویژگی بنیانی نخواهد بود. اکائر و ونگ (مکاتبه شخصی) مستقلاً به این انتقاد پاسخ دادند. می توان پاسخ ایشان را بدین شکل تقریر کرد که به نظر آنها مقصود از بنیانی نبودن در این جا عدم ابتدای جزء و کل یا ابتدای میریولوژیکال است و این عدم ابتدا با معلول بودن ویژگی های نوحاسته منافاتی ندارد. این پاسخ، قانع کننده به نظر می رسد.

۴۹



نقد

نسخه علی نوحاسته گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی

انتقاد دوم که مهم تر است، این است که بسیاری از طرفداران نوحاسته گرایی برای دفاع از شاخصه تحویل ناپذیری آگاهی کیفی به آزمایش فکری مغز چینی بلاک متوسل می شوند. اما آنچه در دیدگاه علی اکائر و ونگ مطرح شده است، میان ویژگی های مغزی B_1 تا B_n و رابطه R میان آنها و ویژگی آگاهی کیفی PC رابطه ضروری سازی ای به صورت $N(\{B_1, \dots, R\}, PC)$ وجود دارد. حال، وضعیتی را در نظر بگیریم که مغز چینی در حال کار است. در این صورت، ویژگی های C_1 تا C_n و رابطه R' میان آنها برقرار است. طبق آزمایش فکری، این حالت از حیث توانایی های علی خود کاملاً مشابه با حالت مغزی است. به عبارت دیگر، حالت مغز چینی تحقق دیگری از توانایی های علی خود کاملاً مشابه با حالت مغزی است. بنابراین، به نظر می رسد که می توان نتیجه گرفت که رابطه ضروری سازی ای به شکل $N(\{C_1, \dots, C_n, R'\}; PC)$ نیز وجود دارد. اگر چنین باشد، باید نتیجه بگیریم که مغز چینی نیز دارای ویژگی نوحاسته آگاهی کیفی است و در این صورت، آزمایش فکری دیگر نتیجه مطلوب غیر تحویل گرایان را نخواهد داشت. اکائر پاسخی به این انتقاد نداد، اما ونگ (در مکاتبه شخصی) چنین پاسخ داد که وی و اکائر تلقی کارکردی از آگاهی را نپذیرفته اند و از این رو، انتقاد را کارا نمی یابد. اما به نظر می رسد که پاسخ وی قانع کننده نیست.



با این حال، انتقاد مذکور ایده اصلی دیدگاه علی اکابر و ونگ را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه نشان می‌دهد که با اخذ دیدگاه علی دیگر نمی‌توان به استدلال‌هایی از طریق تصورپذیری که در جهان‌هایی که به لحاظ قانونی نیز مشابه جهان فعلی باشند، قابل صورت‌بندی و مطرح شدن هستند، توسل جست؛ چرا که طبق دیدگاه آرمسترانگ-تولی، توانایی‌های علی در این جهان‌ها تمیژناپذیراند. در نتیجه، برای دفاع از تحویل‌ناپذیری آگاهی کیفی باید به آزمایش‌هایی که به جهان‌هایی که به لحاظ قانونی شبیه ما نیستند، متوسل می‌شوند، مانند آزمایش فکری زامبی‌ها و همین‌طور طیف معکوس اتکا کرد و همچنان که پیشتر اشاره شد، در مورد این آزمایش‌های فکری چالش‌های قابل توجهی وجود دارد.

جمع‌بندی

با توجه به مباحث مطرح شده دیدگاه علی را به‌عنوان مدل مناسبی برای تبیین نحوه پیدایش و تأثیر علی ویژگی‌های نخواست‌ه اتخاذ می‌کنیم. بدین ترتیب تعریف ویژگی‌های نخواست‌ه را می‌توان به صورت زیر تکمیل نمود:

ویژگی E متعلق به سطح H نسبت به ویژگی‌های B1 تا Bn متعلق به سطح L نخواست‌ه است،

اگر و تنها اگر:

سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و درعین حال معلول ویژگی‌های B1 تا Bn باشد و از طریق قرار گرفتن در زنجیره علی که از سطح پایه آغاز می‌شود، در روابط علی هم‌سطح، رو به پایین و رو به بالا قرار بگیرد.

خاتمه

از میان سه نسخه‌ای که از نخواست‌ه‌گرایی مورد اشاره قرار دادیم، نسخه ابتدایی را به علت عدم انسجام درونی و نسخه امتزاجی را به‌واسطه ضعف آن در مورد تبیین تحقق ویژگی‌های ذهنی و از جمله ویژگی آگاهی کنار گذاریم و دیدیم که دیدگاه علی به‌رغم انتقاداتی که نسبت به آن مطرح است، از انسجام درونی برخوردار است. با توجه به بررسی‌هایی که درباره ویژگی آگاهی کیفی انجام دادیم، دیدیم که این ویژگی آگاهی کیفی تمامی شاخصه‌های ذکر شده برای ویژگی‌های نخواست‌ه را داراست. بنابراین می‌توانیم آگاهی کیفی را یک ویژگی نخواست‌ه

وجودشناختی به حساب آوریم. بدین ترتیب که ویژگی آگاهی کیفی متعلق به سطح ذهنی نسبت به ویژگی‌های B1 تا Bn متعلق به سطح عصب‌شناختی نوحاسته است، چون یک ویژگی سیستمی، بدیع، دارای توانایی‌های علی بدیع، به لحاظ کارکردی تحویل‌ناپذیر و در عین حال معلول ویژگی‌های B1 تا Bn است. در این عبارت، ویژگی‌های B1 تا Bn بسته به این که نوع ویژگی آگاهی کیفی چه باشد (برای نمونه، آگاهی بصری، چشایی یا غیره)، تغییر می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

1. Emergence

در این مقاله، واژه emergence و مشتقات آن را در حالت اسمی به «نوحاستگی» و مشتقاتش و در حالت فعلی به «ظهور کردن» و مشتقات آن ترجمه شده است.

2. emergentism
3. special sciences
4. reductionism
5. bridge laws reduction
6. identity reduction
7. functional reduction
8. ontological reductionism
9. epistemological emergentism
10. ontological emergentism
11. creature
12. sentience
13. wakefulness
14. self-consciousness
15. qualitative
16. transitive
17. what it is like
18. access
19. narrative
20. reflexive
21. monitoring
22. level
23. hierarchical
24. systemic
25. novel
26. resultant
27. generic
28. causal power
29. epiphenomenal
30. alexander dictum
31. unpredictable
32. inexplicable
33. irreducible
34. inductive prediction
35. a posteriori

۵۱



نظر

نسخه علی نوحاسته‌گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی

- 36. a priori
- 37. functional analysis
- 38. expalnatory gap
- 39. Troubles With Functionalism
- 40. dependency
- 41. determination
- 42. mechanists
- 43. vitalists
- 44. entelechy

۴۵. برخی نوحاسته‌گرایان مانند اکانر و جیکوب (O'Connor & Jacob, 2003) و هسکر (Hasker, 1999) از نوحاسته‌گرایی هویت فردی (individuals) یا نوحاسته‌گرایی جوهری (substance emergentism) دفاع می‌کنند، اما در دیگر آثار نوحاسته‌گرایان، نوحاستگی به ویژگی‌ها یا قوانین نسبت داده می‌شود. در این نوشته به نوحاسته‌گرایی افراد یا نوحاسته‌گرایی جوهری نمی‌پردازیم.

- 46. synchronic
- 47. diachronic
- 48. supervenience
- 49. causation
- 50. fusion & defusion
- 51. supervenience
- 52. downward causation
- 53. overdetermination
- 54. fusion & decomposition
- 55. nonstructurality
- 56. basic
- 57. necessitarian view
- 58. necessitation
- 59. super-emergent



کتابنامه

1. خوشنویس، یاسر، (۱۳۸۷) تحلیل نظریه نوحاسته‌گرایی وجودشناختی و کاربرد آن در مسئله ذهن و بدن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف.
2. Armstrong, D., M., (1983) *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press.
3. Block, N., (1978) "Troubles With Functionalism", reprinted in Block, N. (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, pp. 268-305, Harward University Press, 2006.
4. Chalmers, D. J., (1996) *Conscious Mind, in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
5. Clayton P., (2006) "Conceptual Foundations of Emergence Theory", in Clayton P. & Davies P. (eds.), *The Re-Emergence of Emergence, The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, pp. 1-31, Oxford University Press.
6. Hasker, W., (1999) *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press. http://php.indiana.edu/~toconnor/philosophical_essays.html.
7. Humphreys, P., (1997a) "Emergence, Not Supervenience", *Philosophy of Science*, vol. 64, pp. S337-S345.
8. _____, (1997b) "How Properties Emerge?", *Philosophy of Science*, vol. 64, pp. 1-17.
9. _____, (2006) "Emergence", in *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Borchert D., New York: Macmillan, online edition: <http://www.people.virginia.edu/~pwh2a/>.
10. Jackson, F., (1982) "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-36, online edition: philosophy2.ucsd.edu/~rarneson/Courses/FrankJacksonphil1.pdf.
11. Kim, J., (1992) "Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism" in Beckermann, A., Flohr, H. and Kim, J., *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, pp. 49-93, Berlin: de Gruyter.
12. _____, (1999) "Making Sense of Emergence", *philosophical Studies*, vol. 95, pp. 3-36.
13. _____, (2003) "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction", in

۵۲



نظیر

نسخه‌های علی نوحاسته‌گرایی در مورد ویژگی آگاهی کیفی

- Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
14. _____, (2006b) "Emergence: Core ideas and issues", *Synthese*, vol. 151, pp. 547-559.
 15. _____, (2007) "The Causal Efficacy of Consciousness", in Velman, M. and Shneider, S., pp. 406-417.
 16. Kripke, A.S., (1986) [1972], *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford.
 17. Lowe, E. J., (2000) "Causal Closure Principle and Emergentism", *Journal of Philosophy*, vol. 75, pp. 571-585.
 18. Nagel, T., (1974) "What is Like to Be a Bat", reprinted in Block, N. (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, pp. 159-168, Harward University Press, 2006.
 19. O'Connor, T., (1994) "Emergent Properties", *American Philosophical Quarterly*, vol. 31, pp. 99-104.
 20. O'Connor, T. & Jacobs, J., (2003) "Emergent Individuals", *Philosophical Quarterly*, Online Edition: http://php.indiana.edu/~toconnor/philosophical_essays.html.
 21. O'Connor, T. & Wong H.Y., (2005), "The Metaphysics of Emergence", Online Edition:
 22. _____, (2006) "Emergent Properties" in Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online Edition: http://php.indiana.edu/~toconnor/philosophical_essays.html.
 23. Shoemaker S., (1980) "Causality and Properties", in *Causality, Identity and Mind*, pp. 206-233, Oxford University Press.
 24. Silberstein, M. and McGeever, J., (2002) "The Search for Ontological Emergence", *Philosophical Quarterly*, vol. 49, No. 195, pp. 182-200.
 25. Stephan, A., (1999) "Varieties of Emergence", *Evolution and Cognition*, Vol. 5, No. 1, pp. 50-59.
 26. Van Gulick, (2005) "Consciousness", in Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.
 27. Velman, M. and Shneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell Publishing.
 28. Wong, H.Y., (2006) "Emergents from Fusion", *Philosophy of Science*, vol. 73, pp. 345-367.



علیت ذهنی

مهدی ذاکری*

چکیده

مسئله علیت ذهنی - دست کم از زمان دکارت - از مهم ترین مسائل فلسفه ذهن بوده است. فیلسوفان دکارتی از آن جا که تعامل علی نفس و بدن را مشکل ساز می دانستند، هر یک به شیوه ای رابطه علی مستقیم میان نفس و بدن را کنار گذاشتند. با این حال، این مسئله با کنار گذاشتن نفس مجرد دکارتی در دوره معاصر نیز حل نشده است و همچنان از مهم ترین مسائل است. اگر مسئله ذهن و بدن را اساسی ترین مسئله در فلسفه ذهن معاصر به حساب آوریم، دست کم یک صورت مسئله ذهن و بدن مسئله علیت ذهنی است. اگر در نظر دکارت تفاوت دو جوهر نفس و بدن مانعی بر سر راه تعامل علی این دو به حساب می آمد، با اصالت دادن به امور فیزیکی نیز مسئله صورت دیگری پیدا می کند: ذهن چگونه می تواند نیروهای علی اش را در جهانی که اساساً فیزیکی است، اعمال کند؟ فیلسوفان بر اساس دیدگاه های متفاوتشان درباره علیت و نیز چستی ذهن، راه حل های متفاوتی برای مسئله علیت ذهنی مطرح کرده اند، که به بخشی از این مسائل در این مقاله پرداخته می شود.

کلیدواژه ها

علیت ذهنی، دو گانه انگاری، اصالت تعامل، فیزیکالیسم، طرد علی، برون گرایی، بسته بودن فیزیک.

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم) zaker@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۶/۲۲

۵۵



فهرست

علیت ذهنی

• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



مقدمه

«هنگام بالارفتن از کوه، ناگهان سنگی به پایم برخورد می‌کند؛ درد شدیدی احساس می‌کنم؛ درد چنان شدید است که فکر می‌کنم پایم شکسته است. همراهانم را صدا می‌کنم تا به کمک آنها برگردم». آنچه این جملات از آن حکایت می‌کنند شامل سلسله‌ای از رویدادهاست که با یکدیگر انواع گوناگونی از رابطه علی دارند: برخورد سنگ به پایم علت احساس درد است (علیت فیزیکی به ذهنی)؛ احساس درد این باور را پدید می‌آورد که پایم شکسته است (علیت ذهنی-ذهنی)؛ و این باور به ضمیمه میل به درمان، سبب می‌شود همراهانم را صدا کنم تا به کمک آنها برگردم (علیت ذهنی-فیزیکی). علیت ذهنی شامل هر سه مورد می‌شود؛ زیرا در هر سه مورد یک طرف رابطه علی امری ذهنی است. با این توصیف به آسانی می‌توان ادعا کرد که در زندگی روزمره با موارد بسیاری از علیت ذهنی روبه‌رو هستیم و هر تبیینی درباره ذهن باید به این واقعیت توجه کند.

مسئله علیت ذهنی ابتدا برای دکارت مطرح شد. مسئله در اصل این بود که چگونه یک جوهر ذهنی مجرد می‌تواند با جوهری مادی، یعنی بدن کنش و واکنش داشته باشد. در واقع تفاوت این دو نوع جوهر به حدی است که پذیرفتن وقوع رابطه علی میان آنها را مشکل می‌سازد. در دوران معاصر بیشتر فیلسوفان، ذهن را جوهری مجرد نمی‌دانند، ولی مسئله علیت ذهنی همچنان باقی است؛ زیرا همان مسئله درباره هر امر ذهنی - جوهر باشد یا نه - مطرح می‌شود: امور ذهنی چگونه می‌توانند با بدن رابطه علی داشته باشند؟

اگر مسئله ذهن و بدن را مهم‌ترین مسئله در فلسفه ذهن به شمار آوریم، دست کم یک صورت مسئله ذهن و بدن مسئله علیت ذهنی است. در واقع، مسئله ذهن و بدن مسئله واحدی نیست، بلکه دسته‌ای از مسائل به هم پیوسته درباره رابطه میان ذهن و ماده است که یکی از آنها مسئله علیت است. برای فیزیکالیست‌های معاصر دو مسئله است که مسئله ذهن و بدن را واقعاً به معنایی لجوج و شاید در نهایت غیرقابل حل تبدیل می‌کند. این دو مسئله عبارتند از علیت ذهنی و آگاهی. مسئله علیت ذهنی این است که ذهن چگونه می‌تواند نیروهای علی‌اش را در جهانی که اساساً فیزیکی است اعمال کند؟ (see Kim, 2005, 7).

اهمیت مسئله

مسئله علیت ذهنی از آن‌رو مهم است که اولاً، عاملیت انسان و در نتیجه عمل اخلاقی مستلزم این



است که حالات ذهنی تأثیری در جهان فیزیکی داشته باشند. در عمل عمدی، باور و میل یا قصد شخص باید به نحوی در اعضایش حرکت پدید بیاورد تا شخص بتواند بدین وسیله در اشیای اطرافش دخل و تصرف کند و مثلاً تغذیه کند یا چیزی بسازد. روشن است که امکان روان‌شناسی به عنوان علمی که می‌تواند تبیین‌های مبتنی بر قانون، از رفتار انسان ارائه کند به واقعیت داشتن علّیت ذهنی وابسته است: پدیده‌های ذهنی باید عضوی از سلسله‌های علّی منتهی به رفتار فیزیکی باشند. علمی که در تبیین‌هایش به پدیده‌های ذهنی متوسل می‌شود باید تأثیر علّی آنها را پذیرفته باشد.

ثانیاً، لازمه امکان معرفت انسان این است که علّیت ذهنی واقعیت داشته باشد. احساس که دریچه‌ای برای ارتباط با جهان فیزیکی است، مستلزم این است که اشیاء و رویدادهای اطراف ما در ما تجربه حسی پدید بیاورند. از سوی دیگر، ما از طریق استدلال باور و معرفت جدیدی از باورها و معرفت‌های قبلی مان به دست می‌آوریم و در استدلال باور قبلی باور جدید را پدید می‌آورد.

در این نوشته، پس از بررسی مشکلاتی که مسئله علّیت ذهنی برای دوگانه‌انگاری پدید می‌آورد به فیزیکالیسم خواهیم پرداخت.

۱. دوگانه‌انگاری و علّیت ذهنی

دکارت، ذهن و بدن را دو جوهر کاملاً متفاوت می‌دانست که یکی متفکر است بدون این که امتداد داشته باشد و دیگری دارای امتداد است، بی‌آن که تفکر داشته باشد. با این حال، به تعامل علّی میان ذهن و بدن معتقد بود، نظریه‌ای که از آن به «اصالت تعامل» تعبیر می‌شود. دکارت می‌نویسد:

هر کسی احساس می‌کند که شخص واحدی است که هم بدن دارد و هم تفکر و این دو طبیعتاً چنان به یک‌دیگر مرتبطند که تفکر می‌تواند بدن را حرکت دهد و اموری را که برای آن رخ می‌دهد احساس کند (Cottingham, 1991, 228).

اغلب مخالفان دوگانه‌انگاری تفاوت شدید دو جوهر ذهن و بدن را مانع رابطه علّی میان آنها می‌دانند. کنی می‌نویسد:

بنابر اصول دکارتی درک این مطلب دشوار است که چگونه یک جوهر متفکر غیرممتد می‌تواند علت حرکت در یک جوهر غیرمتفکر ممتد باشد و مشکل بتوان





فهمید که چگونه یک جوهر غیرمتفکر ممتد می‌تواند در یک جوهر متفکر غیرممتد احساساتی را به وجود آورد. به نظر می‌رسد ویژگی‌های این دو نوع جوهر آنها را در آن‌چنان مقولات متفاوتی قرار می‌دهد که برای آنها غیرممکن می‌شود تا با هم تعامل داشته باشند (Kenny, 1968, pp. 223-224).

چرچلند می‌نویسد:

یک مسئله لاینحل که دو گانه‌انگاری جوهری با آن مواجه است به ماهیت تعامل میان دو نوع اساساً متفاوت از جوهر مربوط می‌شود. نفس علی‌الظاهر واجد هیچ یک از ویژگی‌های ماده نیست و به لحاظ مکانی امتداد نمی‌یابد و پرسشی در این رابطه مطرح می‌شود که چگونه و در کجا این دو جوهر با هم تعامل دارند (Churchland, 1986, p. 318).

اما صرف گفتن این که این دو جوهر بسیار با یک‌دیگر متفاوتند نمی‌تواند استدلالی علیه اصالت تعامل باشد (see Jehle, 2006). مخالفان دو گانه‌انگاری سه مشکل یا سه روایت از مشکل اصالت تعامل ارائه کرده‌اند. این اشکالات در واقع تبیین‌هایی هستند از این که چرا تفاوت میان دو جوهر نفس و بدن مانع تعامل علی میان آنها می‌شود.

۱.۱. مشکل لزوم تماس

اشکال لزوم تماس این است که در موارد علیت که با آن آشنا هستیم معمولاً علت در تماس با معلول است و از این طریق بر آن اثر می‌گذارد، اما نفسی که امتداد مکانی ندارد چگونه می‌تواند با بدن که دارای امتداد مکانی است، تماس داشته باشد. البته، همین اشکال را معاصران دکارت مطرح کرده بودند. الیزابت، شاهزاده بانوی بوهیمیا، در نامه‌ای به دکارت می‌نویسد:

نفس انسان که صرفاً جوهری آگاه است برای انجام اعمال ارادی چگونه می‌تواند به حرکت روح‌های بخاری در بدن تعیین ببخشد. زیرا تعیین حرکت همیشه از حرکت دادن جسم متحرک ناشی می‌شود و به تکانه‌ای بستگی دارد که از محرک دریافت می‌کند و نیز به طبیعت و شکل سطح شیء محرک بستگی دارد. اکنون دو شرط نخست مستلزم تماس است و شرط سوم مستلزم این است که شیء محرک ممتد باشد؛ اما شما موکداً امتداد را از مفهوم‌تان از نفس حذف کردید و تماس به نظر من با مجرد بودن یک شیء ناسازگار است (Anscombe, 1954, p. 274).

(275)

الیزابت در این عبارت دیدگاه رایج مکانیکی دربارهٔ علیّت اجسام را بیان می‌کند. علیّت اجسام مستلزم این است که علت جسم را حرکت دهد و حرکت دادن مستلزم تماس میان علت و معلول است؛ از آن‌جا که نفس مجرد است، نمی‌تواند در تماس با بدن باشد و در نتیجه نفس مجرد نمی‌تواند بدن را حرکت دهد و بنابراین نمی‌تواند کنش و واکنش علی با بدن داشته باشد.

اشکال الیزابت مبتنی بر تصویری مکانیکی از علیّت است و چه بسا کسی پاسخ دهد که چنین تصویری اکنون رایج نیست. اما باید گفت که این اشکال بر نظریه‌ای دربارهٔ علیّت مبتنی است که بر اساس آن، «هر رابطهٔ علی مستلزم ارتباطی است که رابطهٔ علی از طریق آن جریان پیدا می‌کند». اشکال این است که در جایی که معلول یک حرکت بدنی است، ارتباطی که لازمهٔ این نظریه است تماسی مکانی است. در هر حال دکارت باید به این پرسش پاسخ دهد که اگر میان ذهن و بدن تماسی نیست، علیّت از چه طریقی جریان پیدا می‌کند؟

گاسندی نیز در پنجمین اعتراض، اشکال مشابهی را مطرح می‌کند: «چگونه ممکن است اثری متوجه چیزی شود، یا حرکتی در چیزی پدید آید، بدون این که تماس متقابل میان آنچه حرکت می‌دهد و آنچه حرکت می‌کند باشد؟ و چگونه ممکن است بدون جسم تماسی صورت بگیرد...؟» (Cottingham, 1991, p. 236) (دکارت، ۱۳۸۴، ۴۲۵)

یک پاسخ (Ehring, 1997) این است که علیّت، امری انتقالی است و بقای چیزی که از علت به معلول منتقل می‌شود ارتباط لازم میان علت و معلول را فراهم می‌کند. اگر چیزی از نفس به بدن منتقل شود ارتباط فراهم می‌شود. خود دکارت نیز در «تأمل سوم» اعلام می‌کند ممکن نیست که چیزی از علت فاعلی در معلول نباشد. در این صورت مسئله این است که با وجود تفاوت شدید نفس و بدن، چه چیزی ممکن است از نفس به بدن منتقل شود.

تنها راه حل این است که لزوم تماس در علیّت را انکار کنیم چنان‌که بر اساس تعریف هیوم از علیّت این تماس برای علیّت لازم نیست. به تعبیر هیوم «ما می‌توانیم علت را به شیئی تعریف کنیم که در پی آن شیء دیگری می‌آید، در جایی که در پی تمام اشیای مشابه شیء نخست اشیایی مشابه شیء دوم می‌آید» (Hume, 1975, p. 76). روشن است که بر اساس چنین تعریفی از علیّت، تماس نه جزء تعریف علیّت است و نه لازمه آن است. حتی اگر این تعریف از علیّت را به شرطی‌های خلاف واقع تعبیر کنیم، باز ملازمه‌ای میان علیّت و تماس وجود ندارد. بر همین اساس، فاستر این اشکال را دارای پیش‌فرضی غیر ضروری می‌داند. پیش‌فرض این





اشکال این است که علیّت مشروط به شرایطی است که در دنیای فیزیکی همراه دارد. علیّت در دنیای فیزیکی همراه اتصال بی واسطه یا باواسطه است. نتیجه این است که علیّت از طریق اتصال مکانی عمل می‌کند و مکانیسم علیّت اتصال مکانی است. اگر مشکل این باشد، پاسخ دو گانه‌انگار روشن است: درست است که علیّت فیزیکی همیشه این گونه است، اما می‌توان تصور کرد که گاهی این گونه نباشد. در واقع هم علیّت همیشه این گونه نیست و موارد خلاف آن هم رخ می‌دهد: مواردی که تناظر دائمی میان وقوع نوعی رویداد و وقوع بلافاصله نوعی دیگر از رویداد است که اتصال بی واسطه و حتی باواسطه ندارند. زمانی دربارهٔ جاذبه تصور می‌شد که زمین بدون تماس با اشیاء بر آنها نیرویی وارد می‌کند و آنها را جذب می‌کند. دست کم این نشان می‌دهد که علیّت از راه دور و در نتیجه علیّت روانی-فیزیکی به لحاظ عدم اتصال مکانی مشکل مفهومی ندارد (Foster, 1991, pp. 159-160).

۲.۱. مشکل جفت شدن

مشکل دیگر، مشکل جفت شدن است. (Kim, 1973; 2005, ch. 3; Kim, 2001; Foster, 1991, ch. 6). فرض کنید دو نفس دکارتی «الف» و «ب» و یک بدن فیزیکی «ف» وجود داشته باشند. همچنین، فرض کنید که «الف» و «ب» همزمان عمل ذهنی مشابهی را در لحظه «ز» انجام می‌دهند و از میان این دو عمل تنها عمل ذهنی نفس «الف» موجب تغییری در «ف» در لحظه «ز» می‌شود و عمل ذهنی «ب» تأثیری بر «ف» ندارد. سؤال این است که چه نوع رابطه‌ای میان «الف» و «ف» برقرار است که میان «ب» و «ف» برقرار نیست و موجب تأثیر علی «الف» بر «ف» می‌شود. یا کدام سلسله علی «الف» و «ف» را جفت می‌کند. این رابطه یا سلسله نمی‌تواند چیزی مکان‌مند باشد. پس چیست؟ نمی‌دانیم. اما بدون پی‌بردن به چنین امری، پذیرفتن تعامل علی نفس با بدن نامعقول است (Kim, 2001).

اگر نفس نیز مانند بدن در مکان بود، موقعیت‌های مکانی مناسب آنها می‌توانست واسطه مناسبی برای جفت شدن علی باشد، مثلاً نفس خاصی درون بدن خاصی قرار می‌گرفت یا در آن ساکن می‌شد. اما اگر نفس مجرد باشد موقعیت مکانی ندارد تا سبب جفت شدن شود. از آن جا که «الف» و «ب» بنا به فرض به لحاظ کیفی یکسان‌اند، ویژگی درونی متفاوت دیگری وجود ندارد تا به آن متوسل شویم.

ژل (Jehle, 2006) به این استدلال دو پاسخ داده است. در پاسخ نخست، او ابتدا بهترین تقریری

را که از این استدلال می‌توانیم ارائه کنیم مطرح می‌کند:

(۱) اگر نمی‌دانیم که چگونه نفوس و ابدان در علیّت جفت می‌شوند یا چگونه سلسله‌های علیّی میان آنها می‌توانند وجود داشته باشند، آن‌گاه معقول نیست باور داشته باشیم که تعامل میان نفوس و ابدان وجود دارد.

(۲) ما نمی‌دانیم نفوس و ابدان چگونه در علیّت جفت می‌شوند یا چگونه سلسله‌های علیّی میان آنها می‌توانند وجود داشته باشند.

(۳) بنابراین، معقول نیست باور داشته باشیم که تعامل علیّی میان نفوس و ابدان وجود دارد. اما (۱) مبتنی بر فرض نادرستی است. آن فرض این است که (ف) اگر ما به چگونگی معرفت نداشته باشیم، آن‌گاه معقول نیست باور داشته باشیم که Φ لازمه این فرض این است که:

(ل، ۱) اگر ما معرفت نداشته باشیم که چگونه «الف» علت «ب» است (به‌خصوص اگر «الف» و «ب» ماهیت‌های متفاوتی داشته باشند)، آن‌گاه در باور به این که «الف» علت «ب» است معقول نیستیم. در حالی که مواردی از علیّت رویداد وجود دارد که تحلیلی جامع درباره آنها نداریم، با این همه باور به این که آنها رابطه علیّی دارند همچنان معقول باقی می‌ماند. از جمله این که چگونه یک میدان مغناطیسی می‌تواند بر اشیاء مؤثر واقع شود، یا چگونه پروتون‌ها نیروی رانشی بر یکدیگر وارد می‌کنند. با وجود این، ما به نحو معقولی باور داریم که این پدیده‌ها رخ می‌دهند. به طور خاص تر از فرض (ف) نتیجه می‌شود که (ل ۲) اگر ندانیم که چگونه x با y در علیّت جفت می‌شوند یا چگونه سلسله‌های علیّی میان x و y می‌توانند وجود داشته باشند، آن‌گاه باور به این که تعاملی علیّی میان x و y وجود دارد معقول نیست.

اما این لازمه نیز با مثال‌های نقض تجربی روبه‌روست. نمونه‌هایی تجربی از علیّت وجود دارند که میان دو شیء اتفاق می‌افتند، حتی اگر ندانیم که چگونه این دو شیء در علیّت جفت می‌شوند. برای مثال، آزمایش‌هایی در سال ۱۹۹۷ انجام گرفت که نشان داد ذرات نور (فوتون‌ها) تحت شرایط خاصی به وجود می‌آیند و بعد در جهات مخالف به سوی مکان‌یاب‌هایی^۲ که در فاصله حدود ۷ مایلی هستند می‌روند. این آزمایش نشان داد که فوتون‌ها بلافاصله با هم مرتبط می‌شوند (یا به گونه‌ای با هم تعامل پیدا می‌کنند). بدین سان ما دو شیء داریم که با هم تعامل





علی دارند و با این همه، روشن نیست که چگونه جفت می‌شوند. بنابراین (۱) کاذب است و در نتیجه این استدلال علیه تعامل نفس و بدن ناقص است.

پاسخ دوم ژل حکلی است. او در این پاسخ ابتدا تحلیلی از علیت ارائه می‌کند. علیت ریشه در ویژگی‌های اشیاء دارد. گویا ویژگی‌ها توانایی‌ها یا استعداد آهایی‌اند که می‌توانند «توانایی‌های علی» را به یک شیء ببخشند. مثلاً یک بلور نمک در یک قطره آب حل می‌شود. حل شدن یک بلور نمک ظهور دو جانبۀ توانایی‌ای است که آب برای حل نمک دارد (و توانایی نمک برای حل شدن در آب). بر این اساس می‌توان پذیرفت که یک نفس به گونه‌ای است که واجد یک ویژگی واحد و منحصر به فرد است به طوری که به واسطۀ داشتن این ویژگی، به اعتبار ویژگی‌ای که تنها یک جوهر مادی دارد، می‌تواند مستقیماً با آن جوهر مادی تعامل علی داشته باشد و آن ویژگی (مربوط به جوهر مادی) نیز فقط تعامل با نفس جزئی مورد نظر را امکان می‌دهد.

اونگر نیز در پاسخی مشابه، با توسل به «نیروهای منحصر به فرد» راه حلی برای مشکل جفت شدن مطرح کرده است (Unger, 2006, pp. 242-259). معمولاً نیروها نیروی تعامل با نوع خاصی از اشیاء هستند. برای مثال، کلید، نیروی باز کردن این قفل را دارد؛ زیرا دارای نیروی باز کردن این نوع قفل (یعنی هر قفلی با ویژگی‌های درونی مشابه) است. اما نیروی منحصر به فرد نیرویی است که چیزی دارد برای اثر گذاشتن بر یا اثر پذیرفتن از چیزی خاصی. برای مثال، کلیدی را تصور کنید که نیروی باز کردن این قفل را دارد اما نیروی باز کردن هر قفل با ویژگی‌های درونی مشابه را ندارد. پیشنهاد اونگر این است که جوهر مجرد می‌تواند نیروی کنش و واکنش با بدنی خاص را داشته باشد و فاقد چنین نیرویی برای سایر بدن‌ها باشد.

اما این پاسخ با اشکالی روبه‌روست: استعدادها یا توانایی‌های علی اشیاء عام‌اند؛ آنها استعدادهایی برای واکنش به انواع خاصی از اشیاءند نه اشیائی خاص. در حالی که این پاسخ ما را ملزم می‌کند به وجود قوانین غیرعامی معتقد باشیم که نفوس خاص را با ابدان خاص پیوند می‌زنند.

۳.۱. بسته بودن (کامل بودن) بودن فیزیک

مشکل سوم اصالت تعامل بر این فرض مبتنی است که جهان فیزیکی به لحاظ علی کامل است؛ به این معنا که هر معلول فیزیکی یک علت تامه فیزیکی دارد. علم فیزیک جهان را دستگاه

بسته‌ای می‌داند که رویدادها در آن تنها انعکاس رویدادهایی در جای دیگری از همین دستگاه هستند. ما در جست و جوی علت امور فیزیکی معلول، هیچ‌گاه نیازمند توسل به امور غیر فیزیکی نیستیم. جهان فیزیکی شامل منابع کافی برای تبیین همه امور معلول خودش است و به این معنا کامل است. پس در مورد بدن‌های ما نیز، هر رفتار بدنی علت تامه فیزیکی خودش را دارد که آن هم علت تامه فیزیکی خودش را دارد و همین‌طور تا آخر. در این سلسله نیازی به امور غیر فیزیکی نیست.

فیلسوفان از کامل بودن فیزیک به بیانات مختلفی تعبیر کرده‌اند. مثلاً روایت یابلو (1992) از این قرار است که به ازای هر رویداد فیزیکی، رویداد فیزیکی دیگری وجود دارد که علت کافی آن است. او این اصل را «تعیین^۴ فیزیکی» می‌نامد. گاهی اوقات (Crane, 1992; Baker, 1993; Heil, 2003b; Kim, 2005) از این اصل به بسته بودن جهان فیزیکی تعبیر می‌کنند. از این اصل هر تعبیری که بشود، تنظیم دقیق آن محل بحث است.

۶۳



علیت ذهنی

در هر حال، آیا این اصل صادق است؟ آیا صدق این اصل مفهومی است به این معنا که جزئی از معنای فیزیکی بودن معلول این است که علتی فیزیکی دارد؟ گویا طرفداران این اصل ادعایی بیش از این دارند؛ آنها ادعا می‌کنند که در تاریخ علم تجربه‌های گوناگون مؤید این اصل است یا دست کم مورد نقضی برای آن پیدا نشده است. یا ممکن است کسی ادعا کند که کامل بودن فیزیک فرض اجتناب ناپذیر علوم طبیعی است یا لازمه فیزیکالیسم است و فیزیکالیسم شواهد مستقلى دارد (Lewis, 1966; Melnyk, 2003, p. 222). اما این اصل به تنهایی مستلزم این نیست که امور غیر فیزیکی نمی‌توانند علت امور فیزیکی باشند؛ زیرا حتی اگر هر امر فیزیکی علت تامه فیزیکی‌ای داشته باشد، ممکن است برخی از امور فیزیکی علت غیر فیزیکی نیز داشته باشند. پس برای این که اشکال کامل شود نیازمند دیگری است که عبارت است از اصل عدم تعیین مضاعف (orerdetermination).

اصل عدم تعیین مضاعف تأیید گسترده‌ای در ادبیات علیت ذهنی دارد. گفته می‌شود که فرض تعیین مضاعف معلول فیزیکی توسط علت‌های مضاعف ذهنی و فیزیکی «محال» است (Kim, 1993a, p. 281 & 354). صورت ساده‌ای از استدلالی که به نفع آن می‌توان اقامه کرد این است که هر گزاره‌ی علی صادق مستلزم یک شرطی خلاف واقع است. به تعبیر دیگر، اگر قرار باشد «الف» و «ب» علت‌های مضاعف «ج» باشند، شرطی‌های خلاف واقع زیر صادق خواهند بود:



اگر «الف» رخ نمی‌داد، «ج» رخ نمی‌داد؛ اگر «ب» رخ نمی‌داد، «ج» رخ نمی‌داد. اما این شرطی‌های خلاف واقع نمی‌توانند صادق باشند؛ زیرا اگر شرطی اول صادق باشد به این معناست که «ج» علت دیگری غیر از «الف» ندارد، در حالی که بنا بر فرض «ب» نیز علت کافی «ج» است و بنابراین بدون رخ دادن «الف» نیز «ج» رخ می‌داد. همین‌طور است شرطی دوم.

با ضمیمه کردن دو اصل کامل بودن فیزیک و عدم تعیین مضاعف مشکل تعامل سر بر می‌آورد. اگر ذهن جوهر غیرمادی‌ای باشد که رفتار را پدید می‌آورد، براساس اصل کامل بودن فیزیک این رفتار علت کافی فیزیکی نیز دارد و در نتیجه تعیین مضاعف می‌یابد که با اصل عدم تعیین مضاعف در تناقض است. دو گانه‌انگار چند راه بیشتر در پیش‌رو ندارد. یا باید شبه‌پدیده‌انگاری را بپذیرد که براساس آن امور ذهنی معلول امور فیزیکی واقع می‌شوند اما علت آنها نه، یا اصالت توازی را بپذیرد که براساس آن امور ذهنی و فیزیکی از هیچ طرف بر یک‌دیگر تأثیر علی ندارند.

البته، در دفاع از دو گانه‌انگاری پاسخی‌هایی ارائه شده است (Robb & Heil, 2009). یک پاسخ این است که اگر کامل بودن فیزیک بسیاری از تبیین‌های متعارف و علمی را زیر سؤال ببرد، این کامل بودن است که باید از آن دست کشید (Baker, 1993). از سوی دیگر، استپ (2005) شواهدی از فیزیک معاصر ارائه می‌کند دال بر این که شکاف‌های علی‌ای در جهان فیزیکی وجود دارند که امر ذهنی آنها را بر می‌کند و این با کامل بودن فیزیک منافات دارد. پاسخ دیگر انکار اصل عدم تعیین مضاعف است. برای مثال، میلز (Mills, 1996) معتقد است که تعیین دو جانبه ذهنی فیزیکی معقول‌ترین پیشنهاد است. استدلال او این است که شرطی‌های خلاف واقع زیر صادقند:

۱. اگر علت ذهنی «ذ» در غیاب علت فیزیکی «ف» رخ می‌داد، رفتار «ر» رخ می‌داد.

۲. اگر علت فیزیکی «ف» در غیاب علت ذهنی «ذ» رخ می‌داد، رفتار «ر» رخ می‌داد.

و صدق این شرطی‌های خلاف واقع، دلیل خوبی برای پذیرفتن تعیین مضاعف است.

در پایان بحث از مسئله علیت ذهنی برای دو گانه‌انگاری جوهری توجه به این نکته شایسته است که بسیاری از همفکران دکارت در دو گانه‌انگاری جوهری، پس از او علیت ذهنی را کنار گذاشتند. اصالت علت موقعی مالبرانش اساساً منکر این است که علیت ذهنی واقع می‌شود. نظریه دو وجهی اسپینوزا جایی برای تعامل علی میان ذهن و بدن باقی نمی‌گذارد. لایبنیتس با اعتقاد به هماهنگی پیشین بنیاد، به طور کلی رابطه علی میان جوهرهای جزئی را انکار می‌کند و

آن را توهم علیّت می‌داند که از همان هماهنگی میان مونا‌داها سرچشمه می‌گیرد.

۲. فیزیکیالیسم و علیّت ذهنی

صورت کلی مسئله علیّت ذهنی برای دوگانه‌انگاری جوهری این بود که با وجود تفاوت شدید نفس و بدن، این دو جوهر چگونه می‌توانند رابطه علیّی داشته باشند. بسیاری از فیلسوفان ذهن در دهه‌های اخیر منکر دوگانه‌انگاری جوهری‌اند. اما آیا با انکار دوگانه‌انگاری جوهری مسئله علیّت ذهنی نیز از میان می‌رود؟ پاسخ این سؤال به دیدگاهی بستگی دارد که هر فیزیکیالیست درباره ذهن اتخاذ می‌کند. برای فیزیکیالیست‌های تحویل‌گرا و حذف‌گرایان، دیگر مسئله علیّت ذهنی مطرح نیست؛ زیرا با انکار وجود ذهن، به عنوان جوهر یا ویژگی، جایی برای پرسش از رابطه علیّی میان ذهن و بدن باقی نمی‌ماند. برای چنین کسانی، مسئله علیّت ذهنی جای خود را به تعامل مغز و بدن می‌دهد. این تعامل نیز هرچند پیچیده و رموز است، اما مانند مشکل تعامل نفس و بدن نیست. نه مشکل فلسفی خاصی در تعامل مغز و بدن به چشم می‌خورد و نه عجیب است که رویدادی در مغز مثلاً سبب بالا رفتن دست شود (از آن‌جا که مسئله علیّت ذهنی تنها برای فیزیکیالیست‌های غیر تحویل‌گرا مطرح می‌شود، از این پس در این مقاله هرگاه فیزیکیالیسم بدون قید آورده می‌شود، منظور از آن فیزیکیالیسم غیر تحویل‌گراست).

اما دوگانه‌انگاران ویژگی‌ها و فیزیکیالیست‌های غیر تحویل‌گرا، از آن‌جا که ذهن را به عنوان ویژگی‌ای متمایز از ویژگی‌های فیزیکی یا امری غیر قابل تحویل به امور فیزیکی می‌پذیرند، هنوز با این مسئله روبه‌رو هستند که ذهن چگونه می‌تواند تغییری در جهان فیزیکی پدید آورد. به اجمال مسئله این است که اگر دو حوزه از ویژگی‌های غیر قابل تحویل ذهنی و فیزیکی وجود دارند، ویژگی‌های ذهنی یک شیء چگونه می‌توانند بر ویژگی‌های فیزیکی آن تأثیر بگذارند و از آنها اثر پذیرند؟ همان‌طور که تفاوت ذاتی دو جوهر ذهنی و فیزیکی مانعی است برای دوگانه‌انگاران جوهری بر سر راه تبیین روابط علیّی میان آنها، استقلال ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های فیزیکی نیز مانعی است برای دوگانه‌انگاران ویژگی‌ها برای تبیین علیّت ذهنی-فیزیکی. یا اگر امور ذهنی در عین حال که قابل تحویل به امور فیزیکی نیستند، به امور فیزیکی وابسته‌اند، چگونه می‌توانند مستقلاً در امور فیزیکی تأثیر بگذارند؟

نکته‌ای که از مطالب بالا تا اندازه‌ای آشکار می‌شود این است که مسئله علیّت ذهنی برای فیزیکیالیست‌های غیر تحویل‌گرا، علیّت امور ذهنی است نه امور فیزیکی. مسئله این نیست که

۶۵



فکر

علیّت ذهنی



امور فیزیکی چگونه می‌توانند در امور ذهنی تأثیر بگذارند؛ زیرا بر اساس فیزیکالیسم، اصل و اساس موجودات این جهان امور فیزیکی‌اند و تأثیر علی آنها محل بحث نیست. مسئله این است که امور ذهنی که وابسته به امور فیزیکی‌اند چگونه می‌توانند تأثیر علی مستقلی داشته باشند. البته علیت فیزیکی-ذهنی برای دیدگاه دوگانه‌انگاری و ویژگی‌ها علی الاصول قابل طرح است، اما در بحث از این دیدگاه نیز اغلب به علیت ذهنی-فیزیکی توجه می‌شود. از این رو، در بحث از مسئله علیت ذهنی در فیزیکالیسم معمولاً آنچه مورد توجه است علیت ذهنی به فیزیکی است و تحت عنوان علیت ذهن در جهان فیزیکی از این مسئله بحث می‌شود (see kim, 1993b; 2005, p. 7).

۱.۲. استدلال علیت رو به پایین

کیم مسئله‌ای را که علیت ذهنی برای فیزیکالیسم به طور کلی پدید می‌آورد در قالب استدلال «علیت رو به پایین»^۶ صورت‌بندی می‌کند. او در آثار مختلف خود (Kim, 1992; 1995, essay, p. 17; 1993b; 1999) این استدلال را مطرح می‌کند. من این استدلال را بر اساس مقاله «علیت ذهنی در جهان فیزیکی» (kim, 1993b) مطرح می‌کنم.

برای صورت‌بندی این استدلال می‌توان اصول مشترکی میان صورت‌های گوناگون فیزیکالیسم یافت و مسئله علیت ذهنی را متوجه این اصول کرد. دوگانه‌انگاری جهان را دوگانه تصویر می‌کرد، اما فیزیکالیسم تصویری لایه‌ای از جهان دارد و مواضع فیزیکالیستی متفاوت در چند دهه گذشته همه در پاسخ به پرسش از رابطه لایه‌های جهان با یکدیگر بوده است. از اصول نظام لایه‌ای که مبتنی بر علم است، اصل تعیین^۷ است. اصل تعیین به این معناست که اگر جهان این گونه است که هست، به این خاطر است که ذرات بنیادین به نحو خاصی‌اند. می‌توان این مضمون را تعیین‌گرایی مبتنی بر سطح خرد^۸ نامید. تعیین‌گرایی مبتنی بر سطح خرد را می‌توان اصل مشترک صورت‌های گوناگون فیزیکالیسم دانست. قول به وقوع تبعی^۹ امور ذهنی نسبت به امور فیزیکی، نخواستگی^{۱۰} امور ذهنی از امور فیزیکی - که دیدگاه نخواستگرایان است - و تحقق^{۱۱} فیزیکی امور ذهنی - که دیدگاه کارکردگرایان است - هر سه در پذیرفتن تعیین‌گرایی مبتنی بر سطح خرد مشترکند. لب مطلب یکی است: اگر و تنها اگر حالات فیزیکی خاصی در دستگاه‌های فیزیکی واقع شوند، ویژگی‌های ذهنی در این دستگاه‌ها واقع می‌شوند؛ خواه این مطلب بر حسب تحقق گفته شود، یا وقوع تبعی یا نخواستگی. این امر مستلزم تعیین حالات ذهنی دستگاه به وسیله حالات فیزیکی آن است.

در این صورت مسئله علیّت ذهنی تبدل می‌شود به مسئله یافتن نقشی علیّی برای رویدادهای ذهنی در این جهان که ساختار لایه‌ای و تعین مبتنی بر سطح خرد دارد. پس مسئله این است که آیا در جهانی این چنین علیّت ذهنی امکان‌پذیر است؟

استدلال این است که با پذیرفتن ساختار لایه‌ای و تعین مبتنی بر سطح خرد علیّت ذهنی امکان‌پذیر نیست. جهت سهولت، این استدلال را بر اساس تحقق فیزیکی حالات ذهنی پیاده می‌کنیم، اما همین استدلال بر اساس وقوع تبعی و نوحاستگی نیز پیاده می‌شود. نخستین مقدمه استدلال تحقق حالات ذهنی به وسیله حالات فیزیکی است. پس وقوع حالت ذهنی «ذ» در هر موردی مبتنی بر وقوع حالت فیزیکی محقق‌کننده آن، یعنی «ف» در آن مورد است. اکنون فرض کنیم «ذ» حالت فیزیکی «ف*» را پدید می‌آورد و علت آن است. چون «ذ» حالت ذهنی است، برای این که «ذ» «ف*» را پدید بیاورد باید «ف» آن را محقق کند. در واقع، باید بپذیریم که «ف» «ذ» را محقق می‌کند و «ذ» «ف*» را پدید می‌آورد. اکنون این پرسش پیش می‌آید که چرا «ف» را علت مستقیم «ف*» ندانیم و «ذ» را دور نزیم و «ذ» را شبه پدیده ندانیم؟ «ذ» چه کاره است؟ اگر علیّت را نظم قانونی بدانیم، قانون لازم میان «ف» و «ف*» خواهد بود و اگر بر حسب شرطی‌های خلاف واقع تعریف کنیم، رابطه شرطی خلاف واقع میان «ف» و «ف*» وجود دارد. خلاصه این که بر اساس تفکر لایه‌ای نمی‌توان اصل زیر را انکار کرد:

اگر «الف» به واسطه تحقق به وسیله «ب» واقع شود، نیروهای علیّی «الف» با نیروهای علیّی «ب» یکی‌اند.

بر اساس این اصل، لایه‌های بالاتر نیرویی جز آنچه در لایه پایین تر هست ندارند. اگر کسی این اصل را انکار کند، یعنی معتقد باشد که «ذ» نیروی علیّی جدیدی دارد، از آن جا که «ف*» تابع ویژگی‌های ساختار خرد فیزیکی است، تغییر نسبت به «ف*» مستلزم تغییر نسبت به ویژگی‌های ساختار خرد فیزیکی است. این بدین معناست که در الگوی لایه‌ای، وقتی چیز مادی پیچیده‌ای با ویژگی سطح بالای «ذ» پدید می‌آید، برخی از ویژگی‌های ساختار خرد فیزیکی به گونه‌ای غیر از زمان قبل از ظهور «ذ» رفتار می‌کنند. در این صورت باید نتیجه بگیریم که ظهور «ذ» با نیروهای علیّی اضافه به انحراف از قوانین سطح پایین می‌انجامد. یعنی قوانین پایه فیزیک با ظهور ذهن تغییر می‌کنند. این نکته را برخی از نوحاسته‌گرایان گفته‌اند، اما نکته‌ای نیست که متعهدان به فیزیکالیسم و استقلال فیزیک آن را بپذیرند. بر اساس فیزیکالیسم و استقلال





(کامل بودن) فیزیک، نیروی «ذ» ناشی از محقق‌کننده «ف» است و بنابراین «ذ» هیچ‌کاره است. آنچه «ف» را پدید می‌آورد، نیروی «ف» است نه «ذ».

۲.۲. کامل بودن فیزیک

یکی از صورت‌های فیزیکالیسم، دوگانه‌انگاری ویزگی هاست. بنابر این دیدگاه ویزگی‌های ذهنی یا دست‌کم برخی از آنها قابل‌تحویل به ویزگی‌های فیزیکی نیستند و این دو دسته از ویزگی‌ها می‌توانند بر یک‌دیگر تأثیر علی داشته باشند. به عبارت دیگر، درست است که تنها یک نوع جوهر یعنی جوهر فیزیکی وجود دارد و جوهر ذهنی یا نفس وجود ندارد، اما جوهر فیزیکی دارای دو دسته ویزگی است. جوهر فیزیکی علاوه بر ویزگی‌های فیزیکی، ویزگی‌های ذهنی نیز دارد و ویزگی‌های ذهنی نوع مستقل و جداگانه‌ای هستند که نه نسبت به امور فیزیکی تبعیت وقوعی دارند و نه در آنها تحقق می‌یابند.

همان‌طور که پیش از این گفته شد، براساس اصل کامل بودن فیزیک، هر رویداد فیزیکی، یک علت کافی فیزیکی دارد. اگر این اصل را بر حسب ویزگی‌ها تقریر کنیم و این قید را به آن بیفزاییم که علت کافی فیزیکی علتی است که بر حسب ویزگی‌های فیزیکی‌اش کافی است، در این صورت نتیجه این اصل به ضمیمه اصل عدم تعیین مضاعف این است که ویزگی‌های ذهنی نمی‌توانند علت امور فیزیکی باشند.

۳.۲. شبه پدیده‌انگاری

یکی دیگر از دیدگاه‌های فیزیکالیستی، یگانه‌انگاری بی‌قانون است. دیویدسن در مقاله «رویدادهای ذهنی» (Davidson, 1970) نظریه یگانه‌انگاری بی‌قانون درباره مسئله ذهن و بدن را ارائه می‌کند. براساس این دیدگاه، تنها یک نوع جوهر وجود دارد که همان جوهر فیزیکی است، اما این جوهر علاوه بر توصیفات فیزیکی، توصیفات ذهنی نیز دارد. فیزیک و علوم طبیعی از توصیفات فیزیکی بحث می‌کنند و روان‌شناسی از توصیفات ذهنی اما میان توصیفات فیزیکی و ذهنی رابطه‌ای قانون‌مند وجود ندارد؛ بنابراین روان‌شناسی را نمی‌توان به فیزیک تحویل برد. از این رو، این دیدگاه به فیزیکالیسم حداقلی پای‌بند است.

او استدلال می‌کند که دلایل محکمی داریم که هر یک از سه اصل زیر را بپذیریم:
الف) اصل تعامل علی: برخی از ویزگی‌های ذهنی با ویزگی‌های فیزیکی تعامل علی دارند.

ب) اصل قانون مندی علیّت: رویدادهای علت و معلول با یکدیگر رابطه قانونمند دارند.
ج) بی قانونی ذهن: قانونهای دقیقی برای پیش بینی و تبیین رویدادهای ذهنی وجود ندارد.
ما معمولاً درباره اصل نخست تردید نداریم و می پذیریم که رویدادهای ذهنی علل و معلولهای فیزیکی دارند. اصل دوم نیز چندان محل بحث نیست.

به اعتقاد دیویدسن، فیزیک قوانین حاکم بر عناصر تشکیل دهنده جهان را به ما می دهد. این قوانین دقیق اند به این معنا که فیزیک در معرض دخالت عوامل غیر فیزیکی نیست؛ زیرا چیزی از عناصر بنیادین فیزیکی تشکیل نشده باشد وجود ندارد. چون همه چیزها از این عناصر بنیادین ساخته شده اند، پس این قوانین دقیق رفتار همه چیز را متعین می کنند. هر رابطه علی میان عناصر بنیادین از این قوانین تبعیت می کند، اما عناصر بنیادین بسیار پیچیده اند و علوم سطح بالا - مانند روان شناسی - الگوهای انتزاعی ای از قانون مندی های این عناصر ارائه می کنند و آنها را در قالب قوانین سطح بالا بیان می کنند؛ از این رو، قوانین دقیقی ندارند.

۶۹

تصویری که دیویدسن ارائه می کند تصویر جهانی فیزیکی است که به شیوه های متفاوت قابل توصیف است. برخی از این توصیفات ذهنی و برخی فیزیکی اند، اما به واسطه الزامات ناهمخوان شاکله های ذهنی و فیزیکی قوانین دقیق روانی- فیزیکی وجود ندارند. ویژگی واقعیت فیزیکی این است که تغییر فیزیکی را می توان با قوانینی تبیین کرد که آن را با دیگر تغییرات و شرایطی مربوط می کنند که توصیف فیزیکی می شوند. ویژگی امر ذهنی این است که اسناد پدیده ذهنی باید پاسخ گوی پس زمینه دلایل، باورها و قصدهای شخص باشد. اگر هر یک از قلمروها وفاداری اش را به منبع شواهد مناسب حفظ کند، ارتباطات محکمی میان این دو قلمرو وجود نخواهد داشت. دیدگاه دیویدسن را «نظریه این همانی مصداقی» می نامند؛ زیرا بر اساس آن هر رویداد جزئی ذهنی با یک رویداد جزئی فیزیکی یکی است، اما به جهت نبود قوانین رابط، انواع ذهنی با انواع فیزیکی یکی نیستند. دیویدسن در این مقاله و نیز دیگر مقالاتی که به مسئله ذهن و بدن می پردازند، به جای ویژگی های ذهنی و فیزیکی از توصیفات ذهنی و فیزیکی سخن می گوید، بنابراین به لحاظ وجود شناختی در کنار اشیاء و رویدادهای فیزیکی، تنها اعتقاد به توصیفات ذهنی را می توان به دیویدسن نسبت داد و از آن جا که توصیفات اموری صرفاً زبانی اند، نمی توان از ویژگی های ذهنی به معنایی که در مقابل جوهر گفته می شود، سخن گفت. بنابراین، نمی توان دیویدسن را دوگانه انگار و ویژگی ها دانست.



علیت ذهنی



یکی از مشکلات مهم یگانه‌انگاری بی‌قانون این است که ویژگی‌های ذهنی را به لحاظ علی نسبت به معلول‌های فیزیکی بی‌خاصیت می‌کند. کیم (Kim, 1998, 138; 1993a, pp. 92-108) می‌گوید نظریه دیویدسن ما را به این دیدگاه ملترزم می‌سازد که رویدادها تنها تا آن‌جا که مصداق قوانین فیزیکی می‌شوند، علت و معلولند. به نظر کیم این مطلب در حکم این ادعاست که رویدادهای ذهنی فقط به واسطه توصیفات فیزیکی‌شان به لحاظ علی مؤثراند نه بر حسب توصیفات ذهنی‌شان. فرض کنید مریم قصد می‌کند که اتاق را روشن کند و در نتیجه کلید را می‌زند و بدین وسیله چراغ را روشن می‌کند. در این جا علتی وجود دارد که براساس یگانه‌انگاری بی‌قانون هم قابل توصیف ذهنی است و هم قابل توصیف فیزیکی، و معلولی که توصیف فیزیکی دارد. اما امر ذهنی، از این حیث که ذهنی است، علت چیز دیگری نمی‌شود؛ امر ذهنی، به عنوان امر ذهنی نیست که نقش علی ایفا می‌کند، بلکه فقط به سبب توصیفات فیزیکی‌اش است که نقش علی ایفا می‌کند، توصیفات فیزیکی که تنها با آنها می‌توان امر ذهنی را مصداق یک قانون فیزیکی دقیق، که همه گزاره‌های علی جزئی صادق باید مصداق آن باشند، دانست. بنابراین، یگانه‌انگاری بی‌قانون مستقیماً به شبه‌پدیده‌انگاری منتهی می‌شود.

دیویدسن اشکال کیم را رد می‌کند (Davidson, 1993). به نظر او، روابط علی بین رویدادها، یعنی امور جزئی غیرانتزاعی، فارغ از این که چگونه توصیف شوند، برقرارند. او به این دیدگاه ملترزم نیست که یک رویداد فقط به واسطه ویژگی‌هایش می‌تواند علت رویداد دیگر باشد؛ با فرض دیدگاه مصداقی درباره روابط علی، سخن گفتن از این که رویدادی به عنوان ذهنی یا بر حسب ویژگی‌های ذهنی‌اش و یا چون به نحو خاصی توصیف شده، علت چیزی می‌شود، معنای درستی ندارد. او این مطلب را به تعبیر دیگری هم بیان می‌کند:

رویدادها فقط چون به این نحو، نه به نحو دیگری، توصیف شده‌اند مصداق یک قانون می‌شوند، اما ما نمی‌توانیم بگوییم که یک رویداد، فقط چون توصیف شده است، علت رویداد دیگری می‌شود (Davidson, 1993).

بنابر نظریه دیویدسن، این واقعیت که همه رویدادهای ذهنی توصیفات فیزیکی دارند، آنها را کاملاً جزء عالم فیزیکی می‌سازد، اما خطاست اگر تأکید کنیم که رویدادهای ذهنی فقط از آن جهت می‌توانند کارکرد علی داشته باشند که توصیفات فیزیکی دارند. تا آن‌جا که به دیویدسن مربوط است، این که رویدادها چه توصیفات را اتفاقاً دارند یا ندارند، ربطی به توانایی علی آنها

ندارد. بدین ترتیب، دیویدسن از حلّ این مسئله که آیا رویدادهای ذهنی بر حسب ویژگی‌های ذهنی‌شان علت رویدادهای فیزیکی‌اند یا بر حسب ویژگی‌های فیزیکی‌شان، طفره می‌رود. به اعتقاد او، این که پرسیم آیا رویدادی بر حسب ذهنی بودنش علت است یا بر حسب فیزیکی بودنش، مثل این است که پرسیم آیا این رویداد بر حسب این که در زبان انگلیسی توصیف شده علت است یا بر حسب این که در زبان آلمانی توصیف شده است.

این پاسخ قابل قبول نیست. درست است که رویدادهای ذهنی می‌توانند رویدادهای فیزیکی را پدید بیاورند، اما مسئله این است که آنها چگونه بر حسب ذهنی بودنشان می‌توانند رویدادهای فیزیکی را پدید بیاورند. برخی از ویژگی‌های رویدادها نقش علی در پدید آوردن رویدادهای دیگری دارند و اصل قانون‌مندی علیت مستلزم این است که هرگاه رویدادی رویداد دیگری را پدید می‌آورد، آن را صرفاً بر حسب ویژگی‌های فیزیکی‌اش پدید می‌آورد.

۱.۳.۲. توسل به شرطی‌های خلاف واقع

مسئله‌ای که یگانه‌انگاری بی‌قانون دیویدسن پدید می‌آورد این است که چگونه امور ذهنی که ذیل قوانین فیزیکی قرار نمی‌گیرند می‌توانند تأثیر علی داشته باشند. دوراه برای حل این مسئله می‌توان یافت: یکی این که قانون‌مندی علیت را آن گونه که دیویدسن تصور می‌کرد انکار کنیم و تعریفی دیگر از علیت ارائه کنیم که بر اساس آن بتوان امور ذهنی را در عین بی‌قانونی دارای تأثیر علی دانست. و دیگری این که بی‌قانونی ذهن را انکار کرده و معتقد باشیم قوانینی وجود دارند که امور ذهنی و فیزیکی را به یک‌دیگر پیوند می‌دهند. این دوراه حل هر دو مبتنی بر ارائه تفسیرهایی خاص از علیت‌اند که ریشه آنها را می‌توان در هیوم یافت. ابتدا به راه حل اول می‌پردازیم.

لویس (Lewis, 1973) از علیت، تبیینی بر اساس شرطی‌های خلاف واقع ارائه می‌کند. بر اساس این تبیین، وقتی می‌گوییم رویداد «ع» علت رویداد «م» است بدین معناست که اگر «ع» واقع نمی‌شد، «م» هم واقع نمی‌شد. نشی بنزین سبب آتش گرفتن خودرو شد؛ زیرا اگر بنزین نشت نمی‌کرد، خودرو آتش نمی‌گرفت. در چنین مواردی علیت به جای قوانین، به شرطی‌های خلاف واقع وابسته است. به‌ویژه اگر منظور از قانون، قوانین دقیق و بدون استثنای دیویدسن باشد، چنین قوانینی در این موارد معمولی علیت وجود ندارد. در مواردی هم که پای رویدادهای ذهنی در میان است، وضع به همین منوال است. من فکر می‌کنم میل من به شیرینی سبب شد به





سمت مغازه شیرینی فروشی آن طرف خیابان بروم و در خیابان تصادف کنم. در این مثال علت با توصیف ذهنی عبارت است از میل به شیرینی. این توصیف ذهنی در پدید آمدن معلول، یعنی رفتن به سمت شیرینی فروشی و تصادف دخل علی دارد؛ زیرا این شرطی خلاف واقع صادق است که اگر میل به شیرینی نداشتم، به سمت آن مغازه نمی‌رفتم و تصادف نمی‌کردم. ما وقتی چنین ادعاهای علی‌ای را مطرح می‌کنیم هرگز وجود قوانینی درباره رابطه میان شیرینی خواستن و تصادف کردن برای ما مسئله نیست. اگر هم به چنین مسئله‌ای فکر کنیم، احتمال وجود چنین قوانینی بسیار ضعیف است. خلاصه این که ما باور داریم که رویدادهای ذهنی بر حسب ویژگی‌های ذهنی‌شان می‌توانند علت رویدادهای فیزیکی باشند؛ زیرا به صدق شرطی‌های خلاف واقع روانی- فیزیکی باور داریم و چون این شرطی‌های خلاف واقع گاهی اوقات صادقند، علیت ذهنی ممکن است (see Kim, 1998, pp. 138-140).

یکی از اشکالات این راه حل این است که دو گانه‌انگار جوهری نیز می‌تواند با توسل به شرطی‌های خلاف واقع با مسئله تعامل علی مواجه شود (Robb & Heil, 2009). برای مثال، فرض کنید همان‌طور که قائلان به علت موقعی می‌گویند خدا جهان را به گونه‌ای مرتب کرده است که حالات نفس‌ها، حالات بدن‌ها را منعکس می‌کنند به گونه‌ای که شرطی‌های خلاف واقع صادق از آب در می‌آیند. برای مثال، اگر اکنون احساس درد نکرده بودم، دستم را عقب نمی‌کشیدم؛ زیرا خدا در این صورت سبب نمی‌شد که دستم را عقب بکشم. اما این راه حل بیش از حد ساده است؛ حتی اگر خدا تضمین کند که شرطی‌های خلاف واقع نفس- بدن برقرار باشند، این به معنای وجود روابط علی واقعی میان دو نوع جوهر نیست. همین مطلب را درباره ویژگی‌ها نیز می‌توان گفت. فرض کنید صدایی بلند می‌گویید «بشکن» و به این وسیله سبب شکستن شیشه‌ای می‌شود (cf. Dretske, 1988, p. 79; Braun, 1995). در این جا آنچه دخیل است ثن صداست نه معنای آن، اما فرض کنید که خدا تصمیم گرفته بود که اجازه ندهد اگر صدا به معنای «شکستن» نباشد شیشه بشکند. در این جا می‌توان شرطی خلاف واقع تصور کرد، اما باز شهوداً معنای آن صدا ربط علی به شکستن شیشه ندارد.

تأمل در چنین مواردی این نکته اساسی را به ذهن متبادر می‌کند که هنگامی که یک شرطی خلاف واقع صادق است، باید چیزی وجود داشته باشد که آن را صادق کند؛ چرا اگر علت، دارای ویژگی ذهنی نمی‌بود، معلول هم فاقد ویژگی رفتاری می‌بود؟ چه چیزی صادق‌کننده

شرطی خلاف واقع است؟ آنچه مهم است این صادق کننده است نه اصل شرطی خلاف واقع. همین که بخواهیم این صادق کننده را در مورد ویژگی‌های ذهنی مشخص کنیم، دوباره مسئله شبه پدیده‌انگاری ظاهر می‌شود. درست است که معلول به نحو شرطی خلاف واقع به ویژگی ذهنی وابسته است، اما این تنها در صورتی صادق است که ویژگی ذهنی به ویژگی فیزیکی‌ای وابسته باشد که کار واقعی علی را انجام می‌دهد. این به نحوی همان مسئله «طرده علی» است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲.۳.۲. توسل به کفایت قانونی

راه حل دوم در پی این است که قوانین غیردقیق روانی فیزیکی یا همان قوانینی که شامل قید «با حفظ سایر شرایط» هستند را به قانونی تبدیل کند که برای علیت ذهنی کافی است. فودر (Fodor, 1989) معتقد است ما هرگاه قانونی داشته باشیم که امور ذهنی از نوع «ذ» را به امور بدنی از نوع «ب» مربوط می‌کند و در عین حال، مقید به «با حفظ سایر شرایط» است (یعنی «ذ» با حفظ سایر شرایط برای «ب» کفایت قانونی^{۱۲} دارد)، مجموعه‌ای از شرایط وجود دارند (که ممکن است هنوز کاملاً شناخته نشده باشند) به گونه‌ای که قانون «هرگاه شرایط «ش» وجود داشته باشند، مصادیق «ذ» مصادیق «ب» را پدید می‌آورند» قانونی دقیق و بدون استثناست. در نظر فودر، اولاً صرف وجود نظم قانون‌مند^{۱۳} برای علیت کفایت می‌کند و ثانیاً، قید «با حفظ سایر شرایط» نیز ضروری به این کفایت نمی‌رساند. قید «با حفظ سایر شرایط» صرفاً جهل ما را به جزئیات قانون‌مندی‌های علی نشان می‌دهد، نه مشکلی متافیزیکی در این قانون‌مندی‌ها را. بنابراین هرگاه قانونی با این قید وجود دارد، قانونی دقیق وجود دارد که منتظر کشف شدن است و این قانون برای علیت کافی است.

اشکالی که مطرح می‌شود این است که ممکن است مواردی وجود داشته باشند که دو پدیده به واسطه این که معلول علت واحدی‌اند با یکدیگر تناظر ضروری قانون‌مند^{۱۴} داشته باشند و یکی از آنها همیشه اندکی قبل از دیگری واقع می‌شود به گونه‌ای که ما به خطا می‌افتیم و فکر می‌کنیم که اولی علت دومی است. در چنین مواردی، کسی که تصویری مبتنی بر نظم قانون‌مند از علیت دارد، ملتزم است که آن دو پدیده را علت و معلول بداند، در حالی که چنین نیست. همین مشکل در جایی نیز هست که دو پدیده «الف» و «ب» ارتباطی منظم و قانون‌مند دارند و ما ممکن است فکر کنیم که «الف» علت «ب» است، در حالی که در واقع این نظم ناشی

۷۳



علت ذهنی

علت ذهنی



از این واقعیت است که «الف» ارتباطی منظم با «ج» دارد و «ج» علت «ب» است. ارتباط منظم میان «الف» و «ب» صرفاً ظاهری است و در واقع، علت میان «ج» و «ب» است. چنین مواردی به سهولت در پزشکی دیده می‌شود. در علتیت ذهنی نیز چه بسا ارتباط منظم میان رویدادهای ذهنی و فیزیکی به واسطه ارتباطی باشد که رویدادهای ذهنی با رویدادهای پایه فیزیکی دارند و این رویدادهای فیزیکی، در واقع، علت رویدادهای فیزیکی معلول اند (see Kim, 2007, pp. 230-232).

در واقع اگر بپذیریم که نظم قانون‌مند برای علتیت ذهنی کافی است، این مسئله باقی می‌ماند که مکانیسم علی در تعامل ذهنی- فیزیکی چگونه است. مثلاً ممکن است معلوم شود که دلیل برقرار بودن قوانین روانی- فیزیکی این باشد که ویژگی‌های ذهنی مبتنی بر ویژگی‌های فیزیکی پایه‌اند و نقش علی برای ویژگی‌های فیزیکی است.

۴.۲. مشکل طرد

صورت دیگری از مسئله علتیت ذهنی با نام «استدلال / اشکال طرد^{۱۵}» شناخته می‌شود. استدلال طرد به استدلال علتیت رو به پایین و همچنین به اشکال شبه‌پدیده‌انگاری، بسیار نزدیک است. کیم این اشکال را همان روح اشکال پدیده‌انگاری می‌داند که به سراغ دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها آمده است (Kim, 2009, p. 38). کیم سه مقدمه برای این استدلال ذکر می‌کند:

الف) بسته بودن علی قلمروی فیزیکی: اگر رویدادی فیزیکی در زمان «ز» علتی داشته باشد، آن رویداد یک علت کافی فیزیکی در زمان «ز» خواهد داشت. این همان اصل بسته بودن یا کامل بودن فیزیک است که پیش‌تر توضیح دادیم. انکار این مقدمه مستلزم این است که عامل علی غیر فیزیکی‌ای از بیرون در قلمروی فیزیکی دخالت کند و برای تبیین رویداد فیزیکی به عامل غیر فیزیکی توسل جسته شود و این به معنای کامل نبودن نظری فیزیک است. البته این اصل به تنهایی مانع نمی‌شود که رویدادهای فیزیکی علت غیر فیزیکی داشته باشند؛ تنها تأکید می‌کند که اگر علت فیزیکی باشد باید کافی باشد. تنها چیزی که این اصل می‌گوید کفایت علی و تبیینی قلمروی فیزیکی است.

ب) عدم تحویل: ویژگی‌های ذهنی متمایز از ویژگی‌های فیزیکی و غیر قابل تحویل به آنها هستند.

ج) طرد علی: هیچ رویدادی نمی‌تواند در هر زمان مفروضی بیش از یک علت کافی داشته باشد و الا موردی از اصل تعیین مضاعف علی خواهد بود (Kim, 2009). این اصلی متافیزیکی است

که پیش از این هم از آن سخن گفته‌ایم.

این سه اصل در حکم مقدماتی‌اند که نتیجه آنها مشکل علیت ذهنی برای فیزیکالیسم غیر تحویلی است. فرض کنید رویدادی ذهنی به نام «ذ» علت رویدادی فیزیکی به نام «ف» است. بر اساس اصل بسته بودن فیزیک رویدادی فیزیکی مثلاً به نام «ف*» وجود دارد که علت کافی «ف» است. اصل عدم تحویل مستلزم این است که «ذ» غیر از «ف*» است و از این جا نتیجه می‌شود که علت ذهنی «ف» باید غیر از علت فیزیکی آن باشد. لازمه این امر تعیین مضاعف است. پس هر موردی از علیت ذهنی- فیزیکی موردی از تعیین مضاعف خواهد بود که در آن، رویدادی فیزیکی یک علت کافی فیزیکی دارد و یک علت کافی ذهنی. اما اصل طرد علی مانع از پذیرش چنین لازمه‌ای است و ما باید یا علت فیزیکی را طرد کنیم یا علت ذهنی را. نمی‌توان علت فیزیکی را طرد کرد؛ زیرا اصل بسته بودن بودن فیزیک آن را برمی‌گرداند. پس تنها راه چاره طرد علت ذهنی است.

وجه نامگذاری این استدلال به استدلال طرد این است که همیشه رویداد فیزیکی رویداد ذهنی‌ای را که نامزد علیت برای رویداد فیزیکی می‌شود، طرد می‌کند. اصل بسته بودن فیزیک مستلزم این است که هر علت غیر فیزیکی که نامزد چنین کاری می‌شود، رقیبی فیزیکی دارد که آن را طرد می‌کند.

برخی از دوگانه‌انگاران ویژگی‌ها - به طور خاص نوحاسته‌گرایان ویژگی - با انکار برخی از اصول پیش گفته در صدد پاسخ گویی به این استدلال برآمده‌اند. به نظر اکائر و ونگ (O'Connor & Wong, 2005, pp. 1-2) نوحاسته‌گرایان اصل بسته بودن علی قلمروی فیزیکی را انکار می‌کنند و معتقدند پدیده نوحاسته‌ای مانند آگاهی پس از این که از پایه فیزیکی یا زیستی‌اش ظاهر شد، می‌تواند تأثیر علی بر همان پایه فیزیکی‌اش داشته باشد و در رویدادهای سطح پایین تغییری پدید بیاورد.

راه دیگری که برای پاسخ گفتن به استدلال وجود دارد، توسل به تفسیرهای هیومی از علیت است. بر این اساس می‌توان با تبیین مبتنی بر نظم قانون‌مند یا شرطی خلاف واقع، به رغم استدلال طرد، علیت ذهنی را اثبات کرد. این راه را در پاسخ به استدلال علیت روبه پایین مرور کردیم و نیازی به تکرار آن نیست.

۷۵



نظر

علیت ذهنی

۱.۴.۲. اشکال تعمیم

این اشکال در واقع یک اشکال نقضی است به این مضمون که استدلال طرد لوازم بسیاری دارد که پذیرفتن آنها نامعقول است؛ پس استدلال نادرستی است. اگر استدلال طرد درست باشد، تعمیم می‌یابد و نه تنها نشان می‌دهد که علیت ذهنی وجود ندارد، بلکه علیت زیستی، شیمیایی و زمین‌شناختی را نیز طرد می‌کند و تنها نوع علیتی که باقی می‌ماند علیت فیزیکی است. حتی همه مواردی هم که ما علیت فیزیکی می‌نامیم باقی نمی‌ماند؛ زیرا علیت میان اشیاء و رویدادها در سطحی غیر از فیزیک بنیادین نیز نفی می‌شود. برای مثال براساس این استدلال نمی‌توان گفت ضربه توپ، علت شکستن شیشه است. علیت منحصر می‌شود به سطح خرد یا بنیادین فیزیک. اما این لازمه قابل قبول نیست (Van Gulik, 1992, p. 325; Block, 2003, quoted from Kim, 2009).

کیم در پاسخ به این اشکال به چند نکته اشاره می‌کند (Kim, 2009). یکی از آن نکات این است که تعمیم یافتن این استدلال نشان از قوت آن دارد، نه ضعف. این استدلال نشان می‌دهد که با پذیرفتن سه اصل مقدم، باید امور غیرفیزیکی را فاقد نیروی علی و شبه پدیده بدانیم و براساس این که داشتن نیروی علی ملاک واقعیت است، باید درباره آنها غیرواقع‌گرا باشیم. به عبارت دیگر، یک فیزیکیالیست غیر تحویلی پای‌بند به اصول باید تنها امور فیزیکی بنیادین را واقعی بداند. برای فرار از این لازمه تنها یک گزینه برای فیزیکیالیست وجود دارد و آن انکار مقدمه عدم تحویل و پذیرفتن تحویل‌گرایی است.

بیشتر فیزیکیالیست‌های غیر تحویل‌گرا در حال حاضر به آموزه کارکردگرایی اعتقاد دارند. براساس این آموزه، ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های کارکردی هستند. برای مثال، درد کشیدن، بودن در حالتی است که نقش علی خاصی دارد: درد حالتی است که معلول آسیب بافت‌هاست و علت برخی از پاسخ‌های بیرونی (مثل تلاش برای درمان بافت). اما کارکردگراها می‌پذیرند که نمی‌توان نوع واحدی از حالت فیزیکی برای ایفای این نقش در همه موارد بالفعل و بالقوه درد مشخص کرد. انسان‌ها تفاوت‌های فیزیولوژیکی کوچک بسیاری دارند: حالات عصب‌شناختی یک شخص از جمله حالاتی که هنگام درد در آنها قرار دارد، احتمالاً تفاوت ظریفی با حالات شخص دیگری دارند. حالات عصبی انسان با حالات عصبی دیگر موجودات زنده‌ای مثل سگ و گربه که درد را به آنها نیز نسبت می‌دهیم، تفاوت‌های بسیاری دارند.



در نتیجه کارکرد گرایان به تحقق‌پذیری چندگانه حالات ذهنی معتقدند. ویژگی درد کشیدن می‌تواند در انواع گسترده‌ای از دستگاه‌های فیزیکی تحقق یابد. یک موجود درد می‌کشد اگر در حالتی مثلاً حالت عصبی خاصی باشد که نقش علی مناسبی را ایفا کند. اما درد کشیدن با آن حالت عصبی خاص یکی نیست؛ زیرا دیگر انواع موجودات می‌توانند به واسطه بودن در حالات فیزیکی بسیار متفاوت درد بکشند. کارکرد گرایان راه‌هایی برای حل مسئله علیت ذهنی در مقابل استدلال طرد کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۲.۴.۲. راه حل استقلال

در مسئله طرد، ویژگی‌های ذهنی سطح بالا رقیب علی محقق‌کننده‌های فیزیکی سطح پایین‌شان هستند. دخل علی ویژگی‌های فیزیکی در پدید آوردن رفتار محل تردید نیست و بنابراین ویژگی‌های ذهنی باید راهی پیدا کنند که همان کاری را انجام دهند که به محقق‌کننده‌های فیزیکی آنها نیز نسبت می‌دهیم، در غیر این صورت طرد می‌شوند. اما برخی فیلسوفان معتقدند این تصویر نادرست است: ویژگی‌های ذهنی مستقلاً دخلی علی دارند و از ناحیه ویژگی‌های فیزیکی تهدید به طرد نمی‌شوند.

راه حل استقلال صورت‌های گوناگونی دارد (Robb & Heil, 2009). یک روایت آن از این ملاحظه آغاز می‌شود که تبیین‌های روان‌شناختی - و به طور کلی تبیین‌های علوم خاص - مستقل از تبیین‌های فیزیکی هستند. تبیین‌های روان‌شناختی نوعاً مجزا از جزئیات پیاده شدن تبیین در سطح پایین هستند و به انواع و قوانین متمایز خودشان متوسل می‌شوند. به این ترتیب تبیین‌های علوم خاص می‌توانند کاملاً مستقل از تبیین‌های علوم فیزیکی سطح پایین جریان پیدا کنند. اگر ساختار نظام علی منعکس‌کننده چنین تبیینی باشد، ویژگی‌های ذهنی تهدید به طرد نمی‌شوند (Baker, 1993; Van Gulick, 1993).

روشن است که در این جا تبیینی دوگانه برای رفتار ارائه می‌شود. در مسئله طرد، ویژگی ذهنی «ذ» و ویژگی فیزیکی «ف» در دخل علی به چیز واحدی، یعنی یک رفتار، رقابت می‌کنند. اما اگر «ذ» و «ف» در ویژگی‌های متفاوت اثر دخل علی داشته باشند، در این صورت دیگر «ذ» تهدید به طرد نمی‌شود. به طور کلی یک ویژگی دخیل، در ویژگی خاصی از اثر دخیل است (Horgan, 1989). در این صورت «ذ» و «ف» رقابت علی ندارند؛ زیرا اجزای خطوط علی مستقل و مجزایی‌اند که به ویژگی‌های متفاوت اثر ختم می‌شوند.





یک راه برای جریان این پاسخ این است که گفته شود ویژگی‌های رفتاری همانند ویژگی‌های ذهنی قابل تحقق چندگانه‌اند. مثلاً بیش از یک راه برای گرفتن تاکسی وجود دارد، به عبارت دیگر، این ویژگی رفتاری تحقق‌های فیزیکی بسیار متفاوتی دارد. برای مثال، می‌توان با صدا زدن تاکسی گرفت یا با دست بلند کردن یا با تماس تلفنی. حال، فرض کنید باوری سبب شود که شما تاکسی بگیرید. براساس اصل کامل بودن فیزیک، یک ویژگی فیزیکی (ف) این باور برای رفتار شما کافی است. اما به عبارت دقیق‌تر، «ف» تنها در نحوه خاص تاکسی گرفتن شما، مثلاً صدا زدن شما، دخیل است. در این صورت مسئول ویژگی سطح بالای رفتار شما که همان تاکسی گرفتن باشد چیست؟ طبیعی است که فرض کنیم مسئول آن ویژگی، یک ویژگی سطح بالای باور شما یعنی یک ویژگی ذهنی همچون محتوای بازنمودی آن باور است. (see Yablo, 1992)

۳.۴.۲. راه حل وراثت

براساس این راه حل (Robb & Heil, 2009) ویژگی‌های ذهنی چنان ارتباط نزدیکی با محقق‌کننده‌هایشان دارند که نیروهای علی محقق‌کننده‌هایشان را به ارث می‌برند. رابطه میان سطوح رابطه رقابت نیست که امر فیزیکی امر ذهنی را طرد کند، بلکه رابطه همکاری است. علاوه بر این، اشکال تعیین مضاعف نیز مطرح نیست؛ زیرا امر ذهنی از طریق امر فیزیکی کار می‌کند.

براساس برخی از روایت‌های «راه حل وراثت» آنچه ویژگی ذهنی از محقق‌کننده فیزیکی‌اش می‌گیرد صورتی ضعیف‌تر یا درجه پایین‌تری است. مثلاً، جکسون و پتیت (Jackson & Pettit, 1988; 1990) میان «کفایت علی» قوی ویژگی‌های علی و «دخل علی» ضعیف ویژگی‌های سطح بالا تفکیک قائل می‌شوند. دخل علی به این معنا مفهومی تبیینی است: تولید بالفعل در سطح فیزیکی است، اما ویژگی‌های ذهنی به واسطه این که در سطح فیزیکی تحقق می‌یابند، دخلی علی را به ارث می‌برند که در غیر این صورت به ارث نمی‌بردند. برتری این دیدگاه این است که صورتی اشتقاقی از دخل را به ویژگی‌های ذهنی نسبت می‌دهد، اما به گونه‌ای که هم تقدّم علیت فیزیکی را تصدیق می‌کند و هم اصل عدم تعیین مضاعف را.

این فیلسوفان - برای پرهیز از ارتکاب تعیین مضاعف - فرض کرده‌اند که ویژگی ذهنی حال در محقق‌کننده فیزیکی‌اش است؛ یعنی «ذ» به یک معنا چیزی غیر از «ف» نیست. به این ترتیب هر اثر علی را که «ف» می‌گذارد «ذ» مستقیماً به ارث می‌برد. در این جا تعیین مضاعف نیست؛

زیرا اثر «ذ» مندرج در اثر «ف» است.

این راه حل در صورتی موفق است که منظور از «حلول» و «چیزی غیر از ... نیست» را روشن کند، در غیر این صورت، این تعابیر صرفاً پوششی خواهند بود برای رابطه روانی- فیزیکی نامعلومی که قرار است مشکل طرد را حل کند. در نتیجه فیلسوفان تفسیرهای مختلفی از این رابطه ارائه کرده‌اند تا بدین وسیله هم به ویژگی ذهنی نیرویی اصیل نسبت بدهند و آن را از شبه پدیده بودن خارج کنند و هم این نیرو آن قدر مستقل نباشد که با اصل بسته بودن فیزیک تعارض پیدا کند. اما پرداختن به این تفسیرها از حد این مقاله خارج است.

۵.۲. مسئله برون‌گرایی

صورت دیگری از مسئله علیّت ذهنی برای نظریه فیزیکالیستی این همانی مصداقی، برخاسته از خصوصیات حالات ذهنی التفاتی است. براساس نظریه این همانی مصداقی، هر حالت التفاتی یک حالت عصبی است. البته، این همانی در این نظریه محدود به مصداق است و به انواع سرایت نمی‌کند. پس بهتر است بگوییم هر مصداقی از یک نوع حالت التفاتی مانند باور، مصداقی از یک نوع حالت عصبی است. بنابراین، چنین حالتی افزون بر این که حالتی عصبی است - که دارای ویژگی‌های فیزیکی و زیستی است - چون حالتی التفاتی است، محتوای خاصی نیز دارد.

راه حل دیویدسن برای حل مسئله علیّت ذهنی این بود که چون هر مصداقی از یک حالت ذهنی با مصداقی از حالتی فیزیکی یکی است و حالات فیزیکی می‌توانند علت حالات فیزیکی دیگر باشند، پس هر حالت ذهنی از این جهت که حالتی فیزیکی است می‌تواند علت حالات فیزیکی باشد.

اما ویژگی التفاتی حالات ذهنی التفاتی برای علیّت ذهنی مشکل‌ساز است. بسیاری از فیلسوفان به برون‌گرایی درباره محتوای حالات التفاتی معتقدند: محتوا داشتن حالات التفاتی یا بازنمودی ذهن ویژگی نسبی یا بیرونی آن حالت است؛ محتوای حالات بازنمودی ذهن فقط به خصوصیات درونی این حالات بستگی ندارد، بلکه به روابط علی، تاریخی و اجتماعی عامل با محیطش نیز بستگی دارد.

معمولاً برای توضیح برون‌گرایی از مثال «همزاد زمین» پاتنم استفاده می‌کنند. فرض کنید در فاصله‌ای بسیار دور از زمین، سیاره‌ای (همزاد زمین) وجود دارد که از همه جهت دقیقاً شبیه زمین ماست، جز این که در آنجا آبی با ترکیب H_2O وجود ندارد، بلکه ماده‌ای بسیار شبیه به





آب وجود دارد با ترکیب مثلاً XYZ که دریاها و اقیانوس‌های آن سیاره را پر کرده است و از شیرهای آن سیاره جاری است. این مایع بر اساس ظاهرش از آب قابل تشخیص نیست. هر یک از ما در آن سیاره همزادی دارد که المثنای ملکول به ملکول ماست. آن افراد دقیقاً به زبان ما سخن می‌گویند جز این که «آب» در آن‌جا به معنای آب با ترکیب H_2O نیست، بلکه به معنای مایع دارای ترکیب XYZ است. بنابراین، وقتی ساکنان آن سیاره دربارهٔ رطوبت این مایع فکر می‌کنند، افکارشان دربارهٔ آن مایع مخصوص است، در حالی که افکار ما دربارهٔ آب است. ساکنان آن سیاره همزاد ملکول به ملکول ما هستند؛ بنابراین تفاوت باورهای ما و ساکنان همزاد زمین از تفاوت‌های فیزیکی یا ذهنی درونی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه ناشی از نسبتی است که با اشیای دیگر و محیط اطراف دارند.

آنچه در این‌جا به لحاظ علی مشکل‌ساز است همین ویژگی وابسته به زمینه یا نسبی حالات التفاتی است (Kim, 1998, pp. 146-147; Heil, 2003b, pp. 217-220). اگر حالات التفاتی ذهنی ساختارهای فیزیکی در مغز موجودات باشند، محتوای حالات بازنمودی را زمینه آنها تعیین می‌کند. در این صورت وقتی سعید (یا مغز او) با قرار گرفتن در حالت «د» درختی را در میدان بازنمود می‌کند، «د» بر اساس ساختار درونی‌اش درختی را در میدان بازنمود نمی‌کند، بلکه بر اساس این که رابطهٔ مناسبی با آن درخت دارد آن را بازنمود می‌کند. همین حالت در زمینه‌ای متفاوت (مثلاً در مغز کسی در اوضاع و احوالی متفاوت) ممکن است چیزی بسیار متفاوت را بازنمود کند یا اصلاً بازنمود چیزی نباشد. حال، اگر محتوای فکر سعید مبنی بر این که درختی در میدان وجود دارد «وسیع» است و به عواملی بیرون از بدن سعید وابسته است، با فرض این که این حالت ذهنی چون حالتی فیزیکی است می‌تواند علت رفتار باشد، چگونه محتوای آن می‌تواند در تبیین علی اعمال سعید، از جمله گفتن این که «درختی در میدان وجود دارد» دخیل باشد.

تمثیلی را از فودر (cf. Fodor, 1987, ch., 2) ذکر می‌کنیم: مجید یک سکهٔ ۲۵ سنتی را وارد یک دستگاه خودپرداز می‌کند. این سکه طیفی از کیفیت‌های درونی دارد که در میان سکه‌های ۲۵ سنتی مشترک است، اما سکهٔ ۲۵ سنتی بودنش صرفاً به این کیفیت‌های درونی بستگی ندارد؛ این ویژگی‌ها در سکه‌های تقلبی نیز وجود دارد. سکهٔ ۲۵ سنتی بودن بستگی دارد به این که تاریخ درستی داشته باشد، یعنی بانک ملی آن را ضرب کرده باشد. این نکته‌ای است که دستگاه

خودپرداز متوجه نمی‌شود. این دستگاه تنها به ویژگی‌های درونی سکه واکنش نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، سکه نه از این حیث که سکه ۲۵ سنتی است، بلکه از این حیث که ساختار درونی خاصی دارد بر دستگاه اثر می‌گذارد.

مسئله این جاست که بر اساس این همانی مصداقی، ما نیز ظاهراً در جهات خاصی مانند دستگاه خودپرداز عمل می‌کنیم. ما صرفاً بر اساس ساختار درونی مان و ساختار درونی محرک‌ها به آنها پاسخ می‌دهیم. مثلاً کسی که حالت عصبی‌اش در این لحظه دقیقاً شبیه حالت عصبی شماست، همان رفتاری (برای مثال، بلند کردن دست راست) را از خود بروز می‌دهد که شما بروز می‌دهید، فارغ از این که آیا حالت ذهنی او همان محتوایی را دارد که حالت ذهنی شما دارد یا نه یا این که اصلاً محتوایی ندارد. اما اگر محتوای افکار ما به نسبت‌های محیطی اجتماعی و تاریخی ما با محیطمان وابسته باشد، چگونه این محتوا می‌تواند دخلی علی در تولید رفتار داشته باشد؟

۱.۵.۲. راه حل محتوای محدود

یکی از پاسخ‌هایی که به این صورت از مشکل علیت ذهنی داده شده است پاسخی است که محتوای محدود را در مقابل محتوای وسیع قرار می‌دهد (Fodor, 1991). می‌توان محتوای محدود را همان محتوای وسیع یک حالت ذهنی بازنمودی دانست، بدون مولفه‌های وسیع آن: نوعی محتوا که تابع شرایط فیزیکی محدود است. برای مثال، در مثال همزاد زمین، من و همزاد من چون شرایط فیزیکی یکسانی داریم، محتوای ذهنی محدود یکسانی خواهیم داشت (Fodor, 1980). در مثال خودپرداز، سکه‌ای که مجید وارد دستگاه می‌کند ارزش خاصی دارد که به روابط آن با رویدادهای بیرونی، یعنی ضرب شدن در بانک مرکزی بستگی دارد. فلز مدور دیگری هم که داخل دستگاه انداخته می‌شود ممکن است ساختاری درونی مشابه آن سکه داشته باشد، اما فاقد ارزش سکه است. گویا آنچه برای دستگاه اهمیت دارد ساختار درونی سکه است نه ارزش آن. حال ممکن است کسی استدلال کند که سکه و فلز مدور در نوعی ارزش، یعنی ارزش محدود مشترکند. از آن جا که ارزش محدود لازمه کیفیات درونی شیء است می‌تواند اثر علی داشته باشد و شبه پدیده نیست.

به‌رغم این که برخی از فیلسوفان مانند فودر و هایل (see Fodor, 1991; Heil, 2003a, ch. 18) به





تبیین درونی محتوا خوش بین‌اند، بسیاری از فیلسوفان انسجام مفهوم محتوای محدود را انکار می‌کنند.

۲.۵.۲. راه حل در تسکی

راه حل دیگری که در پاسخ به اشکال دخل علی محتوای التفاتی مطرح شده است در آثار در تسکی دیده می‌شود (Dretske, 1988; 1993). در تسکی معتقد است که رفتار فرایندی است که شامل علت ذهنی حرکت بدنی نیز می‌شود و علت ذهنی جزئی از آن است. هنگامی که رویداد ذهنی «الف» حرکت بدنی «ب» را پدید می‌آورد، رفتار خود «ب» نیست، بلکه فرایند پدید آوردن «الف» «ب» را است. هنگامی که مجید دستش را بلند می‌کند، چون می‌خواهد رای مثبت به یک دیدگاه بدهد و باور دارد که بلند کردن دستش این هدف را برآورده خواهد ساخت، رفتار او بلند شدن دست او نیست، بلکه عبارت است از این فرایند که میل و باور او سبب بلند شدن دست او می‌شوند.

در تسکی معتقد است هنگامی که رویداد ذهنی «الف» فرایندی را آغاز می‌کند که به حرکت بدنی «ب» ختم می‌شود، «الف» این کار را صرفاً برحسب ساختار درونی‌اش انجام نمی‌دهد، بلکه ویژگی‌های نسبی و التفاتی آن نیز نقش علی دارند و در این واقعیت که «الف» «ب» را پدید می‌آورد دخیلند؛ زیرا جزئی از ساختار فرایند علی‌ای هستند که رفتار را تشکیل می‌دهد. برای مثال، محتوای باور مجید - مبنی بر این که بلند کردن دست، راهی است برای اعلام رای مثبت - همراه با میل مربوط، علت دست بلند کردن اویند و رفتار عبارت است از علیت این حالات ذهنی برای دست بلند کردن (Dretske, 1988, pp. 83-85).

راه حل در تسکی با مسائلی چند روبه‌روست که برخی از فیلسوفان (see, e.g. Kim, 1991) به آنها اشاره کرده‌اند. یک مسئله این است که آیا ویژگی‌های نسبی و التفاتی را می‌توان دارای نقش علی در ساختار بخشیدن به فرایندهای علی در مغز دانست؟ حالات مغز سعید تنها به ویژگی‌های محلی و درونی یک‌دیگر حساس‌اند و این امر به معنای کنار گذاشتن رویدادهای بیرونی است. البته در تسکی می‌تواند با توسل به شرطی‌های خلاف واقع که وابستگی ساختار رفتار به این رویدادها را نشان می‌دهند مانع از کنار گذاشتن این رویدادها شود که در این صورت موفقیت او به موفقیت نظریه‌های شرطی خلاف واقع در دخل علی وابسته است.

۳.۵.۲. راه حل رفتار وسیع

طرح درتسکی روایتی از راه حل تبیین دوگانه است که پیش از این مرور کردیم. نکته این بود که ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی مسئول علی آثار متفاوتی اند. در درتسکی ویژگی‌های فیزیکی مسئول حرکات بدنی اند و ویژگی‌های ذهنی مسئول رفتار.

روایت دیگری (Robb & Heil, 2009) از این راه حل از این نکته آغاز می‌کند که یک ویژگی در برخی از ویژگی‌های معلول دخل علی دارد. هنگامی که یک علت ذهنی - از این حیث که دارای ویژگی ذهنی التفاتی وسیع است - اثری رفتاری را پدید می‌آورد، این اثر رفتاری را از این حیث که خود ویژگی رفتاری همانند ویژگی ذهنی وسیع است، پدید می‌آورد. برای مثال، فرض کنید مجید باور دارد که در ظرف مقابل او شیرینی وجود دارد و این باور (همراه با میل مناسب) سبب می‌شود دستش را به سمت آن ببرد. رفتار او مصداق تلاش برای شیرینی خوردن است و ما هنگامی که می‌پرسیم آیا ویژگی التفاتی باور او دخل علی دارد یا نه، درباره‌ی محقق کردن این ویژگی (شیرینی خوردن) تردید داریم (نه مثلاً درباره‌ی ویژگی نوعی حرکت بدنی بودن). در این صورت پاسخ روشن است؛ زیرا آنچه رفتار مجید را تلاش برای شیرینی خوردن می‌کند این است که معلول باوری است که محتوای آن به شیرینی مربوط است. بدین ترتیب، ویژگی‌های التفاتی باور به ویژگی‌های وسیع معلول، یعنی به معلول - از این حیث که رفتار است - مربوط اند و ویژگی‌های فیزیکی به معلول از این حیث که حرکت بدنی (محدود) است. بنابراین، چون ویژگی ذهنی و محقق کننده آن در ویژگی‌های متفاوت معلول دخیلند، لازم نیست برای دخل علی رقابت کنند. اما مسئله این است که آیا این واقعیت که رفتاری را می‌توان به‌طور وسیع توصیف کرد ویژگی ذهنی التفاتی علت آن را دخیل می‌کند. ارتباطات مفهومی میان توصیفات ذهنی و رفتاری ممکن است حاکی از نوعی دخیلی تبیینی باشند، اما مسئله این است که آیا ارتباطات علی - که زیربنای این تبیین‌ها هستند - به ویژگی‌های وسیع ربطی دارند؟ چه بسا گفته شود که ویژگی‌های محدود فیزیکی در این جا تمام کار را انجام می‌دهند و دخل ظاهری ویژگی‌های وسیع، توهمی است ناشی از این که ما در توصیف و تبیین رفتار علت و معلول را در قالب مفاهیم در می‌آوریم (see Owens, 1993). به عبارت دیگر، این راه حل مفهومی معرفت‌شناختی (تبیین) را با مفهومی مابعدالطبیعی (علیت و دخل علی) در هم می‌آمیزد و از یکی، دیگری را نتیجه می‌گیرد.



پی‌نوشت‌ها

1. interactionism
2. locaters
3. disposition
4. determinism

۵. کیم (Kim, 2009) اصطلاح دوگانه انگاری ویژگی را به صورت عام به کار می‌برند، به طوری که شامل فیزیکالیسم غیرتحویلی نیز می‌شود.

6. downward causation
7. determinism
8. microdeterminism
9. supervenience
10. emergence
11. realization
12. nomological sufficiency
13. nomological regularity
14. nomological
15. exclusion argument

۸۴



نظر

سال پانزدهم / شماره دوم

کتابنامه

۱. دکارت، رنه، (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی م. افضل‌لی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

2. Anscombe, G. E. M. & P. T. Geach (trans. & eds.), (1954) *Descartes: Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
3. Baker, L. R., (1993) "Metaphysics and Mental Causation", in Heil & Mele 1993, pp. 75-95.
4. Block, N., (2003) "Do Causal Powers Drain Away?", *Philosophy and Phenomenological Research* 67: 133-50.
5. Braun, D., (1995) "Causally Relevant Properties", *Philosophical Perspectives* 9: 447-75.
6. Burge, T., (1993) "Mind-Body Causation and Explanatory Practice", in Heil & Mele (1993) pp. 97-120.
7. Churchland, P., (1986) *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press
8. Cottingham, J., R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny (trans. & eds.), (1991) *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III: The Correspondence*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Crane, T., (1992) , "Mental Causation and Mental Reality", *Proceedings of the Aristotelian Society* 92: 185-202.
10. Davidson, D., (1970) "Mental Events", in L. Foster & J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 79-101. Reprinted in Davidson , *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, pp. 207-25.
11. _____ , (1993) "Thinking Causes", in Heil & Mele, pp. 3-17.
12. Dretske, F., (1988) *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, Cambridge, MA: MIT Press.
13. _____ ,(1993) "Mental Events as Structuring Causes of Behavior", in Heil & Mele, pp. 121-36.
14. Ehring, D., (1997) *Causation & Persistence: A Theory of Causation*, New York: Oxford University press.

۸۵



عزیزان
علیت ذهنی

15. Fodor, Jerry, (1980) "Methodological Solipsism Considered as a Research strategy in Cognitive Psychology", *Behavioral and Brain Sciences* 3:36-73.
16. ———, (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
17. ———, (1989) "Making Mind Matter More", *Philosophical Topics* 17: 59-79.
18. ———, (1991) "A Modal Argument for Narrow Content", *Journal of Philosophy* 88: 5-26.
19. Foster, J., (1991) *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London: Routledge.
20. Heil, J., (2003a) *From an Ontological Point of View*, Oxford: Clarendon Press.
21. ———, (2003b) "Mental Causation", in *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Edited by Stephen P. Stich & Ted A. Warfield.
22. Heil, J. & A. Mele (eds.), (1993) *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
23. Horgan, T., (1989) "Mental Quausation", *Philosophical Perspectives* 3: 47-76.
24. Hume, David, (1975, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by Peter Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
25. Jackson, F. & P. Pettit, (1988) "Functionalism and Broad Content", *Mind* 97: 381-400.
26. ———, (1990) "Program Explanation: A General Perspective", *Analysis* 50: 107-17.
27. Jehle, David, (2006) "Kim against Dualism," *Philosophical Studies*, 130: 565-578.
28. Kenny, A., (1968) *Descartes*, New York: Random House.
29. Kim, J., (1973) "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event", *Journal of Philosophy* 70: 217-36. Reprinted in Kim (1993a, pp. 3-21.





30. _____, (1991) "Dretske on How Reasons Explain Behavior", in McLaughlin (1991) pp. 52-72. Reprinted in Kim (1993a, pp. 285-308.
31. _____, (1992) "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction", *Philosophy and Phenomenological Research* 52:1-26. Reprinted in Kim (1993a) pp. 309-35.
32. _____, (1993a) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
33. _____, (1993b) *Mental Causation in a Physical World*, Philosophical Issues, Vol. 3, *Science and Knowledge*, pp. 157-176.
34. _____, (1995) *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.
35. _____, (1998) *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA: MIT Press.
36. _____, (1999) "Making Sense of Emergence", *philosophical Studies*, vol. 95, pp. 3-36.
37. _____, (2001) "Lonely Souls: Causality and Substance Dualism" reprinted in O'Connor, T. & Robb, D. (eds.), 2003, *Philosophy of Mind, Contemporary Readings*, Routledge publishing, pp. 65-78.
38. _____, (2005) *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
39. _____, (2007) "Causation and Mental Causation" In *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, ed. by Brian McLaughlin and Jonathan Cohen, Blackwell. Publishing Limited.
40. _____, (2009) "Mental Causation", a chapter in *the Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin and Ansgar Beckermann, Oxford University Press.
41. _____, (1989) "More on Making Mind Matter", *Philosophical Topics* 17: 175-91.
42. Lewis, D., (1966) "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 63: 17-25.
43. _____, (1973) *Counterfactuals* (Cambridge: Harvard University Press).
44. Melnyk, A., (2003) *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

45. Mills, E., (1996) "Interactionism and Overdetermination", *American Philosophical Quarterly* 33: 105-17.
46. O'Connor, T. & Wong H. Y., (2005) "The Metaphysics of Emergence", *Nous*, 39: 658-78.
47. Owens, J., (1993) "Content, Causation, and Psychophysical Supervenience", *Philosophy of Science* 60: 242-61.
48. Robb, David & Heil, John, (2009) "Mental Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/mental-causation/>>.
49. Segal, G. M. A. & E. Sober, (1991) "The Causal Efficacy of Content", *Philosophical Studies* 63: 1-30.
50. Stapp, H., (2005) "Quantum Interactive Dualism: An Introduction to Materialism", *Journal of Consciousness Studies*, 12: 43-58.
51. Unger, P., (2006) *All the Power in the World*, Oxford: Oxford University Press.
52. Van gulik, R., (1992) "Three bad Arguments for intentional property epiphenomenalism", *Erkenntnis*, 36, 311-32.
53. ———, (1993) "Who's in Charge Here? And Who's Doing All the Work?", in Heil & Mele (1993, pp. 233-56.
54. Wilson, R. A., (1992) "Individualism, Causal Powers, and Explanation", *Philosophical Studies* 68: 103-39.
55. Yablo, S., (1992) "Mental Causation", *Philosophical Review* 101: 245-80.



برون گرایی و برهان جابجایی آرام

محمود مروارید *

چکیده

مطابق برون گرایی در محتوا، دست کم محتوای برخی از حالات التفاتی بر ویژگی های درونی سوپروین نمی شود؛ به این معنا که ممکن است دو نفر از جهت ویژگی های درونی کاملاً همانند یکدیگر باشند، و در عین حال محتوای حالات التفاتی آنها متفاوت باشد. تا کنون استدلال های متفاوتی به نفع برون گرایی ارائه شده است که به پیدایش گونه های مختلفی از این دیدگاه انجامیده است، از جمله: برون گرایی انواع طبیعی، برون گرایی منفرد و برون گرایی اجتماعی. یکی از مسائل مهمی که پیرامون برون گرایی مطرح شده این است که آیا برون گرایی در محتوا با آموزه دسترسی ویژه انسان به محتوای حالات التفاتی خود، سازگار است یا نه. برهان جابجایی آرام از جمله برهان هایی است که برای اثبات ناسازگاری میان این دو آموزه طراحی شده است. در این نوشتار، برخی از مهم ترین پاسخ ها به این برهان را گزارش و بررسی کرده، در پایان پاسخ پیشنهادی خود را مطرح خواهم کرد.

کلیدواژه ها

برون گرایی در محتوا، برون گرایی انواع طبیعی، برون گرایی منفرد، برون گرایی اجتماعی، آموزه دسترسی ویژه، برهان جابجایی آرام.

morvarid@ipm.ir

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۵/۰۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۶/۲۸

۸۹



تفاتی

برون گرایی و برهان جابجایی آرام

قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



درآمد

دست کم برخی از حالات ذهنی دارای محتوا^۱ هستند؛ به این معنا که درباره چیزی هستند و چیزی را بازمی‌نمایانند. به این حالات ذهنی معمولاً حالات التفاتی^۲ گفته می‌شود، مانند باور داشتن، خواستن، امید داشتن و... نشانه زبانی این حالت‌های ذهنی این است که در گزارش آنها از جملات پیرو همراه با واژه «که» استفاده می‌شود. برای مثال، می‌گوییم: «علی باور دارد که آب در صدد رجه به جوش می‌آید»، یا «علی دوست دارد که در مسابقات برنده شود». جمله‌ای که پس از «که» می‌آید، بر محتوای حالت التفاتی دلالت می‌کند.

یکی از مباحث مهمی که درباره حالات التفاتی مطرح شده است این است که آیا محتوای این حالات برون‌گرایانه است یا درون‌گرایانه؟ پرسش یاد شده به شکل صریح آن-برای نخستین بار در دهه هفتاد میلادی از سوی هیلاری پاتنم و تیلور برج مطرح شد. این دو به استناد آزمایش‌های فکری‌ای که طراحی کردند، دیدگاه برون‌گرایی در محتوا^۳ را در بسیاری از موارد پذیرفتند. از آن پس، برون‌گرایی در محتوا به دیدگاهی غالب در فلسفه ذهن تبدیل شد و تأثیرات جالب توجهی در دیگر مباحث (همانند مسئله رابطه نفس و بدن، مسئله علیت ذهنی و معرفت پیشینی به محتوای حالات ذهنی) به جای گذاشت.

از جمله مسائلی که برون‌گرایی پدید آورد این است که آیا برون‌گرایی با آموزه دسترسی ویژه^۴ سازگار است یا نه. بنابر این آموزه شهودی، در شرایط متداول ما به صورت پیشینی (بدون نیاز به تجربه) می‌توانیم بدانیم که محتوای حالات التفاتی مان چیست. به دیگر سخن، می‌توانیم با درون‌نگری^۵ دریابیم که به چیز باور داریم، به چه فکر می‌کنیم و... گروهی از فیلسوفان بر این باورند که برون‌گرایی در محتوا با آموزه دسترسی ویژه ناسازگار است. در سه دهه اخیر، برهان‌های متفاوتی به نفع این ادعا طرح شده است، از جمله برهان جابجایی آرام^۶، برهان مکنزی^۷، برهان حافظه و برهان توهم^۸. بحث و گفت‌وگو درباره این برهان‌ها و مسائل مرتبط با آنها هنوز به شدت جریان دارد، و ادبیات گسترده‌ای را در فلسفه ذهن معاصر پدید آورده است (برای مطالعه سه نمونه از مجموعه مقالاتی که در این زمینه تدوین شده‌اند، نک: Ludlow & Martin, 1998; Wright, Smith, & Macdonald, 2000; Nuccetelli, 2003).

در این نوشتار، نخست به صورت‌بندی دو دیدگاه برون‌گرایی و درون‌گرایی در محتوا می‌پردازم. در بخش دوم نگاهی خواهیم داشت به مهم‌ترین استدلال‌هایی که به نفع برون‌گرایی



ارائه شده است. بخش سوم به گزارش برهان جابجایی آرام (به نفع ناسازگاری میان برون گرایی و آموزه دسترسی ویژه) اختصاص دارد. در ادامه، سه پاسخ اصلی به برهان جابجایی آرام را گزارش و بررسی کرده در پایان، پاسخ پیشنهادی خود را مطرح خواهیم کرد.

۱. صورت‌بندی برون گرایی و درون گرایی

برون گرایی و درون گرایی در محتوا به شیوه‌های گوناگونی صورت‌بندی شده‌اند که دست کم به لحاظ مصداقی، کمابیش با هم معادل هستند. ایده اصلی این دو دیدگاه را می‌توان چنین بیان کرد: فرض کنید M یک محتوای التفاتی^۱ باشد؛ اگر به لحاظ متافیزیکی ممکن باشد که دو شخص از جهت ویژگی‌های درونی^۱ دقیقاً همانند هم باشند، و در عین حال یکی دارای حالتی التفاتی با محتوای M باشد، و دیگری فاقد چنین حالت التفاتی‌ای باشد، آنگاه برون گرایی نسبت به M صحیح است. در غیر این صورت، درون گرایی نسبت به M صحیح است؛ یعنی هرگاه دو نفر از جهت ویژگی‌های درونی دقیقاً همانند هم باشند، از جهت داشتن یا نداشتن حالتی التفاتی با محتوای M نیز همانند هم خواهند بود. بر این اساس، برون گرایی و درون گرایی را می‌توان این گونه تعریف کرد:

درون گرایی (۱): درون گرایی نسبت به محتوای M صحیح است (و به دیگر تعبیر، M یک محتوای درون‌گرایانه است)، اگر و تنها اگر ممکن نباشد دو نفر به لحاظ ویژگی‌های درونی دقیقاً همانند هم باشند، ولی یکی از آنها دارای حالتی التفاتی با محتوای M باشد، و دیگری فاقد چنین حالت التفاتی‌ای باشد.

برون گرایی (۱): برون گرایی نسبت به محتوای M صحیح است (و به دیگر تعبیر، M یک محتوای برون‌گرایانه است)، اگر و تنها اگر درون گرایی نسبت به M نادرست باشد.

گاهی نیز درون گرایی و برون گرایی با استفاده از انگاره «سوپروینینس^۱» تعریف می‌شود. چنانچه این انگاره را به کار گیریم، دو تعریف بالا معادل تعریف‌های زیر خواهد بود:

درون گرایی (۲): درون گرایی نسبت به محتوای M صحیح است، اگر و تنها اگر داشتن حالت التفاتی‌ای با محتوای M بر ویژگی‌های درونی شخص سوپروین شود.

برون گرایی (۲): برون گرایی نسبت به محتوای M صحیح است، اگر و تنها اگر داشتن حالت التفاتی‌ای با محتوای M بر ویژگی‌ها درون شخص سوپروین نشود.





معمولاً محتوایی را که برون‌گرایانه باشد (یعنی برون‌گرایی نسبت به آن صحیح باشد)، یک محتوای موشع^{۱۲}، و محتوایی که درون‌گرایانه باشد، یک محتوای مضیق^{۱۳} می‌نامند. شایان ذکر است که در این تعریف‌ها، درون‌گرایی و برون‌گرایی به صورت نسبی (یعنی نسبت به یک محتوای خاص) تعریف شده‌اند. چنان‌که خواهیم دید بر حسب این‌که برون‌گرایی (یا درون‌گرایی) نسبت به چه محتواهایی صادق است، گونه‌های متفاوتی از برون‌گرایی (یا درون‌گرایی) مطرح شده است. این دو آموزه را می‌توان به شکل غیرنسبی نیز صورت‌بندی کرد. آموزه درون‌گرایی (به مفهوم غیرنسبی آن) دیدگاهی است که بیان می‌دارد هر محتوایی درون‌گرایانه (یا مضیق) است. آموزه برون‌گرایی (به مفهوم غیرنسبی آن) نیز بیان‌گر این دیدگاه است که محتوای دست‌کم برخی از حالات ذهنی به صورت برون‌گرایانه تعیین می‌یابد. در ادامه، بیان چند نکته درباره تعریف‌های بالا مناسب است.

الف) در این تعریف‌ها از انگاره «ویژگی‌های درونی» استفاده شده است. به تقریب می‌توان گفت منظور از ویژگی‌های درونی - که در برابر ویژگی‌های بیرونی^{۱۴} قرار می‌گیرند - ویژگی‌های غیرنسبی و غیراضافی^{۱۵} است؛ یعنی ویژگی‌هایی که برای اتصاف یک شیء به آنها، لازم نیست وجود شیء دیگری فرض گرفته شود. برای مثال، یک توپ را در نظر بگیرید. ویژگی‌هایی همچون کروی بودن، دارای فلان مقدار جرم بودن و دارای فلان مقدار حجم بودن از ویژگی‌های درونی آن است. اما ویژگی‌های روی میز بودن، در فاصله ۵ متری از پنجره قرار داشتن، و تحت نیروی جاذبه زمین بودن، از جمله ویژگی‌های اضافی یا بیرونی آن به شمار می‌آید؛ چرا که برای داشتن این ویژگی‌ها لازم است وجود شیء دیگری فرض گرفته شود.^{۱۶}

ب) باید توجه داشت که نزاع برون‌گرایی و درون‌گرایی نباید با مسئله دیگری که در مورد حالات التفاتی وجود دارد، آمیخته و اشتباه شود. آن مسئله این است که آیا حالات التفاتی ویژگی‌های بیرونی شخص هستند یا ویژگی‌های درونی او (به همان معنا از «درونی» و «بیرونی» که در الف) بیان شد). برای مثال، آیا باور S به p ، رابطه‌ای است که میان S و هویتی خارج از او (مثلاً گزاره p) برقرار شده است (که در این صورت باور S به p ، یک ویژگی بیرونی خواهد بود) یا خیر؟ نزاع درون‌گرایی / برون‌گرایی با مسئله درونی بودن / بیرونی بودن حالات التفاتی یکسان نیست، گرچه ارتباط‌هایی میان آنها وجود دارد. چنانچه داشتن حالتی التفاتی با محتوای M یک ویژگی درونی برای S باشد، آنگاه M یک محتوای درون‌گرایانه خواهد بود. دلیل این

مطلب روشن است. هر کس که در همهٔ ویژگی‌های درونی همانند S باشد، همان حالت التفاتی با محتوای M را خواهد داشت؛ چرا که مطابق فرض، آن حالت التفاتی یک ویژگی درونی S است، و در نتیجه، براساس تعریف درون‌گرایی، M یک محتوای درون‌گرایانه به شمار خواهد آمد. پس درونی بودن حالات التفاتی مستلزم درون‌گرایی است. ولی عکس این استلزام برقرار نیست. می‌توان فرض کرد که حالات التفاتی ویژگی‌های بیرونی هستند (یعنی رابطه‌ها و نسبت‌هایی هستند که میان شخص و هویتی خارج از او برقرار می‌شوند)، و در عین حال، درون‌گرایی صحیح باشد. ترکیب بیرونی بودن (اضافی بودن) حالات التفاتی و آموزهٔ درون‌گرایی به خودی خود نامعقول یا تناقض‌آمیز نیست. اتفاقاً فرگه - دست کم براساس برخی از تفاسیر - چنین ترکیبی را پذیرفته است. از دیدگاه او، باور داشتن به p در حقیقت رابطه‌ای است که میان شخص و یک هویت افلاطونی (یعنی همان «اندیشه»^{۱۷} در فلسفهٔ فرگه) برقرار می‌شود. بنابراین، او باور و دیگر حالات التفاتی را از ویژگی‌های بیرونی شخص به شمار می‌آورد. اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد او نسبت به محتوا درون‌گراست. به زعم فرگه، برای باور داشتن به p لازم است حالات درونی روان‌شناختی‌ای برای شخص پدید آید و ضرورتاً هر کس دارای این حالات باشد به p باور خواهد داشت. بر این اساس اگر دو نفر به لحاظ حالات درونی دقیقاً همانند هم باشند، محتوای حالات التفاتی آنها نیز یکسان خواهد بود؛ و این یعنی درون‌گرایی در محتوا (برای این تفسیر از فرگه نک: Putnam, 1975, pp. 5-6).

با توجه به آنچه گفته شد مطلبی دیگر نیز آشکار می‌شود. گاهی نزاع درون‌گرایی و بیرون‌گرایی در معنا (یا محتوا) این گونه بیان می‌شود که آیا محتوا (یا معنا) درون سر است یا بیرون آن؟ برای مثال، پاتنم موضع بیرون‌گرایانهٔ خود را با این جمله معروف بیان داشت: «معنا، درون سر نیست» (Putnam, 1975, p. 13). تقریر نزاع به این شیوه تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است. ممکن است کسی بگوید که محتوا (یا معنا) بیرون سر است (همانند فرگه که معنا و محتوا را هویتی افلاطونی و مستقل از ذهن به شمار می‌آورد) و در عین حال، درون‌گرا باشد. بنابراین پرسش اصلی در نزاع بیرون‌گرایی / درون‌گرایی این است که آیا معنا و محتوا بر آنچه درون سر است سوپروین می‌شود یا نه؟

ج) درون‌گرایی در محتوا به این معنا نیست که پیدایش حالات التفاتی مستقل از رویدادهای بیرون ذهن است. درون‌گرایان می‌پذیرند که حالات التفاتی، در بسیاری از موارد معلول امور





خارجی هستند. درون‌گرایی آموزه‌ای دربارهٔ چگونگی پیدایش حالات التفاتی نیست؛ بلکه آموزه‌ای دربارهٔ تفرد^{۱۸} و این‌همانی^{۱۹} محتوای این حالات است. مطابق این آموزه، تفرد محتوا وابسته به تفرد ویژگی‌های درونی است.

۲. دلایل برون‌گرایی

تاکنون استدلال‌های متفاوتی برای برون‌گرایی ارائه شده است. هر یک از این استدلال‌ها برون‌گرایی را نسبت به دسته‌ای از محتوای حالات ذهنی اثبات می‌کنند. در ادامه، سه مورد از این استدلال‌ها را گزارش می‌کنم.

الف) استدلال بر اساس شاخصه‌مندا^{۲۰}

فرض کنید که فرزند سیب «الف» را می‌بیند، به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «این سیب رسیده است». او با این گفته باوری را ابراز می‌دارد که محتوای ویژه‌ای دارد؛ باور به این که این سیب (الف) رسیده است. اینک، جهان ممکن W را در نظر بگیرید که از هر جهت همانند جهان بالفعل^{۲۱} است، با این تفاوت که فرزند به جای سیب «الف»، سیب «ب» را می‌بیند که از نظر ویژگی‌های ظاهری دقیقاً همانند سیب «الف» است. این بار نیز فرزند می‌گوید «این سیب رسیده است» و باور دارد که این سیب (ب) رسیده است.

فرزند در این دو وضعیت از جهت ویژگی‌های درونی دقیقاً یکسان است. به‌ویژه این که مطابق فرض، سیب‌های «الف» و «ب» ویژگی‌های ظاهری یکسانی دارند؛ بنابراین، تأثرات حسی‌ای که فرزند از آن دو دریافت می‌کند شبیه به هم‌اند. حال آیا باورهای فرزند در دو وضعیت یادشده، محتوای یکسانی دارند؟ پاسخ، منفی است. باور فرزند در جهان بالفعل دربارهٔ سیب «الف» است، ولی باور او در W دربارهٔ سیب دیگری است. به همین دلیل، شرایط صدق^{۲۲} محتوای این دو باور متفاوت است. محتوای باور فرزند در جهان بالفعل در صورتی صادق است که «الف» رسیده باشد، ولی محتوای باور او در جهان W وقتی صادق است که «ب» رسیده باشد. پس باید گفت محتوای باور فرزند بر ویژگی‌های درونی او سوپروین نشده است؛ چرا که می‌توان حالتی را فرض کرد که فرزند به‌لحاظ درونی دقیقاً یکسان باقی بماند، ولی محتوای باور او تغییر کند. نتیجه این که محتوای باور فرزند هم در جهان بالفعل و هم در W، محتوای موسع است. این مثال را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر نیز طراحی کرد. به‌جای این که فرزند را یک بار در

جهان بالفعل و بار دیگر در جهان ممکن W در نظر بگیریم، می‌توانیم فرض کنیم فرزند و همزاد^{۲۳} او هر دو در جهان بالفعل هستند، و مثال را براساس این دو طراحی کنیم. منظور از همزاد فرزند، کسی است که از جهت ویژگی‌های درونی کاملاً همانند فرزند است و به تعبیری، رونوشت^{۲۴} او به شمار می‌آید. فرزند سبب «الف» را می‌بیند و باور پیدا می‌کند که این سبب (الف) رسیده است، ولی همزاد فرزند سبب «ب» را می‌بیند و باور پیدا می‌کند که این سبب (ب) رسیده است. در این جا، ویژگی‌های درونی فرزند و همزاد فرزند یکسان است، اما محتوای باور آنها با هم متفاوت است؛ پس محتوای باور هر دوی آنها موسع است.

نکته مهم این است که برون‌گرایانه بودن محتوا در مثال‌های بالا، در کارکرد ویژه و واژه «این» ریشه دارد. گروهی از واژه‌ها هستند که مدلول یا محکی^{۲۵} آنها به واسطه شرایط کاربرد آنها تعیین می‌شود، مانند «این» و «من»، «تو»، «امروز» و ... این دسته از واژه‌ها، «شاخصه‌مند» نامیده می‌شوند. جمله‌هایی که در بردارنده واژه‌های شاخصه‌مندا هستند، معمولاً باورهایی با محتوای موسع بیان می‌دارند؛ چرا که مدلول این واژه‌ها تنها با حالات درونی شخص معین نمی‌شود؛ بلکه محیط خارجی نیز نقش اساسی در تعیین مدلول این واژه‌ها بازی می‌کند. برون‌گرایی‌ای که در مورد شاخصه‌مندا مشاهده می‌شود، ساده‌ترین و آشکارترین گونه برون‌گرایی در محتواست. اما طرفداران برون‌گرایی در صدد برآمده‌اند برون‌گرایی را در محدوده وسیع‌تری نیز اثبات کنند. دو دلیلی که در ادامه بیان می‌شود در همین راستا طرح شده‌اند.

ب) استدلال همزاد زمین

این استدلال را هیلاری پاتنم در مقاله کلاسیک «معنای معنا» طرح کرد و براساس آن، برای نخستین بار، آموزه برون‌گرایی را به شکل صریح مطرح ساخت (Putnam, 1975). البته هدف اصلی پاتنم در این مقاله، کنکاش درباره معنای واژگان (آن هم واژگان دال بر انواع طبیعی^{۲۶}) بوده و به صورت مستقیم به مسئله محتوا پرداخته است. به همین منوال، او در مقاله یادشده تنها برون‌گرایی معناشناختی^{۲۷} را به اثبات می‌رساند؛ یعنی این آموزه را که معنای واژگان انواع طبیعی بر ویژگی‌های درونی شخص سوپروین نمی‌شود. پس از پاتنم، مک‌گین و برج نشان دادند که با استدلال همزاد زمین می‌توان برون‌گرایی در محتوا را نیز به اثبات رساند (McGinn, 1977; Burge, 1982).

در ادامه، نخست استدلال پاتنم برای برون‌گرایی معناشناختی را گزارش کرده، سپس کاربرد





آن را در مورد برون‌گرایی در محتوا بیان می‌کنم. اما پیش از این، مناسب است نخست چند اصطلاح اساسی در این بحث را معرفی کنم. در مورد واژگان عام، به ویژه واژگان دال بر انواع طبیعی، می‌توان - دست کم در نگاه نخست - میان سه امر تمایز نهاد: مجموعه مصادیق^{۲۸}؛ مدلول (یا محکی)^{۲۹} و معنا. مجموعه مصادیق یک واژه، مجموعه اشیا بی است که آن واژه - در واقع - بر آن صدق می‌کند. برای مثال، مجموعه مصادیق واژه «انسان»، مجموعه همه انسان‌هاست. مدلول یا محکی هر واژه، ویژگی‌ای است که آن واژه بر آن دلالت دارد. برای مثال، مدلول واژه «انسان» ویژگی انسان بودن است، و مدلول واژه «آب» ویژگی آب بودن.^{۳۰}

اصطلاح «معنا» در این میان، از دو اصطلاح دیگر پیچیده‌تر است. مطابق یک برداشت از «معنا»، معنای یک واژه همان مجموعه مصادیق آن واژه است. اما برداشت شهودی تری از «معنا» نیز وجود دارد که آن را امری متفاوت از مجموعه مصادیق می‌انگارد. برای مثال، مجموعه مصادیق واژه «انسان» با «ناطق» یکسان است، ولی معنای این دو - بنابر برداشت شهودی ما از «معنا» - متفاوت است. در این جا به پیروی از پاتنم، هر گاه اصطلاح «معنا» را به کار می‌بریم، آن را به عنوان امری مجزا از مجموعه مصادیق در نظر می‌گیریم. آنچه گفته شد برای توضیح ماهیت «معنا» به هیچ وجه کافی نیست؛ ولی برای بیان استدلال پاتنم، اعتماد بر همین فهم شهودی از معنا کافی است.

حال به بیان استدلال پاتنم می‌پردازم. این استدلال بر یک آزمایش فکری استوار است. فرض کنید سیاره‌ای در آن سوی منظومه شمسی وجود دارد که از هر جهت دقیقاً همانند سیاره زمین است. این سیاره را «همزاد زمین»^{۳۱} می‌نامیم. تنها یک تفاوت میان زمین و همزاد زمین وجود دارد. در زمین مایع شفاف، بی‌رنگ و بی‌بوئی که از ابرها می‌بارد و اقیانوس‌ها را پر کرده است و «آب» نامیده می‌شود، دارای ترکیب مولکولی H_2O است. در همزاد زمین نیز مایعی دقیقاً با همین ویژگی‌های ظاهری وجود دارد، و آن هم در همزاد زمین «آب» نامیده می‌شود، ولی ترکیب مولکولی آن مایع H_2O نیست، بلکه ترکیب کاملاً متفاوتی (مثلاً XYZ) دارد. همچنین فرض کنید که هنوز در قرن هجدهم به سر می‌بریم، و هیچ کس از ترکیب شیمیایی آب در زمین آگاه نیست. به همین ترتیب در همزاد زمین نیز کسی از ترکیب شیمیایی مایعی که در آن جا «آب» نامیده می‌شود، آگاهی ندارد. از تفاوت یادشده در بالا که بگذریم، زمین و همزاد زمین و نیز ساکنان آن دو، از هر جهت همانند یک‌دیگر هستند. برای مثال، فرض کنید فرزند یک

فارسی‌زبان است که در زمین زندگی می‌کند؛ در همزاد زمین نیز فردی زندگی می‌کند که از جهت ویژگی‌های درونی و تاریخی علی‌دقیقاً همانند فرزند است. این شخص را «همزادِ فرزند» می‌نامیم. هم فرزند و هم همزاد او، واژه «آب» را بر مایع بی‌رنگ و بی‌بویی که در اطراف خود می‌بینند اطلاق می‌کنند، ولی هیچ‌کدام از ترکیب شیمیایی آن آگاه نیستند. اینک، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا مجموعه مصادیق واژه «آب» در زبان فرزند، همان مجموعه مصادیق واژه «آب» در زبان همزاد فرزند است؟ این پرسش ارتباط نزدیکی با این پرسش دارد که آیا مدلول واژه «آب» در زبان فرزند و همزاد او یکسان است؟ به دیگر سخن، آیا آنها با واژه «آب» به یک چیز اشاره می‌کنند؟^{۳۲}

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به شهودها و ارتکازات خود مراجعه کنیم. همان‌گونه که پاتنم بیان کرده و بسیاری از دیگر فیلسوفان نیز پذیرفته‌اند، به نظر می‌رسد پاسخ هر دو پرسش بنا بر شهود، منفی است. وقتی فرزند و همزاد او واژه «آب» را به کار می‌برند، از دو مایع متفاوت سخن می‌گویند. فرزند در واقع درباره‌ی مایعی صحبت می‌کند که ساختار مولکولی H_2O دارد و همزاد او در واقع، از مایعی سخن می‌گوید که ترکیب شیمیایی آن XYZ است، هرچند هیچ‌یک از ترکیب مولکولی آن دو مایع آگاه نیستند. برای روشن‌تر شدن این نکته، فرض کنید فرزند از سیاره‌ی زمین به همزاد زمین مسافرت می‌کند. گرچه او وقتی در همزاد زمین بی‌رنگ و بی‌بویی را می‌بیند که از جهات ظاهری همانند آب است، واژه «آب» را - با همان معنایی که در سیاره‌ی زمین دارد - بر آن اطلاق می‌کند و برای مثال، می‌گوید: «این دریاچه از آب پر شده است»؛ ولی به نظر می‌رسد این اطلاق نادرست است. اگر فرزند دریابد که مایعی که در همزاد زمین است ترکیب مولکولی کاملاً متفاوتی دارد، دیگر واژه «آب» را بر آن اطلاق نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «من پیش از این گمان می‌کردم این مایع آب است. اما اکنون متوجه شدم که آب نیست، بلکه تنها در ویژگی‌های ظاهری همانند آب است». به همین ترتیب، واژه «آب» از زبان همزاد فرزند بر مایعی که در زمین است صدق نمی‌کند. نتیجه این که مجموعه مصادیق واژه «آب» در زبان فرزند، با مجموعه مصادیق این واژه در زبان همزاد فرزند متفاوت است. همچنین، این دو واژه بر ویژگی‌های متفاوتی دلالت دارند؛ یکی بر ویژگی H_2O بودن دلالت می‌کند و دیگری بر XYZ بودن.

در مرحله بعد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معنای واژه «آب» در زبان فرزند و همزاد او





یکسان است یا متفاوت؟ پاتنم در این جا از این ایده شهودی بهره می‌گیرد که مجموعه مصادیق یک واژه، به واسطه معنای آن متعین می‌شود. بنابراین، اگر دو واژه مجموعه مصادیق مختلفی داشته باشند، باید معنای آنها نیز متفاوت باشد. البته این مطلب درباره واژه‌های شاخصه‌مند صحیح نیست. برای مثال، وقتی حمید و سعید واژه «من» را به کار می‌برند، مجموعه مصادیق دو کاربرد این واژه متفاوت است. در یک کاربرد، مجموعه مصادیق تنها شامل سعید است و در کاربرد دیگر، تنها حمید را در بر می‌گیرد. با این حال، معنای این واژه در هر دو کاربرد یکسان باقی می‌ماند. مسئله درباره دیگر واژه‌های شاخصه‌مند (مانند «این»، «این جا»، «تو» و ...) نیز همین گونه است. در اساس، ویژگی واژه‌های شاخصه‌مند این است که با این که معنای آنها در کاربردهای متفاوت یکسان است، مدلول آنها تغییر می‌کند. با توجه به این نکات، می‌توان اصل زیر را پذیرفت:

تعین مجموعه مصادیق به واسطه معنا: چنانچه اولاً S_1 و S_2 دو واژه باشند که مجموعه مصادیق متفاوتی دارند، و ثانیاً S_1 و S_2 شاخصه‌مند نباشند، آنگاه معنای این دو واژه متفاوت است.

حال، اگر «آب» در زبان فرزاد و همزاد فرزاد یک واژه شاخصه‌مند نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که معنای این واژه در زبان آن دو متفاوت است. برج به خوبی استدلال می‌کند که واژه «آب» نه در زمین و نه در همزاد زمین شاخصه‌مند نیست. چنان که اشاره شد، ویژگی اصلی واژه‌های شاخصه‌مند این است که در شرایط متفاوت، مجموعه مصادیق آنها تغییر می‌کند. اما واژه «آب» - آن گونه که فرزاد به کار می‌برد، یعنی به آن معنایی که در زبان فارسی دارد - از این ویژگی بی‌بهره است. واژه «آب» در هر شرایط و در محیطی به کار رود، مادام که کاربر آن به زبان فارسی سخن گوید، مجموعه مصادیق یکسانی (یعنی همان مجموعه مولکول‌های H_2O) دارد. همان گونه که گفته شد، اگر فرزاد به همزاد زمین سفر کند و هنوز به زبان فارسی سخن گوید، مجموعه مصادیق واژه «آب» در کاربرد او تغییر نخواهد کرد. البته، در یک حالت مجموعه مصادیق واژه «آب» تغییر می‌کند و آن این که فرزاد دیگر به زبان فارسی سخن نگوید، بلکه به زبان همزاد فارسی (زبانی که در همزاد زمین رایج است) تکلم کند.^{۳۳} در این صورت، مجموعه مصادیق واژه «آب» تغییر خواهد کرد. ولی این مقدار برای شاخصه‌مند بودن واژه «آب» کافی نیست. همیشه ممکن است که یک واژه در زبان‌های متفاوت معانی مختلف داشته باشد، مانند واژه «شهر» که در

فارسی و عربی معانی متفاوتی دارد، ولی این موجب نمی‌شود که آن واژه شاخصه‌مند باشد. پس واژه «آب» (نه در زبان فرزاد و نه در زبان همزاد او) یک واژه شاخصه‌مند نیست^{۳۴} (Burge, 1982, pp. 147-148). بر این اساس، با توجه به اصل تعیین مجموعه مصادیق به واسطه معنا، می‌توان نتیجه گرفت که معنای واژه «آب» در زبان فرزاد و همزاد او متفاوت است؛ با این که آن دو به لحاظ ویژگی‌های درونی کاملاً یکسان هستند.

به این ترتیب، پاتنم برون‌گرایی سمانتیکی را اثبات می‌کند؛ ولی او در همین نقطه متوقف می‌شود. به گفته مک‌گین و برج، به کمک سناریوهای پاتنم می‌توان به آسانی برون‌گرایی در محتوا را نیز اثبات کرد. وقتی معنای جمله «آب خیس است» در زبان فرزاد و همزاد فرزاد متفاوت باشد، می‌توان نتیجه گرفت که محتوای باورهایی که آن دو با این جمله ابراز می‌کنند نیز متفاوت است. به‌طور کلی، می‌توان گفت ارتباط وثیقی میان معنای جملات و محتوای حالات التفاتی برقرار است. در این که کدام یک از این دو تقدم متافیزیکی یا تحلیلی بر دیگری دارد، آرای متفاوتی مطرح شده است، ولی تقریباً همه می‌پذیرند که اگر معنای دو جمله متفاوت باشد، محتوای حالات التفاتی‌ای که با آن جملات ابراز می‌شود نیز متفاوت خواهد بود. بنابراین محتوای حالات التفاتی فرزاد و همزاد او متفاوت است. فرزاد باور دارد که آب، خیس است؛ ولی محتوای باور همزاد او این نیست. البته، واژه مناسبی در زبان فارسی نداریم تا محتوای باور همزاد فرزاد را به درستی گزارش کنیم، ولی می‌توانیم واژه جدیدی (مثلاً «هاب») را به‌عنوان معادل واژه «آب» در همزاد زمین وضع کنیم. در این صورت می‌توان باور همزاد فرزاد را این‌گونه گزارش کرد: همزاد فرزاد باور دارد که هاب، خیس است.

به این ترتیب برون‌گرایی در محتوا نیز به اثبات می‌رسد؛ با این که فرزاد و همزاد او به لحاظ ویژگی‌های درونی همانند یکدیگرند، محتوای حالات التفاتی آنها یکسان نیست (McGinn, 1977, Burge, 1982). تفاوت فرزاد و همزاد او را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز بیان کرد. محتوای هر حالت التفاتی از دسته‌ای از مفاهیم^{۳۵} ترکیب یافته است. تفاوت فرزاد و همزاد او در این است که فرزاد مفهوم آب را در ذهن دارد، ولی همزاد او به جای آن، مفهوم هاب را در ذهن دارد.^{۳۶} این استدلال، برون‌گرایی را درباره مفاهیمی که بر انواع طبیعی دلالت دارند (مانند آب و مفهوم هاب) نشان می‌دهد. در این جا محتوای حالات التفاتی شخص به‌واسطه نوع طبیعی‌ای که با آن ارتباط علی داشته است، متعین می‌شود. این‌گونه از برون‌گرایی را گاه «برون‌گرایی انواع





طبیعی»^{۳۷} می‌نامند. مشابه سناریوی همزاد زمین را می‌توان درباره نام‌های خاص نیز مطرح کرد. فرض کنید فرزند در زمین با شخصی به نام «فرید» آشناست، و همزاد فرزند در همزاد زمین با شخص دیگری ارتباط دارد که به لحاظ ظاهری کاملاً شبیه فرید است و حتی «فرید» نیز نامیده می‌شود. در این جا نیز وقتی فرزند و همزاد او جمله «فرید راستگو است» را اظهار می‌کنند، باورهایی با محتوای متفاوت در ذهن دارند، با این که به لحاظ درونی کاملاً شبیه یکدیگرند. محتوای باور فرزند و همزاد او، تا اندازه‌ای به واسطه شخص یا شیء خاصی که آنها با او ارتباط داشته‌اند، متعین می‌شود. در استدلال بر اساس شاخصه‌مندی نیز با چنین مسئله‌ای روبه‌رو بودیم. به این گونه برون‌گرایی (یعنی برون‌گرایی در مواردی که نام‌های خاص یا شاخصه‌مندا به کار می‌روند)، «برون‌گرایی منفرد»^{۳۸} گفته می‌شود. استدلال بعدی برای برون‌گرایی، نوع سومی از برون‌گرایی را اثبات می‌کند: «برون‌گرایی اجتماعی».^{۳۹}

ج) استدلال بر اساس قراردادهای اجتماعی

این استدلال را برج ارائه داده است. فرض کنید که فرزند اطلاعات فراوانی درباره بیماری آرتریت دارد، و بخش زیادی از این اطلاعات صحیح است. او تنها یک باور نادرست دارد و آن این که گمان می‌کند واژه «آرتریت» به معنای گونه‌ای خاص از التهاب استخوان‌هاست. با این که در واقع معنای این واژه گونه‌ای از التهاب مفاصل است، نه التهاب استخوان‌ها. در حقیقت او درک ناکاملی از معنای واژه «آرتریت» دارد. حال، فرض کنید فرزند دچار استخوان‌درد می‌شود و جمله «من دچار آرتریت شده‌ام» را اظهار می‌کند. در این شرایط، ما می‌توانیم محتوای باوری را که فرزند دارد این گونه گزارش کنیم: «فرزند (در جهان بالفعل) باور دارد که دچار آرتریت شده است» در حقیقت، با توجه به اطلاعات صحیح و فراوانی که فرزند از بیماری آرتریت دارد، می‌توان گفت که او مفهوم «آرتریت» را در اختیار دارد، و بنابراین می‌توان محتوای باور او را به کمک این مفهوم گزارش کرد.

حال، جهان ممکن W را در نظر بگیرید که فرزند در آن وجود دارد و از لحاظ ویژگی‌های درونی کاملاً همانند جهان بالفعل است. او در W نیز جمله‌های بسیاری که در بردارنده واژه «آرتریت» هستند، بیان می‌کند (دقیقاً همان جملاتی که در جهان بالفعل بیان می‌کرد). او در W نیز فکر می‌کند که واژه «آرتریت» به معنای التهاب خاصی در استخوان‌هاست، و در پایان، او در

W جمله «من دچار آرتريت شده‌ام» را اظهار می‌کند. جهان ممکن W از جهات ديگر نیز همانند جهان بالفعل است. تنها يك تفاوت میان این دو جهان وجود دارد: در W، معنای واژه «آرتريت» در جامعهٔ زبانی فرزاد به معنای گونه‌ای از التهاب استخوان‌هاست، نه التهاب مفاصل. بنابراین، فرزاد در W دچار سوءفهم نسبت به معنای واژه «آرتريت» نیست.

اکنون پرسش این است که وقتی فرزاد در W می‌گوید «من دچار آرتريت شده‌ام»، محتوای باور او چیست؟ آیا می‌توانیم محتوای باور او را این‌گونه در زبان فارسی گزارش کنیم: «فرزاد (در W) باور دارد که دچار آرتريت شده است»؟ به گفتهٔ برج پاسخ این پرسش منفی است. درست است که فرزاد در W واژه «آرتريت» را به کار برد، ولی معنای این واژه در W با معنای آن در جهان بالفعل متفاوت است. بنابراین برای گزارش محتوای باور او نمی‌توانیم بگوییم: «فرزاد (در W) باور دارد که دچار آرتريت شده است». در حقیقت، شاید هیچ واژه‌ای در زبان فارسی نداشته باشیم که مترادف واژه «آرتريت» در جهان W باشد. بنابراین برای گزارش باوری که فرزاد در W دارد، به‌ناچار باید واژه جدیدی - مثلاً «هارتريت» - را به‌عنوان معادل واژه «آرتريت» در جهان W وضع کنیم، و محتوای باور فرزاد در W را این‌گونه گزارش کنیم: «فرزاد (در W) باور دارد که به هارتريت دچار شده است». به ديگر سخن، فرزاد در W فاقد مفهوم آرتريت است، بلکه مفهوم ديگري (يعنی مفهوم هارتريت) را داراست. به این ترتیب، برون‌گرایی در محتوای باور فرزاد (هم در جهان بالفعل و هم در W) اثبات می‌شود: او در جهان بالفعل و در W از نظر ویژگی‌های درونی کاملاً یکسان است، ولی محتوای باورهای او در این دو جهان تفاوت دارد.^{۴۰} این تفاوت، در حقیقت برخاسته از تفاوت قراردادهای جامعهٔ زبانی در جهان بالفعل و W است. از این‌رو، معمولاً این‌گونه برون‌گرایی را «برون‌گرایی اجتماعی» می‌نامند.

نکتهٔ کلیدی در برون‌گرایی اجتماعی، انگارهٔ پیروی^{۴۱} است. در جهان بالفعل، فرزاد فهم کاملی از واژه «آرتريت» ندارد؛ و برای تعیین معنای دقیق و نیز مجموعه مصادیق آن، از جامعهٔ زبانی پیروی می‌کند. بخشی از قصدهای زبانی فرزاد به‌هنگام کاربرد «آرتريت» این است که آن را در همان معنایی استعمال کند که واژه، مطابق قراردادهای زبانی داراست. به دلیل همین پیروی از جامعهٔ زبانی است که معنای واژه «آرتريت» در کاربرد فرزاد، همان معنایی است که واژه در جامعهٔ زبانی دارد. و باز به همین دلیل است که می‌گوییم فرزاد مفهوم آرتريت را (با حدود و ثغوری که در جامعهٔ زبانی برای آن تعیین شده) در اختیار دارد.





چنان که دیدیم، برون‌گرایی انواع طبیعی تنها در مورد مفاهیم انواع طبیعی برقرار است؛ ولی برون‌گرایی اجتماعی دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر دارد. هر مفهومی که برای به کارگیری آن از جامعهٔ زبانی پیروی می‌کنیم، مشمول برون‌گرایی اجتماعی قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، برون‌گرایی اجتماعی دربارهٔ هر مفهومی که «فهم ناقص» از آن امکان‌پذیر باشد، صادق است. دربارهٔ این گونه مفاهیم می‌توان سناریوهایی را همانند آنچه دربارهٔ مفهوم آتریت بیان شد، طراحی کرد. گسترهٔ این مفاهیم از آنچه معمولاً در آغاز به نظر می‌رسد، فراتر می‌رود. برای مثال، مفاهیم «کهنکشان»، «اتم»، «ارز»، «تورم»، «کامپیوتر»، «خودنویس» و ... از این قبیل هستند. ما معمولاً از تعریف دقیق این مفاهیم آگاه نیستیم و به هنگام کاربرد واژه‌های یادشده قصد می‌کنیم آنها را در همان معنایی به کار بریم که در جامعهٔ زبانی دارند.

تا این جا سه استدلال به نفع برون‌گرایی را گزارش کردم. چنان که دیدیم، هر یک از این استدلال‌ها برون‌گرایی را دربارهٔ دسته‌ای از مفاهیم به اثبات می‌رساند، و به این ترتیب سه گونه برون‌گرایی پدید می‌آید: برون‌گرایی انواع طبیعی، برون‌گرایی منفرد و برون‌گرایی اجتماعی. البته، این سه گونه با هم سازگار هستند و بیشتر برون‌گرایان هر سه را می‌پذیرند.

۴. برهان جابجایی آرام

پس از آن که پاتم و برج آزمایش‌های فکری همزاد زمین را برای دفاع از برون‌گرایی مطرح کردند، دیری نپایید که این مسئله در ادبیات فلسفهٔ ذهن پدیدار شد که آیا برون‌گرایی با آموزهٔ دسترسی ویژهٔ انسان به محتوای حالات ذهنی خود، سازگار است یا نه؟ مطابق برون‌گرایی، این که اندیشهٔ^{۴۲} ما چه محتوایی دارد به محیط پیرامون وابسته است؛ ولی از سوی دیگر، براساس آموزهٔ دسترسی ویژه ما می‌توانیم بدون مراجعه به محیط بدانیم که محتوای اندیشه‌مان چیست. در نگاه نخست به نظر می‌رسد تنشی میان این دو آموزه وجود دارد.^{۴۳} بعدها این ایدهٔ خام و اولیه به شکل چند برهان مستقل برای اثبات ناسازگاری میان برون‌گرایی و آموزهٔ دسترسی ویژه درآمد: برهان جابجایی آرام، برهان مکتزی، برهان حافظه و برهان توهم.

سازگار بودن برون‌گرایی با آموزهٔ دسترسی ویژه، برای برون‌گرایی اهمیت حیاتی دارد؛ چرا که آموزهٔ دسترسی ویژه بسیار شهودی است و به نظر می‌رسد اگر برون‌گرایی با آن ناسازگار باشد، این برون‌گرایی است که باید کنار نهاده شود، نه آموزهٔ دسترسی ویژه.^{۴۴} به همین دلیل

بیشتر برون‌گرایان تلاش می‌کنند از سازگاری این دو آموزه دفاع کنند، و به اصطلاح «سازگار گرا»^{۴۵} هستند.

اینک پیش از پرداختن به برهان جابجایی آرام، لازم است به دو نکتهٔ مقدماتی اشاره کنم: نخست، توضیح کوتاهی دربارهٔ آموزهٔ دسترسی ویژه است؛ معمولاً عقیده بر این است که گونه‌ای عدم تقارن میان معرفت انسان به محتوای حالات ذهنی خود و معرفت او به محتوای حالات ذهنی دیگران وجود دارد؛ انسان موضع معرفتی برتری نسبت به حالات ذهنی خود و محتوای آنها دارد. دربارهٔ این که این برتری دقیقاً از چه جهت است و در کجا ریشه دارد، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. در عین حال تقریباً همگان می‌پذیرند که انسان‌ها در شرایط متداول می‌توانند معرفت پیشینی به محتوای حالات ذهنی خود داشته باشند. منظور از آموزهٔ دسترسی ویژه در این نوشتار همین مطلب است که می‌توان آن را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

(PA) اگر توانایی‌های متداول خود را در تشکیل باورهای درجهٔ دوم به کار گیریم (به دیگر سخن: اگر قوای درون‌نگری ما به خوبی کار کنند)، آنگاه اگر ما بیندیشیم که p می‌توانیم بدانیم که می‌اندیشیم که p ، بی‌آن که معرفت ما به لحاظ توجیهی به تجربهٔ محیط وابسته باشد (McLaughlin & Tye, 1998a, p. 286). برای صورت‌بندی‌های مشابه نک: (McLaughlin & Tye, 1998b, p. 350). (Falvey & Owens, 1994, p. 109).

باید توجه داشت که مطابق این آموزه، معرفت به حالات ذهنی تنها به لحاظ توجیهی مستقل از تجربه است. ولی ممکن است برای پیدایش و تشکیل باورها و معرفت‌های درجهٔ دوم، تجربهٔ محیط ضروری باشد. برای مثال، اگر کسی هیچ تجربه‌ای دربارهٔ آب نداشته باشد، طبیعتاً مفهوم آب را نیز در ذهن ندارد و نمی‌تواند هیچ باور یا معرفت درجهٔ دومی دربارهٔ آب داشته باشد. نکتهٔ دوم، دربارهٔ اصل معرفت‌شناختی‌ای است که در برهان جابجایی آرام به کار گرفته می‌شود. این اصل را که برای نخستین بار گلدمن مطرح ساخت می‌توان به صورت زیر بیان کرد: (R) اگر (i) وضعیت بدیل مرتبطی^{۴۶} وجود داشته باشد که به جای گزارهٔ p ، q در آن صادق باشد، و

(ii) S بتواند این وضعیت بدیل را رد کند یا کنار نهد،^{۴۷}

آنگاه S نمی‌داند که p .

۱۰۳



توضیح

برون‌گرایان و برهان جابجایی آرام



مثال معروف انبارهای تقلبی، ایده شهودی ورای این اصل را به خوبی نشان می‌دهد. فرض کنید سعید از کنار دهکده‌ای عبور می‌کند که در آن تعداد زیادی انبار تقلبی وجود دارد. ساکنان دهکده، برای این که رهگذران گمان کنند وضعیت کشاورزی در آن‌جا بسیار پر رونق است، تعداد زیادی ماکت انبار ساخته‌اند و در نقاط مختلف دهکده نصب کرده‌اند. این انبارهای تقلبی به اندازه‌ای مشابه انبارهای واقعی ساخته شده‌اند که تنها از فاصله بسیار نزدیک می‌توان تشخیص داد که واقعی نیستند. سعید تعدادی از این انبارها را می‌بیند و در هر مورد باور پیدا می‌کند که آن‌جا یک انبار واقعی است. آشکار است که باورهای او در این موارد کاذب‌اند. حال، فرض کنید که یک انبار واقعی در دامنه تپه وجود دارد که سعید اتفاقاً آن را نیز می‌بیند و باز باور پیدا می‌کند که آن‌جا (در دامنه تپه) یک انبار واقعی است (این گزاره را p بنامید). این بار باور او صادق است، ولی آیا معرفت به شمار می‌آید؟ به عقیده گلدمن و بسیاری از معرفت‌شناسان، پاسخ منفی است. با توجه به انبارهای تقلبی فراوان در دهکده، کاملاً این امکان وجود داشت که سعید این بار نیز به جای یک انبار واقعی، یک انبار تقلبی را می‌دید، ولی او به کمک قوه بینایی خود نمی‌تواند این امکان را نفی کند؛ چرا که اگر یک انبار تقلبی را می‌دید همان تأثرات بصری‌ای را پیدا می‌کرد که وقتی یک انبار واقعی را می‌بیند.

شرایط معرفتی سعید را می‌توان با تفصیل بیشتری این‌گونه بیان کرد: نخست این که وضعیت ممکن وجود دارد که گزاره p در آن وضعیت کاذب است؛ یعنی در دامنه تپه یک انبار تقلبی وجود دارد نه یک انبار واقعی. البته در جهان بالفعل این وضعیت برقرار نیست، ولی در هر حال، وضعیت یادشده وضعیت ممکن است که بدیل وضعیت بالفعل جهان است. نکته دوم این که با توجه به وجود انبارهای تقلبی فراوان در دهکده و سیاست اهالی آن مبنی بر فریب دادن رهگذران، وضعیت بدیل یاد شده (یعنی وضعیتی که در دامنه تپه یک انبار تقلبی وجود دارد نه یک انبار واقعی) وضعیت مرتبط و نزدیکی است؛ جهان ممکن است که در دامنه تپه یک انبار تقلبی است، بسیار نزدیک به جهان بالفعل است. و نکته سوم این که سعید به کمک حس بینایی خود نمی‌تواند این وضعیت بدیل مرتبط را نفی کند؛ چرا که در آن وضعیت، همان نمودهای حسی‌ای را خواهد داشت که در وضعیت بالفعل دارد. بنا بر شهود، در چنین شرایطی باور سعید به این که آن‌جا (در دامنه تپه) یک انبار واقعی است، معرفت به شمار نمی‌آید. اصل (R) نیز دقیقاً در صدد بیان همین مطلب است.

نکته مهم این است که برای معرفت داشتن لازم نیست همهٔ بدیل‌های ممکن را نفی کنیم، بلکه تنها نفی بدیل‌های مرتبط لازم است. چنان‌چه نفی همهٔ بدیل‌ها شرط معرفت باشد، گرفتار شکاکیتی تمام‌عیار خواهیم شد؛ چرا که تقریباً در مورد هر باوری می‌توان وضعیت بدیلی را تصور کرد که قابل نفی نیست. از این‌رو معرفت‌شناسان تنها توانایی نفی بدیل‌های مرتبط را شرط معرفت انگاشته‌اند (برای مثال، نک: Goldman, 1979, 1989).

با در نظر داشتن نکات بالا، به گزارش برهان جابجایی آرام می‌پردازم. این برهان را که بگاسیان مطرح کرده است،^{۴۸} می‌توان در مورد همهٔ گونه‌های برون‌گرایی (یعنی برون‌گرایی انواع طبیعی، منفرد و اجتماعی) بیان کرد. در این جا برای رعایت اختصار آن را تنها در مورد برون‌گرایی انواع طبیعی مطرح می‌کنم. برهان، از یک سناریوی جابجایی^{۴۹} بهره می‌گیرد: فرض کنید فرزند در زمین زندگی می‌کند و به واسطهٔ ارتباط حسی با آب، مفهوم آب را به‌دست آورده است، اما پس از مدتی بدون این که با خبر شود او را به سیارهٔ همزاد زمین منتقل می‌کنند، و چنان‌که در بخش پیش گذشت، در این سیاره همه چیز کاملاً مشابه زمین است و تنها تفاوت این است که در همزاد زمین، مایع بی‌رنگ و بویی که اقیانوس‌ها را پر کرده، از آسمان می‌بارد، «آب» نامیده می‌شود و... دارای ساختار شیمیایی XYZ است. ما در زبان فارسی واژه‌ای برای نامیدن آن مایع نداریم. ولی می‌توانیم نام «هاب» را برای آن وضع کنیم. به هر روی، از آن‌جا که همزاد زمین در ویژگی‌های ظاهری کاملاً همانند زمین است، فرزند هیچ‌گاه از این جابجایی آگاه نمی‌شود. تا مدتی پس از انتقال فرزند به همزاد زمین، او همچنان مفهوم آب را در ذهن دارد و با واژهٔ «آب» همین مفهوم را ابراز می‌کند. اما لازمهٔ برون‌گرایی این است که پس از مدتی، به واسطهٔ ارتباط علیّی فرزند با مایع جدید، تغییری در دستگاه مفاهیم او پدید آید. برون‌گرایان دربارهٔ این که چه تغییری در مفاهیم فرزند رخ می‌دهد با هم اختلاف نظر دارند.^{۵۰} در این جا برای سادگی فرض را بر این می‌نهیم که فرزند مفهوم آب را از دست می‌دهد، و مفهوم هاب را به‌دست می‌آورد.

فرزند چند بار به همین شیوه میان زمین و همزاد زمین جابجا می‌شود. ولی همه این جابجایی‌ها آرام هستند. به این معنا که فرزند به مدت زمان لازم برای جایگزین شدن مفهوم جدید در محیط جدید باقی می‌ماند. حال فرض کنید در یکی از دوره‌هایی که فرزند در زمین است، این اندیشه را از ذهن می‌گذرانند که آب، خیس است و سپس با درون‌نگری^{۵۱} این باور درجهٔ

۱۰۵



نظر

برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام



دوم را تشکیل می‌دهد که من فکر می‌کنم که آب، خیس است. مطابق آموزه دسترسی ویژه، این باور باید مصداقی از معرفت پیشینی باشد؛ یعنی فرزند باید بتواند بدون مراجعه به محیط بداند که فکر می‌کند آب خیس است. ولی مشکل این جا است که مطابق اصل (R) که اصلی مشهور و پذیرفتنی است، شرط لازم برای معرفت S به p این است که S بتواند همهٔ وضعیت‌های مرتبطی را که p در آن صادق نیست، رد کند. در این جا یک وضعیت بدیل مرتبط برای باور درجهٔ دوم فرزند این است که فرزند در همزاد زمین است و فکر می‌کند که هاب، خیس است و هیچ اندیشه‌ای دربارهٔ آب ندارد. مرتبط بودن این بدیل از آن رو است که فرزند بارها به همزاد زمین منتقل شده است و در این دوره‌ها مفهوم «هاب» را در ذهن داشته است، نه مفهوم آب را.^{۵۲} حال پرسش این است که آیا فرزند می‌تواند بدون کمک تجربهٔ حسی، این بدیل مرتبط را رد کند؟ خیر؛ زیرا دو مفهوم «آب» و «هاب» به لحاظ پدیدارشناختی کاملاً مانند یکدیگر هستند، و او با درون‌نگری تنها نمی‌تواند میان این دو مفهوم (و نیز میان دو اندیشهٔ «آب خیس است» و «هاب، خیس است») تمیز دهد.^{۵۳} پس او تنها با درون‌نگری نمی‌تواند این بدیل مرتبط را رد کند که در همزاد زمین است و فکر می‌کند که هاب، خیس است. نتیجه این که او معرفت پیشینی به محتوای اندیشه خود ندارد. فرزند تنها در صورتی می‌تواند بداند به چه فکر می‌کند که بداند اخیراً با چه مایعی ارتباط علی داشته است.

سازگار گرایان پاسخ‌های متفاوتی را در برابر برهان جابجایی آرام مطرح کرده‌اند. یک نکته مهم در بررسی این برهان این است که در اصل (R)، منظور از «توانایی رد کردن (یا نفی کردن) بدیل‌های مرتبط» دقیقاً چیست؟ بگاسیان خود تحلیل کاملی از انگارهٔ «توانایی رد کردن» به دست نداده است. پس از او، دو تفسیر از این انگاره و در نتیجه دو تفسیر از اصل (R) ارائه شده است. تفسیر نخست را فالوی و اوئنز مطرح ساختند و تفسیر دوم از سوی حمید و حید و براون پیشنهاد شد (Falvey & Owens, 1994; Vahid, 2003; Brown, 2004). طبیعی است که این دو تفسیر به دو روایت متفاوت از برهان جابجایی آرام می‌انجامد. در این نوشتار، مجال پرداختن به هر دو روایت فراهم نیست، از این رو تنها روایت فالوی و اوئنز را مد نظر قرار می‌دهم. تفسیر این دو از اصل (R) در بخش ششم گزارش خواهد شد. در ادامه، سه پاسخ اصلی به برهان جابجایی آرام (به روایت فالوی و اوئنز) را گزارش و بررسی خواهیم کرد. در پایان نیز پاسخ پیشنهادی خود را که در راستای پاسخ دوم قرار دارد، به عنوان پاسخ چهارم ارائه خواهیم داد.

۵. پاسخ اول: وارفیلد و براون

به گفته وارفیلد و براون، برهان جابجایی آرام در نهایت، تنها نشان می‌دهد که برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه، می‌توانند با هم ناسازگار باشند، نه این که ناسازگار هستند. انسان‌ها عملاً میان زمین و همزاد زمین جابجا نمی‌شوند. پس این بدیل که آنها درباره «هاب» فکر می‌کنند نه «آب»، یک بدیل مرتبط برای باورهای درجه دوم آنها نیست و در نتیجه، برای داشتن معرفت به محتوای حالات ذهنی خود، لازم نیست چنین بدیلی را رد کنند. پس هم برون‌گرایی حفظ می‌شود و هم آموزه دسترسی ویژه (Warfield, 1992; 1997; Brown, 2004, pp. 135-155).

لادلو در اعتراض به وارفیلد یادآور می‌شود که براساس برون‌گرایی اجتماعی، اتفاقاً در موارد فراوانی چنین بدیل‌هایی مرتبط هستند. مثال‌های لادلو مربوط به جایی است که شخص میان جوامع زبانی نزدیک به هم در رفت و آمد است. برای نمونه، فرض کنید که فرزند مدتی را با دوستان دانشگاهی خود سپری می‌کند، واژه «pragmatist» را از آنها می‌شنود و سپس در آن جمع به کار می‌برد. پس از آن، مدتی را با دوستان معمولی خود می‌گذراند و باز هم همین واژه را می‌شنود و استفاده می‌کند. او دائماً میان این دو گروه جابجا می‌شود. واژه «pragmatist» در این دو گروه دو معنای متفاوت دارد، ولی فرزند از این تفاوت آگاه نیست. او درک ناقصی از معنای این واژه دارد و برای کاربرد آن در هر دو گروه، از دیگران پیروی می‌کند. با توجه به این شرایط باید گفت فرزند در دو گروه یادشده دو مفهوم متفاوت را با این واژه ابراز می‌کند، ولی نمی‌تواند میان این دو مفهوم تمیز دهد. بر این اساس، می‌توان برهان جابجایی آرام را در مورد فرزند مطرح کرد. لادلو نتیجه می‌گیرد که سناریوهای جابجایی آرام در جهان واقع نیز رخ می‌دهند (Ludlow, 1995; 1998).

به نظر می‌رسد پاسخ وارفیلد، به مشکلی اساسی‌تر از آنچه لادلو بیان کرده دچار است. حتی اگر بدیل‌هایی که در سناریوهای همزاد زمین معرفی می‌شوند بدیل‌های نامرتبلی باشند، باز هم راه حل وارفیلد و براون تنش میان برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه را برطرف نمی‌کند. نکته مهم این است که شهود ما صرفاً نمی‌گوید که آموزه دسترسی ویژه در جهان بالفعل صادق است، بلکه این آموزه را در همه جهان‌های ممکن که قوای درون‌نگری ما همانند جهان بالفعل باشد، صادق می‌داند. بر این اساس، فرض کنید بپذیریم که سناریوهای همزاد زمین، در جهان بالفعل بدیل مرتبلی را پدید نمی‌آورند؛ ولی هنوز مشکل پابرجاست؛ چرا که می‌توان جهان

۱۰۷



فکر

برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام



ممکنی را فرض کرد که فرزاد همان توانایی‌های ذهنی بالفعل را داشته باشد، و میان زمین و همزاد زمین جابجا شود. مطابق آموزه دسترسی ویژه، فرزاد باید بتواند معرفت پیشینی به محتوای حالات ذهنی خود داشته باشد، ولی گویا وارفیلد و براون می‌پذیرند که براساس برهان جابجایی آرام، این معرفت پیشینی با برون‌گرایی سازگار نیست.

بنابراین، این که در جهان بالفعل سناریوهای همزاد زمین بدیل‌های مرتبطی را پدید نمی‌آورند، پاسخی مناسب به برهان جابجایی آرام نیست. در حقیقت، این پاسخ نیروی موجهه^{۵۴} آموزه دسترسی ویژه را نادیده می‌گیرد. پاسخ‌های بعدی همگی در صدداند تا نشان دهند که حتی اگر جابجایی میان زمین و همزاد زمین در واقع رخ دهد، باز هم برون‌گرایی با آموزه دسترسی ویژه سازگار خواهد بود.

ع. پاسخ دوم: فالوی و اوئنز

چنان که گذشت، بگاسیان در «برهان جابجایی آرام» از اصل زیر استفاده می‌کند:

(R) اگر (i) وضعیت بدیل مرتبطی وجود داشته باشد که به جای گزاره p، q در آن صادق باشد، و

(ii) S نتواند آن وضعیت بدیل را رد کند؛

آنگاه S نمی‌داند که p.

اما منظور از بخش دوم مقدم این اصل (یعنی: «S نتواند آن وضعیت بدیل را رد کند») دقیقاً چیست؟ به گفته فالوی و اوئنز، منظور این است که قرینه‌ای که S برای باور به p در اختیار دارد، با صدق q نیز سازگار باشد؛ یعنی این قرینه، در وضعیت بدیلی که q در آن صادق است نیز وجود داشته باشد. مطابق این تفسیر، اصل (R) به شکل زیر درمی‌آید:

(R1) اگر (i) وضعیت بدیل مرتبطی وجود داشته باشد که به جای گزاره p، q در آن صادق باشد، و

(ii) باور صادق S به p مبتنی بر قرینه‌ای باشد که با صدق q نیز سازگار است؛

آنگاه S نمی‌داند که p.

اصل (R1) را می‌توان به شکل خلاصه‌تری نیز بیان کرد. عبارت «q یک بدیل مرتبط برای p است» را می‌توان صورت خلاصه‌شده «وضعیت بدیل مرتبطی وجود دارد که به جای گزاره p، q

در آن صادق است» در نظر گرفت. در این صورت اصل (R_1) را می‌توان این گونه بازنویسی کرد:

(R_1) اگر (i) q یک بدیل مرتبط برای p باشد، و

(ii) باور صادق S به p مبتنی بر قرینه‌ای باشد که با صدق q نیز سازگار است،

آنگاه S نمی‌داند که p .

به هر روی، به باور فالوی و اوئنز، بگاسیان در برهان جابجایی آرام، از اصل (R_1) استفاده کرده است. دوباره همان مثال فرزاد را به یاد آورید. او در زمین باور صادق دارد که فکر می‌کند «آب، خیس است». به گفته فالوی و اوئنز، اصل یادشده مستلزم آن است که این باور فرزاد معرفت نباشد. در این جا دو گزاره p و q ، به ترتیب گزاره‌های «فرزاد فکر می‌کند که آب، خیس است» و «فرزاد فکر می‌کند که آب خیس است» هستند. قرینه‌ای که فرزاد برای باورش به p در اختیار دارد، با صدق q نیز سازگار است. او با این قرینه نمی‌تواند q را رد کند. چنان که خواهد آمد، فالوی و اوئنز قرینه فرزاد برای باور به p را مجموعه‌ای از ویژگی‌های کیفی ذهنی^{۵۵} او به‌شمار آورده‌اند.^{۵۶} آشکار است که این ویژگی‌ها در زمین و همزاد زمین یکسان هستند، پس هم با صدق p سازگارند و هم با صدق q . از این رو براساس (R_1)، فرزاد نمی‌داند که فکر می‌کند آب، خیس است (Falvey & Owens, 1994, p. 116).

اما آیا (R_1) اصل صحیحی است؟ فالوی و اوئنز بر این باورند که این اصل در مورد باورهای حسی پذیرفتنی است. دوباره مثال انبار را به یاد آورید؛ سعید از کنار دهکده‌ای عبور می‌کند، انباری می‌بیند و باور صادق پیدا می‌کند که آن جا یک انبار است. اما بدون آگاهی او انبارهای تقلبی زیادی نیز در آن محیط وجود دارد که سعید نمی‌تواند آنها را از انبارهای واقعی تشخیص دهد. قرینه باور سعید به این که در آن جا انبار است، دسته‌ای از نمودهای حسی^{۵۷} است. اما این نمودهای حسی با تقلبی بودن انبار نیز که یک بدیل مرتبط است سازگارند. از این رو است که می‌گوییم سعید معرفت ندارد. اما چرا اگر قرینه‌ای که سعید دارد با بدیل‌های مرتبط سازگار باشد، نمی‌توان به سعید اسناد معرفت داد؟ زیرا در این صورت، سعید به آسانی می‌تواند فریب بخورد. در حقیقت چون قرینه سعید با تقلبی بودن انبار هم سازگار است، اگر آن جا یک انبار تقلبی می‌بود، باز هم سعید باور پیدا می‌کرد که آن جا یک انبار واقعی است. بر این اساس، فالوی و اوئنز نتیجه می‌گیرند که مقبولیت (R_1) در یک اصل مبنایی تر ریشه دارد:

۱۰۹



تفکر

بیرون گرایی و برهان جابجایی آرام



(R۲) اگر (i) یک بدیل مرتبط برای p باشد، و

(ii) توجیه S برای باورش به p به گونه‌ای باشد که اگر q صادق می‌بود، باز هم S باور

می‌داشت که p،

آنگاه S نمی‌داند که p؛

به گفته فالوی و اوئنز، در مورد باورهای حسی، مقدم (R۱) مستلزم مقدم (R۲) است. فرض کنید باور S به p مبتنی بر قرینه حسی e باشد، و مقدمه (R۱) نسبت به این باور صادق باشد؛ یعنی قرینه e، با بدیل مرتبط q نیز سازگار باشد. آشکار است که در این صورت، در شرایط خلاف واقعی که به جای p، q صادق است، باز هم S به خاطر وجود قرینه e، به p باور پیدا می‌کند. بنابراین، در مورد باورهای حسی، مقدم (R۱) مستلزم مقدم (R۲) است. نتیجه این است که در مورد این گونه باورها، خود (R۲) مستلزم (R۱) است.

حال فالوی و اوئنز ادعا می‌کنند که اگر p گزاره‌ای درباره محتوای حالات ذهنی باشد، دیگر مقدم (R۱)، مقدم (R۲) را نتیجه نمی‌دهد. برای مثال، فرض کنید فرزند در زمین است و باور دارد که فکر می‌کند آب، خیس است؛ همچنین p و q به ترتیب دو گزاره «فرزند فکر می‌کند که آب، خیس است» و «فرزند فکر می‌کند که هاب، خیس است» هستند. چنان که گفته شد، قرینه‌ای که فرزند برای باور به p دارد (یعنی مجموعه‌ای از ویژگی‌های کیفی ذهنی) با صدق q نیز سازگار است. بنابراین، مقدم (R۱) صادق است. در عین حال، به گفته فالوی و اوئنز مقدم (R۲) کاذب است؛ اگر q صادق می‌بود (یعنی اگر فرزند در همزاد زمین می‌بود و فکر می‌کرد که هاب، خیس است) دیگر به p باور نمی‌داشت (یعنی باور نمی‌داشت که فکر می‌کند که آب، خیس است) بلکه به جای آن باور پیدا می‌کرد که فکر می‌کند هاب، خیس است». نکته مهم این است که محتوای باورهای درجه دوم، دقیقاً همانند محتوای باورهای درجه اول به واسطه محیط معین می‌شود. در همزاد زمین، همان گونه که در باورها و اندیشه‌های درجه اول فرزند مفهوم «هاب» دخالت دارد، در محتوای باورهای درجه دوم نیز همین مفهوم نقش بازی می‌کند. به بیان دیگر، باورهای درجه دوم، محتوای خود را از اندیشه‌ها و باورهای درجه اول دریافت می‌کنند.^{۵۸} این نکته‌ای است که پیش از فالوی و اوئنز، برج، دیویدسون و هایل نیز مطرح کرده بودند و در حقیقت هسته اصلی پاسخ کلاسیک به برهان جابجایی آرام به شمار می‌آید (Davidson, 1987; Burge, 1988; Heil, 1988).

نتیجه این که اگر (R1) معیار ارزیابی ما باشد، باید بگوییم فرزند نمی‌داند که فکر می‌کند آب، خیس است؛ ولی اگر (R2) ملاک باشد، مشکلی برای معرفت درجه دوم فرزند پدید نمی‌آید. به عقیده فالوی و اوئنز، (R2) مبنایی تر از (R1) است، و در مواردی نیز که (R1) مقبولیت شهودی دارد (یعنی در مورد باورهای حسی) مقبولیت آن به این دلیل است که در چنین مواردی از (R2) نتیجه می‌شود. ولی در مواردی که (R1) از (R2) نتیجه نمی‌شود (یعنی در مورد باورهای درجه دوم)، (R1) نادرست است و باید (R2) ملاک ارزیابی قرار گیرد.

در حقیقت، گرچه قرینه‌ای که شخص برای باورهای درجه دوم خود در دست دارد نمی‌تواند همه بدیل‌های مرتبط را رد کند (چرا که این قرینه با صدق آن بدیل‌ها نیز سازگار است) ولی این مسئله موجب نمی‌شود که او در معرض تشکیل باورهای کاذب قرار گیرد و در نتیجه، اعتمادپذیری باورهایش مخدوش شود. به دیگر سخن، در این موارد «رابطه میان قرینه و در معرض خطا بودن گسسته می‌شود». به این ترتیب، فالوی و اوئنز در نهایت نتیجه می‌گیرند که برهان جابجایی آرام ناموفق است (Falvey & Owens, 1994, pp. 116-118).

در این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه باورهای درجه دوم همیشه صادق‌اند، ولی قرینه‌ای که برای آنها در دست داریم نمی‌تواند همه بدیل‌های مرتبط را رد کند؟ چرا رابطه صدق و قرینه در این موارد - به خلاف باورهای حسی - ضعیف است؟ این پرسش را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز مطرح کرد: چگونه باورهای درجه دوم معرفت به شمار می‌آیند، ولی قرینه‌ای که برای آنها داریم نمی‌تواند هم بدیل‌های مرتبط را رد کند؟ فالوی و اوئنز در پاسخ تنها به این نکته اشاره می‌کنند که نباید معرفت درون‌نگریک^{۵۹} را بر حسب مدل معرفت حس تبیین کرد (Falvey & Owens, 1994, pp. 116-118).

پاسخ فالوی و اوئنز را می‌توان در چهار بند خلاصه کرد:

۱. (R2) ریشه‌ای تر از (R1) است؛ و (R1) تنها در صورتی صحیح است که از (R2) نتیجه شود.

۲. اگر (R1) صحیح باشد، برهان جابجایی آرام موفق خواهد بود؛ چرا که در فرض پذیرش برون‌گرایی، مقدم (R1) در مورد باورهای درجه دوم فرزند برآورده می‌شود.

۳. (R2) مشکلی برای سازگاری میان برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه پدید نمی‌آورد؛ چرا که حتی در صورت پذیرش برون‌گرایی، مقدم (R2) برآورده نمی‌شود.





۴. در مورد باورهای درجه دوم، (R_2)، (R_1) را نتیجه نمی‌دهد و از این رو با توجه به بند (۱)، در مورد این باورها (R_1) نادرست است.

۷. پاسخ سوم: مک‌لافلین و تای

مک‌لافلین و تای پاسخ خود را به برهان جابجایی آرام، در خلال ملاحظات پیرامون پاسخ فالوی و اوئنز مطرح می‌کنند. از چهار بندی که در تلخیص دیدگاه فالوی و اوئنز گفته شد، مک‌لافلین و تای تنها بند ۳ را می‌پذیرند: (R_2) مشکلی برای سازگاری برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه پدید نمی‌آورد. دلیل مک‌لافلین و تای همان است که فالوی و اوئنز - و دیگر برون‌گرایان - بیان کرده‌اند: محتوای باورهای درجه دوم، همانند محتوای درجه اول به واسطه محیط معین می‌شود؛ بنابراین اگر فرزند در همزاد زمین می‌بود و فکر می‌کرد که هاب، خیس است، باور درجه دوم او نیز این می‌بود که فکر می‌کند هاب، خیس است. پس مقدم (R_2) در مورد باورهای درجه دوم، صادق نیست. اما مک‌لافلین و تای در مورد سه بند دیگر اشکال‌ها و تردیدهایی را ابراز داشته‌اند. در ادامه، نخست به بیان این ملاحظات می‌پردازیم و سپس پاسخ مک‌لافلین و تای را به برهان جابجایی آرام گزارش می‌کنیم.

چنان که دیدیم، فالوی و اوئنز بر این عقیده‌اند که مقبولیت (R_1) در اصل مبنایی تر (R_2) ریشه دارد. مک‌لافلین و تای در مقابل استدلال می‌کنند که ممکن است طرفداران برهان جابجایی آرام، مقبولیت شهودی مستقلی برای (R_1) قائل باشند. ممکن است (R_2) در مواردی ساکت باشد (یعنی مقدم آن صادق نباشد) ولی درعین حال، به دلیل این که مقدم (R_1) صادق است، شخص معرفت نداشته باشد. مک‌لافلین و تای برای تأیید این ادعا، مثال جالبی را طرح می‌کنند که با اندکی تغییر، می‌توان آن را این گونه بیان کرد:

فرض کنید فرزند به درستی باور دارد که دارای مغز است (p). یک بدیل برای این باور آن است که سر او از خاک‌اره پر شده باشد (q). در محیط فرزند این خرافه به شدت رایج شده است که یک جادوگر، مغز بسیاری از افراد را از سر آنها بیرون آورده و سر آنها را از خاک‌اره پُر کرده است. با توجه به این که فرزند نیز این خرافه را شنیده است و احتمال می‌دهد درست باشد، q یک بدیل مرتبط برای باور فرزند به p است. یک روز فرزند در باورش به این که مغز دارد، دچار تردید می‌شود؛ از آن جا که او به شدت خرافاتی است، برای این که آگاه شود سرش

مغز دارد یا خاک اژه، به ابرها نگاه می‌کند و با دیدن شکل خاصی از ابرها به این نتیجه می‌رسد که مغز دارد. به این ترتیب باور پیشین او تثبیت شود.

شهود قوی ما این است که باور فرزند، معرفت به شمار نمی‌آید. در عین حال، (R2) نمی‌تواند معرفت نبودن این باور را توضیح دهد. مقدم (R2) در این مثال برآورده نمی‌شود؛ چرا که اگر در سر فرزند به جای مغز، خاک اژه می‌بود او به هیچ چیز (از جمله این که مغز دارد) باور نمی‌داشت.^{۶۰} پس باید در پی اصلی دیگر بود که معرفت نداشتن فرزند را تبیین کند. طرفداران (R1) می‌توانند بگویند آن اصل (R1) است؛ قرینه‌ای که فرزند برای باورش به p دارد، با صدق q نیز سازگار است. اگر سر فرزند با خاک اژه پر شده بود، باز هم ممکن بود ابرها در آن لحظه همان شکل خاصی را داشته باشند که در جهان بالفعل دارند. بنابراین مطابق (R1)، فرزند به p معرفت ندارد (McLaughlin & Tye, 1998b, pp. 356-357).

البته، مک‌لافلین و تای درباره (R1) موضع‌گیری قطعی نمی‌کنند، و قضاوت در این باره را به ملاحظات مربوط به سادگی و سازگاری همه‌جانبه^{۶۱} وامی‌گذارند. هدف اصلی آنها این است که نشان دهند حتی اگر (R1) صحیح باشد، باز هم برهان جابجایی آرام ناتمام است. چنان که گذشت، فالوی و اوننز به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند. به باور این دو، اگر (R1) صحیح باشد، برهان جابجایی آرام می‌تواند ناسازگاری میان برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه را نشان دهد. بر این اساس، آنها برای دفاع از سازگارگرایی، (R1) را رد می‌کنند. اما مک‌لافلین و تای بر این باورند که تنها راه دفاع از سازگارگرایی، کنار نهادن (R1) نیست. حتی اگر (R1) صحیح باشد، باز هم می‌توان سازگارگرایی بود. آنها استدلال می‌کنند که در برهان جابجایی آرام، به جز (R1) مقدمات دیگری نیز دخالت دارند. چنانچه (R1) به همراه آن مقدمات اضافی پذیرفته شود، البته آموزه دسترسی ویژه با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ ولی نکته مهم این است که مسئولیت این مشکل به عهده برون‌گرایی نیست. حتی نظریه‌های درون‌گرایانه نیز - در فرض پذیرش (R1) و مقدمات اضافی - با چنین مشکلی روبه‌رو می‌شوند. اما اگر آن مقدمات اضافی را کنار بگذاریم، می‌توانیم همزمان (R1)، برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه را حفظ کنیم. اما به جز (R1)، چه مقدمه‌هایی در برهان جابجایی آرام نقش دارند؟ مک‌لافلین و تای در پاسخ دو آموزه زیر را بیان می‌کنند:

آموزه قرینه درون‌نگریک^{۶۲}: معرفت درون‌نگریک ما به آنچه فکر می‌کنیم، بر قرینه‌ای





مبتنی است که می‌توان آن را درون‌نگری کنیم.^{۶۳}

آموزه‌اندیشه‌های بدیل^{۶۴}: برای دست کم برخی از اندیشه‌ها، شرایط ممکن‌ی وجود دارد که S فکر می‌کند که p، قوای درون‌نگری S به‌خوبی کار می‌کند، و قرینه‌ای که S می‌تواند درون‌نگری کند با این بدیل مرتبط سازگار است که S به q فکر می‌کند نه p.

در برهان جابجایی آرام، از برون‌گرایی برای اثبات آموزه‌اندیشه‌های بدیل استفاده می‌شود. برای مثال، برون‌گرایی - بنا بر ادعای طرفداران برهان جابجایی آرام - مستلزم این است که وقتی فرزند فکر می‌کند که آب خیس است، قرینه‌ای که می‌تواند درون‌نگری کند با این بدیل نیز سازگار است که فکر می‌کند که هاب، خیس است. در حقیقت، نقش برون‌گرایی در برهان جابجایی آرام تنها این است که آموزه‌اندیشه‌های بدیل را - بنا بر ادعا - نتیجه دهد.

حال، به آسانی می‌توان دید که (R1)، آموزه‌قرینه درون‌نگریک و آموزه‌اندیشه‌های بدیل، با هم نادرستی آموزه‌دسترسی ویژه را نتیجه می‌دهند: فرض کنید S فکر می‌کند که p، و این اندیشه نیز مصداقی از آموزه‌اندیشه‌های بدیل است؛ یعنی قرینه‌ای که S می‌تواند درون‌نگری کند سازگار با این است که S فکر می‌کند که q. از سوی دیگر، بنابراین آموزه‌قرینه درون‌نگریک، شرط معرفت درون‌نگریک S به این که فکر می‌کند که p، آن است که مبتنی بر قرینه‌ای باشد که می‌تواند درون‌نگری کند. اما طبق فرض، قرینه‌ای که S می‌تواند درون‌نگری کند با این بدیل سازگار است که S فکر می‌کند که q. بنابراین مطابق (R1)، S نمی‌داند که p، و این با آموزه‌دسترسی ویژه سازگار نیست.

نتیجه این است که چهار آموزه زیر، یک چهارگانه ناسازگار^{۶۵} را تشکیل می‌دهند که نمی‌توان همه آنها را در آن واحد حفظ کرد (McLaughlin & Tye, 1998b, pp. 358-360):

- اصل (R1)
- آموزه‌قرینه درون‌نگریک
- آموزه‌اندیشه‌های بدیل
- آموزه‌دسترسی ویژه

طرفداران برهان جابجایی آرام استدلال می‌کنند که اصل (R1) و آموزه‌قرینه درون‌نگریک اصولی پذیرفته شده هستند، آموزه‌اندیشه‌های بدیل نیز از نتایج ناگزیر برون‌گرایی است؛ پس ناسازگاری میان برون‌گرایی و آموزه‌دسترسی اثبات می‌شود. پاسخ فالوی و اوئنز این است که

اصل (R1) نادرست است. اما مک‌لافلین و تای بحث خود را بر آموزه اندیشه‌های بدیل متمرکز می‌کنند. آیا به‌واقع، برون‌گرایی این آموزه را نتیجه می‌دهد؟ به باور آنها پاسخ مثبت به این پرسش، بر دیدگاهی خاص دربارهٔ قرینه‌های درون‌نگریک^{۶۶} (قرینه‌هایی که می‌توان درون‌نگری کرد) مبتنی است. اگر قرینه‌ای که شخص می‌تواند درون‌نگری کند منحصر در حالات ذهنی کیفی^{۶۷} باشد، باید گفت برون‌گرایی آموزه اندیشه‌های بدیل را نتیجه می‌دهد، و گویا فالوی و اوئنز نیز چنین دیدگاهی را دربارهٔ قرینه درون‌نگریک، برگزیده‌اند. آشکار است که فرزاد در زمین و همزاد زمین حالات کیفی یکسانی دارد، پس اگر قرینه‌ای که فرزاد می‌تواند درون‌نگری کند تنها همین حالات باشد، قرینه درون‌نگریک فرزاد با این بدیل که او فکر می‌کند هاب خیس است، سازگار خواهد بود. به این ترتیب آموزه اندیشه‌های بدیل اثبات می‌شود و ما با چهارگانه ناسازگار روبه‌رو می‌شویم.

اما مک‌لافلین و تای برآنند که این مشکل به برون‌گرایی اختصاص ندارد. اگر قرینه درون‌نگریک منحصر به حالات کیفی ذهنی باشد، نظریات درون‌گرایانه قابل اعتنا نیز با همین مشکل روبه‌رو می‌شوند. برای نمونه، نظریهٔ «معناشناسی مبتنی بر نقش‌های مفهومی مضیق»^{۶۸} را در نظر بگیرید. ممکن است دو نفر (یا یک شخص در موقعیت) حالات کیفی ذهنی کاملاً یکسان، ولی نقش‌های مفهومی متفاوتی داشته باشند. بنابراین اگر قرینه درون‌نگریک منحصر در حالات کیفی باشد، این نظریه درون‌گرایانه نیز آموزه اندیشه‌های بدیل را نتیجه می‌دهد و دوباره با چهارگانه ناسازگار روبه‌رو می‌شویم. بنابراین، مسئولیت این مشکل را نباید بر عهدهٔ برون‌گرایی نهاد. هر راه‌حلی که یک درون‌گرا ارائه دهد. برون‌گرا نیز می‌تواند آن را بپذیرد.

این مطالب در صورتی است که قرینه‌ای که می‌توانیم درون‌نگری کنیم، تنها حالات کیفی ذهنی باشد. اما مک‌لافلین و تای درستی این پیش‌فرض را مسلم نمی‌دانند. ممکن است کسی آموزه قرینه درون‌نگریک را بپذیرد؛ یعنی قبول کند که معرفت ما به آنچه فکر می‌کنیم، مبتنی بر قرینه‌ای است که درون‌نگری می‌کنیم؛ ولی در عین حال قائل شود که آن قرینه، نه حالات کیفی ذهنی، بلکه خود افکار درجهٔ اول است. وقتی فرزاد باور دارد که فکر می‌کند آب خیس است، او به این اندیشه‌اش که آب خیس است، دسترسی مستقیم درون‌نگریک دارد. و همین اندیشه، قرینه و مبنای باور درجهٔ دوم او را تشکیل می‌دهد.

اگر چنین دیدگاهی دربارهٔ قرینه‌های درون‌نگریک صحیح باشد، دیگر آموزه اندیشه‌های





بدیل از برون‌گرایی نتیجه نخواهد شد. مطابق این دیدگاه، قرینه‌ای که فرزاد درون‌نگری می‌کند - یعنی این اندیشه که فکر می‌کند آب خیس است - با همه بدیل‌های مرتبط (از جمله این که او فکر می‌کند هاب خیس است) ناسازگار خواهد بود. به دیگر سخن، قرینه‌ای که فرزاد در اختیار دارد قرینه‌ای قطعی^{۶۹} است و همه بدیل‌های مرتبط را رد می‌کند. براساس این دیدگاه درباره قرینه درون‌نگریک، یک برون‌گرا هم می‌تواند (R1) را بپذیرد، هم آموزه قرینه درون‌نگریک را هم آموزه دسترسی ویژه را؛ چرا که در این صورت دیگر برون‌گرایی آموزه اندیشه‌های بدیل را نتیجه نمی‌دهد (McLaughlin & Tye, 1998b, pp. 361-364).

پاسخ مک‌لافلین و تای به برهان جابجایی آرام را می‌توان چنین خلاصه کرد: اصل (R2) هیچ مشکلی را برای آموزه دسترسی ویژه پدید نمی‌آورد؛ چرا که اگر فرزاد در همزاد زمین می‌بود، دیگر باور نمی‌داشت که فکر می‌کند آب خیس است. چه بسا اصل (R1) اعتباری مستقل از (R2) داشته باشد. در این صورت نیز برون‌گرایی مشکلی برای آموزه دسترسی ویژه پدید نمی‌آورد. توضیح این که درباره قرینه‌ای که شخص برای باورهای درجه دوم خود در اختیار دارد، دو احتمال موجود است: نخست این که چنین قرینه‌ای، مجموعه‌ای از ویژگی‌های کیفی درونی است. احتمال دیگر آن است که این قرینه همان اندیشه‌های درجه اول است. چنانچه احتمال اول پذیرفته شود، هم برون‌گرایی و هم درون‌گرایی، با فرض پذیرش (R1) و مقدمات اضافی دیگر، با آموزه دسترسی ویژه ناسازگار خواهند بود. بنابراین، مسئولیت مشکل پیش آمده را نمی‌توان بر عهده برون‌گرایی انداخت، اما اگر احتمال دوم صحیح باشد، حتی در صورت پذیرش (R1) و مقدمات اضافی دیگر، منافاتی میان برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه وجود نخواهد داشت.

۸. پاسخ چهارم

چنان‌که دیدیم، مطابق تفسیر فالوی و اوئنز، برهان جابجایی آرام بر اصل زیر مبتنی است:

(R1) اگر q یک بدیل مرتبط برای p باشد، و

(ii) باور صادق S به p مبتنی بر قرینه‌ای باشد که با صدق q نیز سازگار است؛

آنگاه S نمی‌داند که p .

به گفته فالوی و اوئنز، این اصل در اصل مبنایی‌تر (R2) ریشه دارد:

(R2) اگر (i) q یک بدیل مرتبط برای p باشد، و

(ii) توجیه S برای باورش به p به گونه‌ای باشد که اگر q صادق می‌بود، باز هم S

باورمی‌داشت که p ،

آنگاه S نمی‌داند که p .

بر این اساس، فالوی و اوئنز استدلال می‌کنند که (R1) در مورد باورهای درون نگریک نادرست است.

همان‌گونه که مک‌لافلین و تای بیان کرده‌اند، استدلال فالوی و اوئنز برای نفی اصل (R1) قانع‌کننده نیست؛ زیرا طرفداران (R1) می‌توانند ادعا کنند که این اصل اعتباری مستقل از (R2) دارد. به همین دلیل مک‌لافلین و تای مسیر دیگری را در قبال (R1) در پیش گرفتند. آنها تلاش می‌کنند نشان دهند که (R1) نیز نمی‌تواند مشکلی برای سازگارگری پدید آورد.

به نظر می‌رسد برای دفاع از سازگارگری، نیازی نیست همانند مک‌لافلین و تای در پی این مسئله باشیم که چگونه با فرض صحت (R1) می‌توان برهان جابجایی آرام را پاسخ گفت، بلکه می‌توان نشان داد که در اساس (R1) یک اصل رضایت‌بخش نیست؛ این، همان موضعی است که فالوی و اوئنز برگزیده‌اند. البته، همان‌گونه که گفته شد، استدلال آنها قانع‌کننده نیست؛ در این بخش تلاش دارم به شیوه‌ای دیگر موضع آنها را تکمیل و تقویت کنم.

مطلب مهمی که باید به یاد داشت این است که هم آموزه دسترسی ویژه، آموزه‌ای شهودی است و هم دلایل خوبی به نفع برون‌گرایی وجود دارد. بنابراین، سازگارگری - که نتیجه مستقیم ترکیب این دو آموزه است - موضعی طبیعی است و تنها در صورت وجود دلیلی علیه آن می‌توان آن را کنار گذاشت. پس وظیفه استدلال^{۷۰} بر عهده ناسازگارگراست. اگر ناسازگارگرا بخواهد با اتکا بر اصل (R1) علیه سازگارگری استدلال کند، نخست باید دلایل خوبی به نفع این اصل ارائه دهد. آیا چنین دلایلی ارائه شده است؟ چنان که گفته شد، مک‌لافلین و تای در صدد بودند با ارائه یک مثال به نفع (R1) استدلال کنند: فرزاد بر اساس شکل ابرها باور پیدا می‌کند که در سرش مغز است نه خاک‌آزه. باور فرزاد شهوداً معرفت نیست، و این شهود را (R1) می‌تواند تبیین کند (R2). بنابراین (R1) برتری تبیینی نسبت به (R2) دارد. در ادامه، سه نکته را درباره این مثال و نیز اصل (R1) بیان می‌کنم. نخست این که مطابق یک تلقی رایج از انگاره قرینه در معرفت‌شناسی، مثالی که مک‌لافلین و تای بیان کرده‌اند، نمی‌تواند (R1) را در





برابر (R2) تأیید کند. دوم، این که حتی اگر از نکته نخست چشم پوشی کنیم و تلقی دیگری را دربارهٔ انگارهٔ قرینه بپذیریم، باز هم مثال یادشده هرچند (R1) را در برابر (R2) تأیید می‌کند، ولی از تأیید (R1) در برابر دیگر نظریه‌های رقیب ناتوان است. سوم و مهم‌تر این که بر اساس برون‌گرایی منفرد، می‌توان مثال‌های نقضی برای (R1) طراحی کرد که ناقض (R2) نیستند.

اکنون به نکتهٔ نخست می‌پردازم. در مثالی که مک‌لافلین و تای مطرح کرده‌اند فرزاد شهوداً دارای معرفت نیست، و (R2) نمی‌تواند این شهود را تبیین کند؛ چرا که اگر در سر فرزاد خاک‌آزه می‌بود، فرزاد دیگر باور نمی‌داشت که مغز دارد. مک‌لافلین و تای ادعا می‌کنند که (R1) می‌تواند معرفت نداشتن فرزاد را توضیح دهد؛ زیرا قرینه‌ای که فرزاد برای باورش در اختیار دارد (یعنی شکل خاص ابرها) با صدق این بدیل مرتبط که سر او از خاک‌آزه پر شده باشد نیز سازگار است. در حقیقت، مک‌لافلین و تای قرینهٔ فرزاد را همان شکل خاص ابرها در نظر گرفته‌اند، نه دیدن آن شکل خاص. ولی بر اساس یک دیدگاه متداول در معرفت‌شناسی، رویدادها و امور خارجی - مادام که احساس نشوند - قرینه برای هیچ باوری به‌شمار نمی‌آیند. قرینه آن چیزی است که به معنایی از امور «درونی» باشد و به دیگر تعبیر، از حالات روان‌شناختی شخص به‌شمار آید (برای نمونه نک: Alston, 1985, pp. 107; 1988, pp. 237-238). از این رو است که معمولاً رویدادهایی همچون ادراکات حسی، باورهای دیگر، یادآوری، شهود و استدلال به عنوان قرینه در نظر گرفته می‌شوند، نه رویدادهای خارج از سیستم ادراکی شخص. اگر این تلقی از «قرینه» را بپذیریم، دیگر (R1) نیز نمی‌تواند معرفت نداشتن فرزاد را تبیین کند. مطابق این تلقی، قرینه فرزاد دیدن شکل خاص ابرها است؛ ولی اگر سر او از خاک‌آزه پر شده بود، دیگر این قرینه وجود نمی‌داشت؛ چرا که فرزاد در این صورت نمی‌توانست هیچ چیزی را ببیند. پس (R1) و (R2) نسبت به این مثال در یک وضعیت قرار دارند؛ هیچ‌یک نمی‌توانند معرفت نداشتن فرزاد را تبیین کنند.

حال، فرض کنید از نکته نخست چشم‌پوشی کنیم؛ یعنی بپذیریم که خود رویدادهای خارجی - که متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرند - قرینه هستند، نه ادراک حسی آنها. مطابق این دیدگاه، در مثال یادشده شکل خاصی که ابرها دارند قرینهٔ باور فرزاد به‌شمار می‌آید و در نتیجه، (R1) می‌تواند معرفت نداشتن فرزاد را تبیین کند؛ چرا که قرینهٔ یادشده در وضعیت بدیل مرتبطی که سر فرزاد از خاک‌آزه پر شده است نیز وجود دارد. ولی نکتهٔ مهم این است که به جز

(R1) اصل دیگری نیز هست که می‌تواند چنین تبیینی را ارائه دهد، و آن اصل اعتمادپذیری عمومی^{۷۱} است. این اصل را می‌توان به تقریب فراوان این‌گونه بیان کرد: یکی از شرایط لازم برای معرفت این است که قرینه‌ای که مبنای باور است و یا پروسه‌ای که باور را شکل داده است، به صورت عمومی اعتمادپذیر باشد؛ یعنی بیشتر باورهایی که بر اساس آن قرینه (یا پروسه) تشکیل می‌شوند، صادق باشند.^{۷۲}

در مثال فرزاد، قرینه‌ای که فرزاد برای باور خود دارد، به صورت عمومی اعتمادپذیر نیست. قضاوت کردن بر پایه شکل ابرها، در بسیاری از موارد، باورهای خطا تولید می‌کند. بنابراین، اصل اعتمادپذیری عمومی نیز می‌تواند معرفت نداشتن فرزاد را تبیین کند. نکته مهم این است که دلایل خوب و مستقلی برای اصل اعتمادپذیری عمومی وجود دارد (برای نمونه نک: McGinn, 1984; Goldman, 1986; Brown, 2004). بنابراین، حال که ناچاریم این اصل را به دلایل مستقلی بپذیریم، و این اصل می‌تواند معرفت نداشتن فرزاد را تبیین کند، چرا برای تبیین معرفت نداشتن فرزاد به اصل (R1) متوسل شویم؟ براین اساس، حتی اگر بپذیریم (R1) می‌تواند تبیینی برای معرفت نداشتن فرزاد باشد، مسلماً بهترین تبیین نیست.

گذشته از همه اینها، به نظر می‌رسد که بر پایه برون‌گرایی منفرد، می‌توان مثال‌های نقضی را علیه (R1) طراحی کرد که ناقض (R2) نیستند. این مثال‌ها نشان می‌دهند که طرفداران برون‌گرایی منفرد - با صرف نظر از این که آیا (R1) مستلزم ناسازگاری میان برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه است یا نه - دلایل مستقلی برای نپذیرفتن (R1) در اختیار دارند. در ادامه به دو مورد از این مثال‌ها اشاره می‌کنم، ولی پیش از آن طرح مقدمه‌ای لازم است. چنان که گذشت، مطابق برون‌گرایی منفرد، محتوای حالات التفاتی یک شخص تا اندازه‌ای به واسطه شیء خاصی که شخص (با یک نام خاص یا یک شاخصه‌مند) به آن اشاره می‌کند، معین می‌شود. برون‌گرایی منفرد خود تقریرهای مختلفی دارد و مثال‌های نقض زیر را می‌توان براساس همه این تقریرها طراحی کرد. اما در این جا برای سادگی بیشتر، این مثال‌ها را تنها براساس رایج‌ترین تقریر از برون‌گرایی منفرد (یعنی برون‌گرایی ارجاع مستقیم^{۷۳} یا برون‌گرایی غیر فرگه‌ای^{۷۴}) بیان می‌کنم (برای دیدن تقریرهای برون‌گرایی منفرد نک: Brown, 2004, pp. 20-22). برون‌گرایی ارجاع مستقیم را می‌توان به صورت بسیار تقریبی چنین توضیح داد. فرض کنید فرزاد جمله‌ای را بگوید که دربردارنده یک نام خاص یا یک شاخصه‌مند باشد، برای مثال، بگوید: «سعید شاعر است»، و با این جمله



باوری را ابراز کند. مطابق برون‌گرایی ارجاع مستقیم، محتوای این باور یک گزارهٔ راسلی^{۷۵} است؛ گزاره‌ای که مدلول نام «سعید» (یعنی خود سعید) یکی از مؤلفه‌های آن است. این گزاره را می‌توان به صورت <سعید، ویژگی شاعر بودن > نشان داد.^{۷۶} حال با فرض گرفتن این دیدگاه، مثال‌های نقض (R1) را بیان می‌کنم.

مثال اول: فرض کنید حمید و سعید دو قلوب کاملاً یکسان هستند؛ آنها به اندازه‌ای شبیه هم هستند که هیچ‌گاه نمی‌توان آنها را بر پایهٔ ویژگی‌های ظاهری از یک‌دیگر تشخیص داد. یک روز فرزند سعید را می‌بیند که روی صندلی نشسته‌است، ولی تشخیص نمی‌دهد که سعید است یا حمید. با توجه به این‌که فرزند اتمام دارد جملهٔ کاذبی را اظهار نکند، برای گزارش وضعیتی که می‌بیند نه از واژهٔ «سعید» استفاده می‌کند، نه از واژهٔ «حمید». بلکه به کسی که می‌بیند اشاره می‌کند و می‌گوید: «او روی صندلی نشسته است». شهود بسیار قوی حکم می‌کند که باوری که فرزند با این جمله ابراز کرده، مصداقی از معرفت است. این باور صادق است و براساس قرینهٔ حسی و در شرایط متداول تولید شده است. محتوای این باور چیست؟ در جملهٔ یادشده شاخصه مند «او» به کار رفته است؛ بنابراین، مطابق برون‌گرایی ارجاع مستقیم باید گفت محتوای باور فرزند یک گزارهٔ راسلی است که مرجع «او» (یعنی خود سعید) یکی از مؤلفه‌های آن است. این گزاره را می‌توان به شکل <سعید، نشستن روی صندلی > نشان داد (گزارهٔ p). از سوی دیگر، یک بدیل مرتبط با وضعیت بالفعل این است که به جای سعید، حمید روی صندلی نشسته باشد و فرزند با اشارهٔ حمید بگوید: «او روی صندلی نشسته است». در این صورت، به جای گزارهٔ p، گزارهٔ راسلی <حمید، نشستن روی صندلی > صادق خواهد بود (گزارهٔ q) و فرزند به این گزاره معرفت خواهد داشت.

مطابق یک دیدگاه دربارهٔ قرینهٔ حسی، قرینهٔ حسی مجموعه‌ای از ویژگی‌های کیفی یا پدیداری است.^{۷۷} براساس این دیدگاه باید گفت قرینه‌ای که فرزند برای باور به p دارد، با صدق گزارهٔ q نیز سازگار است. توضیح این‌که مطابق دیدگاه یادشده، قرینهٔ فرزند مجموعه‌ای از پدیدارهای بصری^{۷۸} است. از سوی دیگر، این پدیدارها چه سعید روی صندلی نشسته باشد و چه حمید، یکسان باقی می‌مانند؛ چرا که ویژگی‌های ظاهری این دو کاملاً شبیه به هم‌اند. بنابراین، مقدم (R1) صادق است و مطابق (R1)، فرزند نباید معرفت داشته باشد، با این‌که شهوداً فرزند معرفت دارد که او روی صندلی نشسته است. پس اصل (R1) نادرست است.

این مثال را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز طرح کرد. فرزند وقتی سعید را می‌بیند که روی صندلی نشسته‌است، ضمیر «او» را به کار نمی‌برد، بلکه در همان لحظه نام «فرهاد» را برای آن دوقلویی که می‌بیند انتخاب می‌کند. وضع نام «فرهاد» می‌تواند به صورت اشاری^{۷۹} باشد و یا به کمک وصف معینی همچون «آن دوقلویی که اکنون او را می‌بینم». سپس فرزند صادقانه اظهار می‌کند: «فرهاد روی صندلی نشسته‌است». با توجه به وضعیت بینایی فرزند و نیز فرآیند وضع نام «فرهاد»، باید گفت باوری که فرزند با این جمله اظهار می‌کند مصداقی از معرفت است. در حقیقت، فرزند می‌داند که:

(i) آن دوقلویی که اکنون او را می‌بیند، روی صندلی نشسته‌است.

(ii) آن دوقلویی که اکنون او را می‌بیند فرهاد است.

معرفت فرزند به (i) بر اساس قرینه حسّی است، و معرفت او به (ii) مستقیماً از فرآیند وضع نام «فرهاد» نتیجه می‌شود. و این بسیار عجیب است که فرزند (i) و (ii) را بداند، ولی نداند که فرهاد روی صندلی نشسته‌است.

۱۲۱



فرهاد

برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام

وقتی که فرزند می‌گوید: «فرهاد روی صندلی نشسته‌است»، باوری که با این جمله ابراز می‌شود به چه گزاره‌ای تعلق گرفته‌است؟ در این جمله از اسم خاص «فرهاد» استفاده شده‌است. بنابراین، مطابق نظریه برون‌گرایی ارجاع مستقیم، باید گفت مدلول این اسم خاص (یعنی سعید) خود یکی از مؤلفه‌های گزاره مورد نظر است. بر این اساس محتوای باور فرزند یک گزاره راسلی است که می‌توان آن را با زوج مرتب $\langle \text{سعید، نشستن روی صندلی} \rangle$ هم نشان داد (گزاره p). وضعیت بدیل مرتبط این است که به جای سعید، حمید روی صندلی نشسته باشد و فرزند نام «فرهاد» را برای او وضع کند. در این وضعیت باور فرزند به گزاره $\langle \text{حمید، نشستن روی صندلی} \rangle$ تعلق می‌گیرد (گزاره q). حال، اگر قرینه حسّی مجموعه‌ای از ویژگی‌های پدیداری باشد، باید گفت قرینه‌ای که فرزند برای باور به p دارد، با صدق گزاره q نیز سازگار است؛ با این که شهوداً فرزند به p معرفت دارد. بنابراین (R1) نادرست است.^{۸۰}

توجه کنید که این مثال - در هر دو تقریر آن - نمی‌تواند (R2) را نقض کند؛ چرا که اگر به جای سعید، حمید روی صندلی نشسته بود، دیگر فرزند به گزاره $\langle \text{سعید، نشستن روی صندلی} \rangle$ باور نمی‌داشت؛ بلکه به گزاره $\langle \text{حمید، نشستن روی صندلی} \rangle$ باور می‌آورد. بنابراین، مقدم (R2) کاذب است.



البته، این مثال نقض در صورتی می‌تواند علیه (R1) کار کند که قرینه باورهای حسی را تنها ویژگی‌های کیفی ذهنی^{۸۱} (و در مورد حس بینایی، پدیدارهای بصری) بدانیم. ولی دیدگاه دیگری نیز در این باره وجود دارد. امروزه به باور گروهی از فیلسوفان، قرینه‌های حسی دارای محتوا هستند و محتوای آنها نیز توسط محیط تعیین می‌شود (برای مثال، نک: Lycan, 1995; Dretske, 1987, 1996). برای این اساس، محتوای قرینه‌ای که فرزند در هنگام دیدن سعید دارد، با محتوای قرینه‌ای که در هنگام دیدن حمید به دست می‌آورد، متفاوت است. در حقیقت، همان‌گونه که محتوای باور فرزند در این دو وضعیت تفاوت دارد، محتوای قرینه حسی او نیز تغییر می‌کند. پس نمی‌توان گفت قرینه‌ای که فرزند برای باور به p دارد، با صدق q نیز سازگار است.^{۸۲} بر این اساس مثال بالا مورد نقضی برای (R1) به شمار نمی‌آید. چنان که خواهیم دید، مثال نقض دوم با این مشکل روبه‌رو نیست؛ یعنی می‌تواند حتی در صورت پذیرش دیدگاه برون‌گرایانه درباره قرینه حسی، باز هم نادرستی (R1) را نشان دهد.

مثال دوم: فرض کنید قرار بوده که سعید یا حمید درون اتاق باشند. فرزند از این مطلب باخبر است، ولی نمی‌داند کدام یک در اتاق هستند. فرض کنید که در واقع، سعید در اتاق باشد. فرزند داخل اتاق می‌شود، ولی سعید در گوشه‌ای از اتاق است که فرزند نمی‌بیند. در اتاق بخاری روشن است و اتاق را به شدت گرم کرده است. فرزند با توجه به گرمایی که احساس می‌کند و این معرفت تجربی که انسان‌ها در محیط‌های گرم - در شرایط متداول - احساس گرما می‌کنند، باور صادق پیدا می‌کند که کسی که به جز خود او در اتاق است نیز احساس گرما می‌کند (گزاره p_1). شهوداً باید گفت باور فرزند به p_1 مصداقی از معرفت است. این معرفت در حقیقت یک معرفت استنتاجی است، که از معرفت او به گزاره‌های زیر به دست آمده است:

(i) اتاق، گرم است. (قرینه: گرمایی که فرزند حس می‌کند)

(ii) کسی که به جز فرزند در اتاق است. (قرینه: خبری که به فرزند داده‌اند)

(iii) انسان‌ها در محیط گرم احساس گرما می‌کنند. (قرینه: تجربیات گذشته فرزند)

نتیجه: کسی که به جز فرزند در اتاق است احساس گرما می‌کند. (گزاره p_1)

بر این اساس، قرینه‌ای که فرزند برای باور به p_1 در اختیار دارد متشکل از معرفت (یا باور موجه) او به سه گزاره (i)، (ii) و (iii) است، که هر یک از این سه باور به نوبه خود بر قرینه‌های دیگری مبتنی هستند.

وقتی فرزاد می‌گوید: «کسی که به جز من در اتاق است، احساس گرما می‌کند» به کمک وصف معین «کسی که به جز من در اتاق است» به سعید اشاره می‌کند، ولی می‌توان حالتی را در نظر گرفت که فرزاد به طور مستقیم به سعید اشاره کند و در نتیجه باور دیگری با محتوای راسلی به دست آورد. فرض کنید که فرزاد بی‌آن که سعید را ببیند، در همان لحظه، با استفاده از وصف معین «کسی که به جز من در اتاق است»، نام «فرهاد» را برای سعید انتخاب کند و این جمله را صادقانه اظهار کند که «فرهاد، احساس گرما می‌کند». آشکار است که در این شرایط فرزاد باور دارد که فرهاد احساس گرما می‌کند؛ و شهوداً این باور نیز مصداقی از معرفت است. این باور به چه گزاره‌ای تعلق گرفته است؟ در جمله یادشده از اسم خاص «فرهاد» استفاده شده است. بنابراین، باید - مطابق نظریه برون‌گرایی ارجاع مستقیم - گفت که محتوای این باور یک گزاره راسلی است که می‌توان آن را با زوج مرتب $\langle \text{سعید، احساس گرما کردن} \rangle$ هم نشان داد (گزاره p_2).^{۸۳}

۱۲۳



فرهاد

برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام

چنان‌که گفته شد، فرزاد به گزاره p_2 نیز معرفت دارد. قرینه او برای باور به p_2 چیست؟ از آن‌جا که p_2 نتیجه مستقیم p_1 است، می‌توان گفت قرینه‌ای که فرزاد برای باور به p_2 دارد، همان قرینه‌ای است که برای باور به p_1 در اختیار داشت؛ و همان‌گونه که گذشت، این قرینه از باور موجه او به گزاره‌های (i)، (ii) و (iii) تشکیل شده است که هر کدام از این باورها خود دارای قرینه دیگری هستند.

حال، وضعیت خلاف واقع نزدیکی را در نظر بگیرید که به جای سعید، حمید در اتاق باشد. در این وضعیت نیز فرزاد باور پیدا می‌کند که کسی که به جز او در اتاق است، احساس گرما می‌کند (گزاره p_1). همچنین او نام «فرهاد» را به کمک وصف معین «کسی که به جز من در اتاق است» وضع می‌کند، ولی این بار نام یادشده به حمید ارجاع می‌دهد. بنابراین وقتی فرزاد می‌گوید: «فرهاد، احساس گرما می‌کند»، باور متفاوتی با محتوای راسلی $\langle \text{حمید، احساس گرما کردن} \rangle$ دارد (گزاره q). گزاره q در حقیقت بدیل مرتبط باوری است که فرزاد در وضعیت بالفعل به گزاره p_2 دارد.

در این‌جا به نظر می‌رسد قرینه‌ای که فرزاد برای باورش به p_2 دارد، با صدق q نیز سازگار است. قرینه فرزاد برای باور به p_2 ، باور موجه او به گزاره‌های (i)، (ii) و (iii) است که هر یک از این باورها به نوبه خود قرینه دیگری دارند. در وضعیت خلاف واقعی که حمید احساس گرما



می‌کند، باور موجه فرزاد به این سه گزاره و نیز قرینه‌های این سه باور (یعنی احساس گرمای محیط، خبری که فرزاد شنیده است، و تجربیات گذشته او) دقیقاً یکسان باقی می‌مانند. نکته مهم این است که در این مثال - به خلاف مثال پیشین - سعید و حمید در محتوای هیچ‌یک از قرینه‌هایی که فرزاد به دست می‌آورد، وارد نمی‌شوند. بنابراین، حتی اگر بگوییم که محتوای قرینه‌های حسی توسط محیط تعیین می‌شوند، باز هم در این مثال قرینه‌ای که فرزاد برای باور به p_2 دارد، با صدق q نیز سازگار است. بنابراین، اصل (R_1) نادرست است.^{۸۴}

آشکار است که مثال دوم نیز همانند مثال اول، مشکلی را برای (R_2) پدید نمی‌آورد. در وضعیت بدیل مرتبگی که به جای سعید، حمید در اتاق باشد و احساس گرما کند، فرزاد به گزاره <حمید، احساس گرما کردن > باور دارد نه به گزاره <سعید، احساس گرما کردن >. بنابراین، مقدم (R_2) کاذب است و معرفت داشتن فرزاد نقضی برای (R_2) به شمار نمی‌آید.

چنان که گذشت، فالوی و اوئنز اصل (R_1) را درباره باورهای حسی می‌پذیرند، و تنها در مورد باورهای درون‌نگریک نامعتبر می‌دانند. مثال‌های بالا از این جهت جالب توجه است که نادرستی این اصل را حتی در مورد باورهای حسی نشان می‌دهد. گفتنی است که فالوی و اوئنز قرینه حسی را مجموعه‌ای از ویژگی‌های پدیداری می‌دانند؛ از این‌رو، آنها ناچارند که مثال نقض اول را بپذیرند و در نتیجه (R_1) را در مورد باورهای حسی نیز نادرست تلقی کنند.

از این جا می‌توان به نکته‌ای دیگر رهنمون شد. فالوی و اوئنز پس از انکار (R_1) در مورد باورهای درجه دوم، این پرسش را مطرح کردند که چگونه باورهای درجه دوم معرفت به حساب می‌آیند، ولی قرینه‌ای که برای آنها وجود دارد نمی‌تواند همه بدیل‌های مرتبط را رد کند (یعنی با بعضی از بدیل‌های مرتبط سازگار است)؟ آنها در پاسخ تنها به این نکته اشاره کردند که نباید معرفت درون‌نگریک را بر حسب مدل معرفت حسی تبیین کرد. با توجه به مثال‌های نقض بالا، به نظر می‌رسد فالوی و اوئنز در این پاسخ کوتاه از نکته اصلی دور افتاده‌اند. چنان‌چه مثال‌های نقض یادشده موفق باشند، باید اذعان کرد این پدیده که S بر اساس قرینه e به p معرفت داشته باشد و در عین حال e با بدیل‌های مرتبط p نیز سازگار باشد، به معرفت درون‌نگریک اختصاص ندارد و ممکن است در مورد باورهای حسی نیز رخ دهد (دست کم فالوی و اوئنز به دلیل دیدگاهی که درباره قرینه حسی دارند باید رخ دادن این پدیده را در مورد باورهای حسی بپذیرند). ریشه این پدیده را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد هرگاه محتوای

باور توسط محیط معین شود، امکان رخ دادن این پدیده وجود دارد؛ حال چه معرفت مورد نظر حسی باشد و چه درون‌نگریک. به هر روی، همان‌گونه که فالوی و اوئنز اذعان کرده‌اند این مسئله پیچیده است و بررسی آن فرصت دیگری می‌طلبد.

اشکال چهارم بر برهان جابجایی آرام را می‌توان چنین خلاصه کرد: وظیفه استدلال بر عهده ناسازگارگرا است، نه سازگارگرا. در برهان جابجایی آرام، ناسازگارگرا تلاش می‌کند به کمک اصل (R1) مدعای خود را اثبات کند. پس، اگر بتوان نشان داد که اصل (R1) دچار مثال نقض است، و یا دست کم دلایل خوبی (که آن را بر نظریه‌های رقیب ترجیح دهد) به نفع آن وجود ندارد، استدلال ناسازگارگرای بی‌اثر خواهد شد. چنان که دیدیم تاکنون دلایل خوبی به نفع (R1) ارائه نشده است و بالاتر از این، می‌توان مثال‌های نقضی علیه آن طراحی کرد. بنابراین، نیازی نیست که - همانند مک‌لافلین و تای- در پی این مسئله باشیم که چگونه با فرض صحت (R1) می‌توان برهان جابجایی آرام را پاسخ گفت.

به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که برهان جابجایی آرام به روایت فالوی و اوئنز موفق نیست. بررسی روایت دیگر برهان که از سوی حمید و حید و براون ارائه شده است فرصتی دیگر می‌طلبد.^{۸۵}

۱۲۵



نظر

برون‌گرایی و برهان جابجایی آرام

پی‌نوشت‌ها

1. content
2. intentional states
3. content externalism

باید توجه داشت مسئله درون‌گرایی / برون‌گرایی در محتوا با نزاع درون‌گرایی / برون‌گرایی در توجیه (justification) کاملاً متفاوت است. گرچه به ادعای برخی، چه بسا ارتباط‌هایی میان این دو مسئله وجود داشته باشد.

4. privileged access thesis
5. introspection
6. slow switching argument
7. McKinsey argument
8. illusion argument
9. intentional content
10. intrinsic properties

۱۱. اصطلاح «supervenience» یک واژه فنی در فلسفه تحلیلی معاصر است که به گونه‌های مختلفی به فارسی ترجمه شده است. شاید رایج‌ترین معادل‌های پیشنهاد شده برای آن «ابتنا» و «ترتیب دفعی» باشد. برای تأکید بر



فنی بودن این اصطلاح، در این نوشتار ترجیح می‌دهم آن را ترجمه نکنم و واژه «سوپروینینس» را به کار برم. سوپروینینس گونه‌های متفاوتی دارد، از جمله سوپروینینس قوی، ضعیف و جهانی. در این جا، تنها سوپروینینس قوی مد نظر است که می‌توان آن را این گونه بیان کرد: ویژگی‌های دسته A بر ویژگی‌های دسته B به صورت قوی سوپروین می‌شوند، اگر و تنها اگر به ازای هر X و Y، اگر X در جهان ممکن W1 باشد و Y در جهان ممکن W2 و X و Y نسبت به ویژگی‌های دسته B تمایزناپذیر باشند، آنگاه X و Y نسبت به ویژگی‌های دسته A نیز تمایزناپذیر خواهند بود.

12. wide content
13. narrow content
14. extrinsic properties
15. non-relational

۱۶. البته این که آیا تمایز بیرونی / درونی دقیقاً بر تمایز اضافی / غیراضافی منطبق می‌شود یا نه، خود محل بحث و گفت‌وگو است (برای نمونه، نک: Weatherson, 2008). در اینجا برای رعایت سادگی فرض را بر این می‌نهم که این دو تمایز بر هم منطبق‌اند.

17. thought
18. individuation
19. identity
20. indexicals
21. actual world
22. truth condition
23. twin
24. duplicate
25. referent
26. natural kind terms
27. semantic externalism
28. extension
29. referent

۳۰. درباره این که نسبت میان یک ویژگی (برای مثال، ویژگی انسان بودن) و مجموعه اشیا که دارای آن ویژگی هستند (برای مثال، مجموعه انسان‌ها) چیست، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. مطابق نظریه «نام‌گرایی مجموعه‌ای» (set nominalism)، ویژگی انسان بودن همان مجموعه انسان‌هاست. ولی بر اساس دیگر نظریه‌ها، ویژگی‌ها هویت مستقل و مجزایی از مجموعه مصادیق دارند. این اختلافات، تأثیری در بحث حاضر ندارند.

31. twin earth

۳۲. ارتباط میان این دو پرسش آشکار است. اگر دو واژه مدلول یکسانی داشته باشند، مجموعه مصادیق آنها نیز یکسان است. ولی عکس این استلزام برقرار نیست. ممکن است مجموعه مصادیق دو واژه یکسان باشند، بی آن که مدلول یکسانی داشته باشند. برای نمونه، دو واژه «ضاحک» و «انسان» را در نظر بگیرید؛ این دو مجموعه مصادیق یکسانی دارند، ولی مدلول یکی ویژگی ضحک است و مدلول دیگری ویژگی انسانیت.

۳۳. دقت کنید زبانی که در همزاد زمین رایج است و همزاد فرزاد با آن سخن می‌گوید، به رغم شباهت بسیار به زبان فارسی، دقیقاً همان زبان فارسی نیست. دلیل این مطلب نیز آن است که واژه «آب» (و نیز واژه‌های دال بر انواع طبیعی‌ای که آب یکی از مؤلفه‌های آن است) در این دو زبان معناهای متفاوتی دارند.

۳۴. موضع پاتنم دربارهٔ این که آیا واژگان انواع طبیعی شاخصه‌مند هستند یا نه، تا اندازه‌ای آشفته می‌نماید. او در جایی تصریح می‌کند که این واژگان شاخصه‌مند محض نیستند (Putnam, 1975, p. 8). در عین حال، در جای دیگر می‌گوید: «دامنهٔ شاخصه‌مندی فراتر از واژه‌هایی است که آشکارا شاخصه‌مند هستند... واژه‌هایی همانند «آب» یک مؤلفهٔ بیان‌نشدهٔ شاخصه‌مند دارند: «آب» ماده‌ای است که با مایعاتی که در اطراف ما هستند شباهتی خاص [شباهت در ساختار اتمی] دارد» (ibid., p. 19). برج به درستی بر پاتنم خرده می‌گیرد که واژهٔ «آب» را نمی‌توان به هیچ‌وجه شاخصه‌مند دانست. بله، می‌توان گفت در هنگام معرفی واژه‌های انواع طبیعی، برای تعیین مدلول آنها، معمولاً از وصف خاصی استفاده می‌شود که دربردارندهٔ واژه‌های شاخصه‌مند است. برای مثال، مدلول واژهٔ «آب» با این وصف خاص تعیین می‌شود: «ماده‌ای که در ساختار درونی همانند مایعات بی‌رنگ و بو و مزه‌ای است که اطراف ما هستند.» در این وصف، واژهٔ «ما» یک شاخصه‌مند است. اما همان‌گونه که کریکی بیان کرده، تعیین مدلول واژهٔ «آب» به کمک این وصف خاص، بدان معنا نیست که واژهٔ «آب» با وصف خاص یاد شده مترادف است. بنابراین، شاخصه‌مند بودن این وصف خاص مستلزم شاخصه‌مند بودن واژهٔ «آب» نیست (Burge, 1982, 148; Hahn & Ramberg, 2003, p. 371).

35. concepts

۳۶. استدلال یادشده بر اساس این سناریو طراحی شده است که فرزند و همزاد او هر دو در جهان بالفعل هستند، ولی یکی در زمین سکونت دارد و دیگری در همزاد زمین. اما می‌توان سناریو را به گونهٔ دیگری نیز طراحی کرد: فرض کنید فرزند در جهان بالفعل، با H_2O سروکار دارد. همچنین او در جهان ممکن دیگری (مثلاً W)، به لحاظ ویژگی‌های درونی دقیقاً همانند جهان بالفعل است. تفاوت جهان بالفعل و W تنها در این است که در جهان بالفعل، مایع بی‌رنگ، بی‌بو و بی‌مزه‌ای که اقیانوس‌ها را پر کرده، H_2O است؛ ولی در W، مایع آب‌گونه دارای ساختار اتمی XYZ است. در اینجا نیز - دقیقاً همانند سناریوی پیشین - با این که ویژگی‌های درونی فرزند در این دو جهان یکسان است، محتوای حالات التفاتی تفاوت دارد. پس محتوا بر ویژگی‌های درونی سوپروین نمی‌شود.

37. natural kind externalism

38. singular externalism

39. social externalism

۴۰. مسیر این استدلال را می‌توان به گونهٔ دیگری نیز بیان کرد: مجموعه مصادیقی که واژهٔ «آرتریت» در کاربرد فرزند دارد، در جهان بالفعل و در W متفاوت است. از این رو، (با توجه به این که این واژه شاخصه‌مند نیست) معنای آن و در نتیجه محتوای حالات التفاتی فرزند نیز در جهان بالفعل و در W متفاوت خواهد بود.

41. deference

۴۲. در این جا واژه‌های «اندیشه» و «فکر» و نیز مشتقات آنها را در معنایی گسترده به کار می‌بریم، به گونه‌ای که همهٔ حالات التفاتی (همانند باور، میل، ترس و ...) را در بر می‌گیرد.

۴۳. برای مشاهدهٔ واکنش‌های اولیه برون‌گرایان به این مسئله، نک: (Davidson, 1987; Burge, 1988).

۴۴. مک لافلین و تای که خود برون‌گرا هستند، به این مطلب تصریح می‌کنند (Tye & McLaughlin, 1998b).



45. compatibilist.

46 relevant alternative

47 exclude

۴۸. البته، سناریوی جابجایی را برای نخستین بار برج مطرح ساخت (Burge, 1988)، و پس از او بگاسیان از آن سناریو برای طراحی برهانی علیه سازگاری برون‌گرایی و آموزه دسترسی ویژه بهره جست (Boghossian, 1989).

49. switching scenario

۵۰. برخی از برون‌گرایان بر این باورند که فرزند در همزاد زمین، پس از مدتی مفهوم آب را به کلی از دست می‌دهد و همیشه با واژه «آب» تنها مفهوم هاب را ابراز می‌کند (Falvey & Owens, 1994; Tye, 1998). برخی دیگر معتقدند که فرزند، مفهوم آب را نیز حفظ می‌کند؛ یعنی هر دو مفهوم را با هم دارد (Burge, 1988). مطابق این دیدگاه وقتی فرزند خاطره‌های زمین را به یاد می‌آورد (برای مثال، این که آب فلان دریاچه بسیار سرد بود)، مفهوم آب را به کار می‌گیرد؛ ولی زمانی که خاطره‌هایش مربوط به همزاد زمین باشد، و یا جملات کلی را اظهار کند (مثلاً بگوید «آب خیس است») مفهوم هاب را در ذهن دارد. برهان جابجایی را می‌توان بر اساس هر یک از این دو دیدگاه طراحی کرد.

51. introspection

۵۲. باید توجه داشت که مرتبط بودن یک بدیل، وابسته به آگاهی شخص از چنین بدیلی نیست. مثال انبار به خوبی این نکته را نشان می‌دهد. در این مثال، سعید از کنار دهکده‌ای عبور می‌کند، یک انبار واقعی می‌بیند و باور پیدا می‌کند که در آن‌جا یک انبار است. اما بدون اطلاع سعید، تعداد زیادی انبار تقلبی در محیط وجود دارد. وجود این انبارهای تقلبی، هر چند سعید از آنها بی‌خبر است، موجب می‌شود بدیل مرتبطی برای باور او پدید آید، و آن این که در آن‌جا یک انبار تقلبی هست. از آن‌جا که او نمی‌تواند این بدیل مرتبط را رد کند، باور او معرفت به شمار نمی‌آید. در سناریوی جابجایی آرام نیز بی‌خبری فرزند از جابجایی‌ها، مانع از آن نیست که فکر کردن درباره هاب یک بدیل مرتبط برای او باشد.

53. discriminate

54. modal force

55. qualitative mental states

۵۶. البته، فالوی و اوئنز به این مطلب تصریح نکرده‌اند، ولی چنان‌که مک لافلین و تای یادآور شده‌اند، آنها باید چنین دیدگاهی درباره قرینه فرزند داشته باشند. (نک: Tye, 1998b & McLaughlin)

57. visual appearances

۵۸. فالوی و اوئنز برای این ادعا که محتوای باورهای درجه دوم نیز توسط محیط معین می‌شود، چنین استدلال می‌کنند که فرزند در همزاد زمین فاقد مفهوم آب است؛ بنابراین در محتوای باورهای درجه دوم او، این مفهوم نمی‌تواند به کار رود (Falvey & Owens, 1994, pp. 117-118). به نظر می‌رسد برای اثبات ادعای یادشده، ضرورتی ندارد این تقوی را بپذیریم که فرزند در همزاد زمین مفهوم آب را از دست می‌دهد. ممکن است - به پیروی از فیلسوفانی همچون برج - بگوییم فرزند در همزاد زمین مفهوم آب را هنوز حفظ می‌کند، و در مواردی که رویدادهای زمین را به یاد آورد همین مفهوم را به کار می‌گیرد؛ در عین حال، قائل شویم هرگاه فرزند در همزاد زمین فکر می‌کند که هاب خیس است، در محتوای باور درجه دومی که ناظر به این اندیشه تشکیل



می‌دهد مفهوم هاب دخالت دارد، نه مفهوم آب.

59. introspective knowledge

۶۰. دقت کنید که در این مثال، وضعیت بدیل مرتبگی که مد نظر مک‌لافلین و تای است، وضعیتی است که از هر جهت همانند وضعیت بالفعل است، و قوانین طبیعی مربوط به رابطه مغز و ذهن نیز همانند جهان بالفعل در آن برقرار است، و تنها تفاوت آن با وضعیت بالفعل این است که در آن سر فرزاد از خاک اره پر شده‌است. آشکار است که در این وضعیت خلاف واقع، فرزاد هیچ فرایند ذهنی‌ای (از جمله باور و ادراک حسی) نخواهد داشت؛ چرا که مطابق قوانین طبیعی، پیدایش این فرایندها نیازمند مغز است. حال ممکن است این سناریو به شکل دیگری طراحی شود، به گونه‌ای که وضعیت خلاف واقع دیگری بدیل مرتبط به شمار آید: وضعیتی که سر فرزاد از خاک اره پر شده‌است، و در عین حال او دارای فرایندهای ذهنی متداول است. اما این سناریو برای هدف مک‌لافلین و تای مفید نیست؛ زیرا در این سناریو، (R۲) می‌تواند توضیح دهد که چرا فرزاد نمی‌داند مغز دارد. اگر وضعیت خلاف واقع یادشده برقرار باشد، فرزاد همچنان باور خواهد داشت که سر او از خاک اره پر شده‌است.

- 61. overall coherence and simplicity
- 62. The Introspective Evidence Thesis
- 63. introspect
- 64. The Alternative Thoughts Thesis
- 65. An Incompatible Quadrad
- 66. Introspective Evidence
- 67. qualitative mental states
- 68. narrow conceptual roles semantics
- 69. conclusive evidence

70. burden of proof

71. global reliability

۷۲. دربارهٔ اعتمادپذیری عمومی (global reliability) و تفاوت آن با اعتمادپذیری موضعی (local reliability)، و نیز دلایلی که به نفع اصل اعتمادپذیری عمومی وجود دارد، نک: (McGinn, 1984; Goldman, 1986, pp. 44-51).

73. direct reference externalism

74. non-Fregean externalism

۷۵. Russellian proposition یک گزاره راسلی یا منفرد (singular proposition)، گزاره‌ای است که یک یا چند شیئی جزئی مؤلفه آن باشد. برای توضیحات بیشتر، نک: (Fitch & Nelson, 2009).

۷۶. گفتنی است برون‌گرایی ارجاع مستقیم از نتایج نظریهٔ ارجاع مستقیم دربارهٔ نام‌های خاص و شاخصه‌مندهاست. این نظریه، در دهه‌های اخیر کما بیش به دیدگاهی غالب و کلاسیک در فلسفه زبان تبدیل شده است.

۷۷. برای مثال، فالوی و اوئنز چنین دیدگاهی را دربارهٔ قرینه‌های مبتنی بر حس بینایی پذیرفته‌اند (Falvey & Owens, 1994, p. 116).

78. visual appearance

79. by ostension

۸۰. ممکن است به مثال نقض اول این‌گونه اشکال شود که در این مثال، ادعا شده است که فرزاد می‌داند که فرهاد روی صندلی نشسته است. بر پایهٔ این ادعا جملهٔ «فرزاد می‌داند که فرهاد روی صندلی نشسته است» جملهٔ

۱۲۹



فهرست

برون‌گرایی و برون‌جایی آرام



صادقی است. از سوی دیگر، جابجا کردن واژه‌های هم مدلول (co-referential terms) باید ارزش صدق جمله را حفظ کند. مطابق فرض «فرهاد» و «سعید» هم مدلول هستند. پس باید جمله «فرزاد می‌داند که سعید روی صندلی نشسته است» نیز صادق باشد؛ با این که جمله اخیر را نمی‌توان صادق دانست. به نظر می‌رسد فرزاد حتی باور ندارد که سعید روی صندلی نشسته است؛ چرا که او حاضر نیست جمله «سعید روی صندلی نشسته است» را اظهار کند، و دقیقاً به همین دلیل است که مطابق سناریو، فرزاد به جای جمله «سعید روی صندلی نشسته است»، جمله دیگری (یعنی جمله «فرهاد روی صندلی نشسته است») را اظهار می‌کند. وقتی فرزاد باور ندارد که سعید روی صندلی نشسته است، طبیعتاً به آن معرفت نیز نخواهد داشت. همانند این اشکال را می‌توان نسبت به تقریر نخست مثال نقض اول (که در آن فرزاد از ضمیر «او» استفاده می‌کند) نیز مطرح ساخت. این اعتراض در حقیقت تقریری از معمای فرگه است، و آن این که چگونه جابجایی واژه‌های هم مدلول می‌تواند ارزش صدق جمله‌های اسناد حالات التفاتی را حفظ کند. به نظر می‌رسد می‌توان از همان راه حل‌های متداولی که برای معمای فرگه پیشنهاد شده است در این جا نیز بهره برد و این اعتراض را پاسخ گفت.

81. qualitative mental properties

۸۲ از این جا مشخص می‌شود که مطابق این دیدگاه - بر خلاف گفته فالوی و اوننز (1994, p. 161) - اصلی که در مثال انبارهای تقلبی کار می‌کند (R1) نیست. در آن مثال، قرینه‌هایی که سعید با دیدن یک انبار واقعی (در وضعیت بالفعل) و یک انبار تقلبی (در وضعیت بدیل) به دست می‌آورد، با هم تفاوت دارند. بنابراین، مقدم (R1) برآورده نشده است.

۸۳ این مثال را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز طراحی کرد. می‌توان فرض کرد که فرزاد به جای وضع کردن نامی برای سعید، از اپراتور "dthat" بهره گیرد. به گفته کاپلان، با جمله "D that [the person in the room beside Hamed] is feeling hot" گزاره‌ی اصلی <سعید، احساس گرما کردن> بیان می‌شود. حال اگر فرزاد این جمله را صادقانه اظهار کند، به این گزاره باور خواهد داشت (نک: Kaplan, 1978). دیگر جزئیات مثال نقض همانند آنچه در متن آمده است، تکرار می‌شود.

۸۴ اشکال و پاسخی که در پی نوشت شماره ۸۰ گذشت، در این جا نیز می‌تواند مطرح شود. افزون بر این، نکات و مطالب دیگری نیز پیرامون این مثال‌های نقض وجود دارد که برای رعایت اختصار از بیان آنها چشم پوشی می‌کنم.

۸۵ بر خود فرض می‌دانم که از جناب استاد دکتر وحید دستجردی که از راهنمایی‌های ارزشمندشان در تدوین این مقاله بسیار سود برده‌ام، کمال تشکر را داشته باشم.

کتاب‌نامه

1. Alston, William, (1985) "Concepts of Epistemic Justification", *The monist*, vol. 68, no. 1.
2. ———, (1988) "An Internalist Externalism", *Synthese* 74, Reprinted in Alston, (1989).
3. Boghossian, Paul, (1989) "Content & Self-Knowledge," *Philosophical Topics* 17: 5–26.
4. Brown, Jessica, (2004) *Anti-Individualism and Knowledge*. The MIT Press: Massachusetts.
5. Burge, Tyler, (1979) "Individualism & the Mental." *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73–121.
6. ———, (1982) "Other Bodies." In *Thought and Object: Essays on Intentionality*, ed. A. Woodfield, 97–120. Oxford University Press: Oxford. Reprinted in Pessin & Goldberg (eds.) 1996. [page references to reprint]
7. ———, (1988) "Individualism and Self-Knowledge." *Journal of Philosophy* 85: 649–663.
8. Davidson, Donald, (1987) "Knowing One's Own Mind." *Proceedings of the American Philosophical Association*, 441–458.
9. Donnellan, Keith, (1979) "The Contingent *A Priori* and Rigid Designators". In P. French, T. Uehling, & H. Wettstein, eds. *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*. University of Minnesota Press: Minneapolis. p. 45–60.
10. Dretske, Fred, (1995) *Naturalizing the Mind*. MIT Press: Cambridge, MA.
11. Falvey, Kevin, & Owens, Joseph, (1994) "Externalism, Self-Knowledge, & Scepticism." *Philosophical Review* 103: 107–137.
12. Fitch, Greg & Nelson, Michael, "Singular Propositions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/propositions-singular/>.
13. Goldman, Alvin, (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73: 771–791.
14. ———, (1979) "What Is Justified Belief?" In *Justification and Knowledge*, ed.

۱۳۱



پروژه کتابخانه و برهان جابجایی آرام



16. George Pappas. Reidel: Dordrecht.
17. ———, (1986) *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.
18. Hahn, Martin & Ramberg, Bjørn (eds.), (2003) *Reflections and Replies, Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. The MIT Press: Massachusetts.
19. Heil, John, (1988) "Privileged Access." *Mind* 386: 238–251.
20. Kaplan, David, (1978) "Dthat", in Peter Cole (ed.), *Syntax and Semantics*, vol. 9, *Pragmatics*. Academic Press: New York.
21. Ludlow, Peter, (1995) "Externalism, Self-Knowledge, and the Prevalence of Slow Switching." *Analysis* 55: 45–49.
22. ———, (1998) "On the Relevance of Slow Switching", in Ludlow, Peter & Martin, Norah (eds.).
23. Ludlow, Peter & Martin, Norah (eds.), (1998) *Externalism and Self-Knowledge*. CSLI Publications.
24. Lycan, William, (1987) *Consciousness*. The MIT Press: Cambridge, MA.
25. ———, (1995) *Consciousness and Experience*. The MIT Press: Cambridge, MA.
26. McGinn, Colin, (1977) "Charity, Interpretation and Belief." *The Journal of Philosophy* 74.
27. ———, (1984) "The Concept of Knowledge." *Midwest Studies in Philosophy* 9.
28. McLaughlin, Brian & Tye, Michel, (1998a) "Externalism, Twin Earth, and Self-Knowledge", in Wright, Crispin; Smith, Barry & Macdonald, Cynthia (eds.), 2000.
29. ———, (1998b) "Is Content-Externalism Compatible With Privileged Access?" *Philosophical Review* 107, 349-380.
30. Nuccetelli, Susana (ed.), (2003) *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. Cambridge, MA: MIT Press.
31. Pessin, Andrew & Goldberg, Sanford (eds.), (1996) *The Twin Earth Chronicles*. M.E. Sharpe Inc. New York.
32. Putnam, Hilary, (1975a) "The Meaning of 'Meaning'." In *Language, Mind, and Knowledge*, vol. 2 of *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. K. Gunderson, University of Minnesota Press: Minneapolis. Reprinted in Pessin & Goldberg (eds.), (1996) [page references to reprint]
33. Tye, Michael, (1998) "Externalism and Memory." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72: 77–94.



35. Vahid, Hamid, (2003) "Externalism, Slow Switching and Privileged Self-Knowledge." *Philosophy and Phenomenological Research* 66.2.
36. Warfield, Ted, (1992) "Privileged Self-Knowledge and Externalism are Compatible". *Analysis* 52.
37. ———, (1997) "Externalism, Self-Knowledge, and the Irrelevance of Slow Switching." *Analysis* 57: 282–284.
38. Weatherson, Brian, (2008) "Intrinsic vs. Extrinsic Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta(ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intrinsic-extrinsic/>.
39. Wright, Crispin; Smith, Barry & Macdonald, Cynthia (eds.), (2000) *Knowing Our Own Minds*. Oxford University Press: Oxford.

۱۳۳



نظر

بیرون گرایس و برهان جابجایی آدام

• قم - میدان شهید - ابتدای خیابان معلم
 پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
 صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
 پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir





هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج^۱

حسین شیخ‌رضایی*

چکیده

سؤال از هویت شخصی، چیستی آن و شرایط تداوم و استمرار چنین هویتی از جمله پرسش‌های قدیمی در متافیزیک، فلسفه نفس و فلسفه ذهن‌اند. مسئله آن است که اولاً، چه چیز هویت شخصی مرا می‌سازد و مرا از دیگران متمایز می‌کند و ثانیاً تداوم و استمرار «من» در طول زمان وابسته به چیست. هرگونه پاسخی به چنین پرسش‌هایی، نتایج و اثراتی در دیگر حوزه‌های فلسفه، مانند فلسفه حقوق و فلسفه دین خواهد داشت؛ چرا که مسائلی همچون: مجازات (در فلسفه حقوق) و رستخیز (در فلسفه دین) به مفروض گرفتن گزارشی از تداوم هویت شخصی وابسته‌اند. در این نوشته، ابتدا ربط هویت شخصی و بدن را بررسی خواهیم کرد و در ادامه به ربط و ارتباط استمرار مغز یا هر بخش فیزیکی دیگری از بدن با تداوم هویت شخصی خواهیم پرداخت و پس از آن به استمرار حافظه و سایر ویژگی‌های روانی در مقام تعریف‌کننده هویت شخصی پرداخته و نشان خواهیم داد که چگونه مبتنی کردن هویت شخصی بر امور روان‌شناختی می‌تواند به بروز برخی مشکلات بیانجامد.

کلیدواژه‌ها

فلسفه ذهن / نفس، هویت شخصی، حافظه، ویژگی‌های درونی، امور روان‌شناختی.

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران Sh_rezaee@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۶/۲۰

مقدمه

یکی از سئوالات سنتی و بسیار ریشه‌دار در فلسفه ذهن، سؤال از هویت شخصی است: «من» کیستم؟ آنچه «من» می‌نامند چه ارتباطی با بدن، مغز و خصوصیات روانی من دارد؟ آیا «من» با گذشت زمان همان فردی هستم که در کودکی بوده‌ام؟ «من» در چه سنی و از چه زمانی «من» شده‌ام؟ آیا ممکن است «من» پس از مرگم همچنان تداوم پیدا کنم؟ همه این پرسش‌ها به گونه‌ای به «هویت شخصی» مربوط و مرتبط‌اند. در این جا نگاهی گذرا خواهیم انداخت به سئوالات اساسی در این حوزه از فلسفه ذهن و برخی از مشهورترین دیدگاه‌ها درباره آن.

اشاره به این نکته جالب است که هویت شخصی از جمله مباحثی در فلسفه ذهن است که ارتباط محکم و تنگاتنگی با پاره‌ای دیگر از بحث‌ها در دیگر حوزه‌ها دارد. درست است که فیلسوفان ذهن به سئوالاتی از این دست علاقمندند که چه ارتباطی میان هویت شخصی و بدن من وجود دارد، یا چه چیز باعث می‌شود من در طی زمان از هویتی ثابت برخوردار باشم، اما غیرفیلسوفان نیز دغدغه‌های قابل تأملی درباره هویت شخصی دارند. برای نمونه، یکی از مباحث مهم کلامی در بسیاری از ادیان ابراهیمی مسئله حیات پس از مرگ، رستاخیز و پاداش و مجازات در جهان واپسین است. امکان چنین رستاخیزی ارتباط تنگاتنگی با مسئله هویت شخصی دارد. قرار است آن کسی که در روز فرجامین برانگیخته می‌شود و پاداش و مجازات اعمال «من» را در این دنیا می‌بیند، همان «من» باشم، پس مهم است بدانیم حفظ هویت شخصی در طی زمان با چه ملاکی ممکن است و آیا بنا بر آن ملاک می‌توان از رستاخیز سخن گفت یا خیر.

از سوی دیگر، مسئله هویت شخصی در زمینه بحث‌های حقوقی و فلسفه حقوق نیز مهم است. بسیار اتفاق می‌افتد که فردی را به علت جرائمی که سال‌ها پیش انجام داده، سال‌ها بعد مجازات کنند. پیش فرض این مجازات آن است که این فرد همان فرد سالیان پیش است. آیا این فرض همواره قابل دفاع است؟ اگر فرد مذکور در این سال‌ها حافظه و خصلت‌های روانی خود را از دست داده باشد و تمام اعمال گذشته خود را از یاد برده باشد، آیا باز هم می‌توان ادعا کرد که او همان فرد سابق است؟ این جاست که در دست داشتن ملاکی برای حفظ هویت شخصی در طول زمان در بستر بحث‌های حقوقی نیز اهمیت خود را نشان می‌دهد. پیش از آغاز بحث و بررسی نظریه‌های مختلف درباره هویت شخصی، تذکر دو نکته و

۱۳۵

هویت شخصی

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج



روشن کردن دو اصطلاح خالی از فایده نیست: نخست آن که زمانی که صحبت از هویت شخصی و حفظ این‌همانی فرد در طول زمان می‌شود، باید میان دو معنای «این‌همانی» تفاوت قائل شد. یکی «این‌همانی در کیفیات» و دیگری «این‌همانی عددی». برای روشن شدن تفاوت میان این دو سنخ این‌همانی، مثال زیر می‌تواند راهگشا باشد. فرض کنید شما و دوست‌تان به رستورانی رفته‌اید و هر دو یک نوع غذا سفارش داده‌اید، برای مثال هر دو پیتزای سبزیجات خواسته‌اید. وقتی پیش‌خدمت این دو پیتزا را برای شما می‌آورد این دو غذا به‌لحاظ خصلت‌ها و کیفیات دارای این‌همانی هستند. یعنی هر دو از یک سنخ پیتزا هستند (هر دو پیتزای سبزیجات‌اند) و مواد سازنده آنها از یک جنس است و طعم دقیقاً یکسانی دارند. به چنین شباهتی «این‌همانی در کیفیات» می‌گوییم. این‌همانی در کیفیات به معنای یکسانی ویژگی‌ها و خصلت‌های دو شیء متمایز است.

اما باید دقت داشت که این دو پیتزا گرچه دارای این‌همانی کیفی هستند، اما در هر حال هنوز «دو» غذای متمایز و متفاوتند. ما در این‌جا با دو وعده غذا، دو شیء فیزیکی، سروکار داریم که یکی برای شما و دیگری برای دوست‌تان است، یکی از این اشیاء گوشه میز قرار دارد و دیگری وسط میز گذاشته شده است و ... این نکته نشان می‌دهد که گرچه دو پیتزا به‌لحاظ کیفی این‌همانی دارند، اما به‌لحاظ «عددی» هنوز دو چیزند و نه یک چیز. این دو غذا دارای این‌همانی عددی نیستند؛ چرا که دو شیء متفاوت‌اند. حال آن‌که، برای مثال، «نویسنده گلستان» و «نویسنده بوستان» این‌همانی عددی نیز دارند؛ چرا که در عالم خارج یک فرد واحد مرجع این دو وصف به‌شمار می‌آید.

حال با در دست داشتن چنین تمایزی، سؤال آن است که در بحث از هویت شخصی، زمانی که سؤال از ملاک یکسانی و این‌همانی فرد در طول زمان می‌کنیم، کدام نوع این‌همانی را مدنظر داریم. آشکار است که در این زمینه از بحث، آنچه مهم است این‌همانی عددی است. ما به دنبال ملاکی هستیم که به دلیل رعایت آن من «عدداً» همان فردی هستیم که ده سال پیش بوده‌ام؛ از قضا ممکن است بسیاری از خصلت‌ها، کیفیات و ویژگی‌های جسمی و روانی من در این ده سال عوض شده باشند و من به‌لحاظ کیفی با خودم در ده سال پیش دارای این‌همانی نباشم. اما آنچه در بحث از هویت شخصی مهم است این‌همانی عددی است. به چه دلیل من عدداً همان شخص ده سال پیش هستم؟

نکته دوم آن است که ما در بحث از هویت شخصی به دنبال به دست دادن شرایط لازم و کافی ای هستیم که شخص P2 را در زمان t2 با شخص P1 در زمان t1 دارای این همانی عددی می‌کند. به عبارت دیگر، در این جا به دنبال ملاکی هستی‌شناختی (متافیزیکی) هستیم که شرایط لازم و کافی استمرار هویت فردی را در طی زمان برای ما معلوم کند. باید دقت داشت که این شرایط متافیزیکی نباید با شرایط معرفتی (شواهد) خلط شوند. منظور از شواهد و شرایط معرفتی آن است که ما در عمل و در زندگی روزمره چگونه و از طریق متوسل شدن به چه شواهدی درمی‌یابیم که شخص P2 در زمان t2 همان شخص P1 در زمان t1 بوده است، مثلاً با توسل به چه شواهدی در می‌یابیم که «من» امروز، همان «من» سه سال پیش است. روشن است که در این تعبیر، به دنبال قرائن و نشانه‌هایی برای این همانی هستیم و نه ملاکی متافیزیکی برای آن. آنچه برای متافیزیک‌دانان و فیلسوفان ذهن مهم است، در وهله نخست، یافتن ملاکی متافیزیکی برای حفظ هویت شخصی است و نه به دست دادن روش‌ها و ملاک‌هایی که افراد با توسل به آن بر تداوم شخصی خود و دیگران در طول زمان صحه بگذارند.

۱۳۷



فکر

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج

ملاک بدن

اینک ضمن توجه به دو نکته پیش گفته، به بررسی نخستین نظریه در باب هویت شخصی می‌پردازیم؛ نظریه‌ای که بسیاری از غیرفیلسوفان و حتی بسیاری از مردم عادی نیز آن را درست می‌دانند و به کار می‌برند. بنابر این ملاک آنچه مقوم و سازنده هویت شخصی است، تداوم و حفظ این همانی بدن در طی زمان است. بر طبق این ملاک شخص P2 در زمان T2 همان شخص P1 در زمان T1 است اگر و تنها اگر P2 دارای همان بدنی باشد که P1 بوده است. به عبارت دیگر، این ملاک بیان می‌کند که حفظ هویت برای اشخاص انسانی چیزی بیشتر و فراتر از حفظ هویت اشیای مادی نیست. همان‌گونه که میز O2 در زمان T2 همان میز O1 در زمان T1 است اگر و تنها اگر این دو دارای پیکره و چوب یکسانی باشند که در طی زمان تداوم یافته است، تداوم بدن فیزیکی نیز برای حفظ هویت انسان کافی است.

باید توجه داشت آنچه برای حفظ این همانی میز در طی زمان گفتیم همه ماجرا در مورد اشیاء نیست. ما در طبیعت با اشیاء زنده‌ای مانند درختان و حیوانات نیز سروکار داریم و می‌دانیم که در طی زمان و با گذشت مراحل مختلف رشد، ماده و جسم تشکیل‌دهنده این هویات ثابت نمی‌ماند. درخت پوست می‌اندازد و دائماً شاخه‌های جدیدی در آن رشد می‌کند. اما ملاک



بدنی مشکل چندانی با این موارد ندارد. آنچه در مثال‌های درخت و حیوان مهم است تداوم و استمرار نوعی «صورت» و «فرم» است و نه تداوم مواد تشکیل‌دهنده. مهم آن است که فرم و صورت درخت در طی زمان ثابت بماند تا هویت آن در طی زمان حفظ شود. مهم نیست در اثر تکامل و رشد تدریجی، مواد سازنده درخت مستمراً تغییر می‌یابند. تا آن‌جا که این تغییر تدریجی و جزء به جزء است و صورت درخت در آن ثابت است، می‌توان از این‌همانی درخت در طی زمان دفاع کرد. به همین منوال، آنچه درباره بدن انسان نیز مهم است آن است که بدن فرد P۲ در زمان t۲ استمرار و تداوم بدن شخص P۱ در زمان t۱ باشد که طی فرایند تدریجی و استمراری رشد، بخش‌هایی از آن با بخش‌های جدید تعویض شده اما صورت و فرم آن حفظ شده است.

از منظر ملاک بدنی، چنین تداوم و استمراری در بدن شرط لازم و کافی برای استمرار و تداوم هویت شخصی است. روشن است که با چنین ملاکی نمی‌توان از استمرار «من» پس از مرگ و انهدام فیزیکی بدنم سخنی به میان آورد. اگر بدن من نابود گردد و سپس در رستاخیز اجزاء پراکنده آن کنار هم گذاشته شوند، به شکلی که تداوم و استمرار بدن بر آن صدق نکند، شخصیت و هویت شخصی من نیز از میان رفته و آن کسی که پس از رستاخیز زنده خواهد شد همان «من» سابق نخواهد بود.

ملاک مغز

آنچه در باب ملاک بدنی برای حفظ هویت شخصی گفتیم گرچه میان غیرفیلسوفان طرفدارانی دارد، اما نتوانسته است توجه فیلسوفان را چندان به خود جلب کند. دلیل آن است که به سادگی می‌توان موقعیت‌ها و سناریوهایی را تصور کرد که در آن بدن تداوم و استمرار می‌یابد، بدون آن که هویت شخصی حفظ شود. برای مثال، درست لحظه‌ای را در نظر آوردید که در آن انسانی مرده است. آنچه به لحاظ بدنی میان شخص زنده، یک ثانیه پیش از مرگ، و پیکر مرده، یک ثانیه پس از مرگ، تغییر یافته چندان بزرگ و قابل ملاحظه نیست. برای مثال، در مقایسه شخص زنده با ده سال پیش، آنچه در او طی این زمان ده‌ساله تغییر کرده است به مراتب قابل ملاحظه‌تر و بزرگ‌تر از تغییراتی است که در این یک ثانیه (پیش و پس از مرگ) حاصل شده است، حال آن که شهود بسیاری از ما حکم می‌کند شخص پیش از مرگ، همان شخص ده سال

پیش است، اما پیکر بی جان همان شخص یک ثانیه پیش نیست. خلاصه آن که اگر منطقاً یا مفهوماً تصورپذیر باشد که فردی به لحاظ بدنی استمرار داشته باشد در حالی که استمرار هویت او دچار خلل شده است، همین امکان کافی است تا نشان دهد استمرار بدنی همان استمرار هویت شخصی نیست و ما باید به دنبال ملاک دیگری باشیم.

برای رفع چنین مشکلاتی آنچه نظر بسیاری از فیلسوفان را به خود جلب کرده نه کل بدن، بلکه بخشی بسیار کوچک از آن که نقشی بسیار مهم در حفظ و استمرار خصلت‌های روانی دارد، یعنی مغز، بوده است. امروزه علم به ما نشان داده که چگونه مغز خصلت‌های روانی و شخصیتی ما را قوام می‌دهد و چگونه آسیب به بخش کوچکی از مغز می‌تواند به تغییراتی افراطی و بزرگ در هویت و شخصیت ما بیانجامد. از سوی دیگر می‌توان این سناریو را مجسم کرد که روزی علم به ما امکان پیوند مغز میان آدمیان را نیز بدهد. فرض کنید مشکلات فنی و اخلاقی این قضیه حل شده و جراحان قادرند مغز انسانی را به انسان دیگری پیوند بزنند. مثلاً مغز «وحید» را به کالبد «سعید» انتقال دهند. در چنین حالتی گرچه بدن و پیکر سعید حفظ شده اما خاطرات، خصلت‌های روانی و زبان وحید در این پیکر تازه تداوم یافته‌اند. (در این جا فرض ما به سادگی آن است که بدن‌های وحید و سعید تفاوت‌های چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای ندارند. در غیر این صورت، آزمایش فکری فوق می‌تواند بسیار پیچیده شود) حال سؤال آن است که این موجود جدید که از ترکیب مغز وحید و بدن سعید ایجاد شده را باید چه کسی دانست: وحید، سعید یا شخصی ثالث که تازه خلق شده است؟

بیشتر فیلسوفان معاصر در برابر این پرسش با مشکل چندانی روبه‌رو نیستند. از نظر آنان مهم در این جا استمرار مغز- و نه کل بدن- است و بنابراین باید فرد جدید را همان وحید دانست، هر چند بدن او تفاوت کرده و استمرار بدنی او حفظ نشده است. از نظر این فیلسوفان، دریافت بدن یا مجموعه‌ای جدید چیزی فراتر از دریافت عضوی اهدائی مانند قلب نیست. آنچه در این جا ملاک هویت شخصی است استمرار مغز است. نتیجه آن که می‌توان ملاک بدنی را تغییر اندکی داد و در چارچوب نظریه‌ای فیزیکی به ملاک زیر که ملاک مغزی نامیده می‌شود، رسید: شخص P2 در زمان t2 همان شخص P1 در زمان t1 است اگر و تنها اگر دارای همان مغز باشد. این ملاک جدید تعدیل یافته ملاک بدنی است و بنابر آن نه استمرار کل بدن، بلکه استمرار مغز برای حفظ هویت شخصی لازم و کافی است.



ملاک فیزیکی

آیا نمی‌توان داستان‌ها و سناریوهایی را تصور کرد که در آن استمرار مغزی فرد دچار خلل و آسیب شود، و در همان حال هویت شخصی او تداوم یابد؟ آیا علم جدید به ما امکان چنین عملی را نمی‌دهد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، باید ابتدا به جزئیاتی از شیوه کار مغز انسان اشاره کنیم، مغز آدمی از دو نیم کره راست و چپ تشکیل شده است. نیم کره چپ نقشی حیاتی در کنترل اعضاء سمت راست بدن و همچنین پردازش اطلاعات به دست آمده از اندام‌های سمت راست دارد. برای مثال، این نیم کره اطلاعات موجود در سمت راست میدان دید را پردازش می‌کند. از سوی دیگر نیم کره راست نقش کنترل اعضاء سمت چپ و پردازش اطلاعات به دست آمده از اندام‌های سمت چپ را دارد. نیم کره چپ در افراد بالغ معمولاً درگیر فعالیت‌های زبانی و ریاضیاتی است. حال آن‌که در کودکان و افراد کم سن و سال نیم کره راست متولی چنین توانایی‌ها و قابلیت‌هایی است. از سوی دیگر، نیم کره راست در افراد بالغ دارای توانایی‌هایی مانند به جا آوردن چهره‌ها و الگوها یا توانایی‌های موسیقایی است. اما نکته جالب و مربوط به بحث ما آن است که فرایند تخصصی شدن دو نیم کره و تقسیم وظایف میان آنها پس از سن سه سالگی آغاز می‌شود. به این معنا که توان کمتر نیم کره راست در امور زبانی امری ذاتی و غیر قابل تغییر برای آن نیست، بلکه به دلیل آن‌که نیم کره چپ این اعمال را بیشتر تحت کنترل می‌گیرد، نیم کره راست دیگر در این زمینه تکامل نمی‌یابد. اما حوادث و اتفاقاتی ممکن است باعث شود نیم کره راست بار دیگر این توانایی‌ها را کسب کند. برای مثال، مشاهده می‌شود افرادی که دچار سکته مغزی می‌شوند و سمت چپ مغزشان آسیب می‌بیند در ابتدا تمام توان تکلمی خود را از دست می‌دهند، اما پس از گذشت زمان، نیم کره راست می‌تواند بار دیگر توانایی‌های تکلمی را کسب کرده و فرد بار دیگر سخن گفتن را آغاز کند. همچنین عقیده بر این است که در درصد کمی از انسان‌ها تمایز معناداری میان دو نیم کره مغز مشاهده نمی‌شود. دو نیم کره مغز انسان با دسته‌ای از فیبرها به یک‌دیگر مربوطند و با هم تبادل اطلاعات می‌کنند. این حلقه‌های اتصالی و ارتباطی میان دو نیم کره ممکن است در درمان برخی بیماری‌ها مانند صرع قطع شوند. همین نوع درمان دانشمندان را به این نکته راهنمایی کرده است که دو نیم کره می‌توانند مستقل از هم عمل کنند و حتی نقش‌های یکسانی را مستقل از هم ایفاء کنند. برای مثال، در آزمایش‌هایی که بر روی افرادی که ارتباط میان دو نیم کره مغز آنها قطع شده انجام

۱۴۰



فیزیک

سال پانزدهم / شماره دوم

می‌شود، شاهد آنیم که هر نیم کره به تنهایی عمل کرده و حتی دارای تجارب آگاهانه مجزایی است، بی آن که از تجارب آگاهانه دیگری اطلاع یا به آنها دسترسی داشته باشد. جالب تر آن که پس از جدا کردن دو نیم کره ممکن است هر کدام از آنها خاطرات مخصوص و ویژه خود را نیز داشته باشد.

همه این نکات مؤید آن است که وجود هر دو نیم کره برای ادامه حیات ضروری نیست. بسیاری از مردم به دلیل سکتۀ مغزی یکی از نیم کره‌های مغز خود را از دست می‌دهند اما به حیات خود ادامه می‌دهند؛ چرا که در چنین مواردی نیم کرۀ باقی مانده بسیاری از نقش‌های نیم کرۀ مصدوم را ایفا می‌کند. حال با داشتن چنین داده‌هایی سناریوی زیر را در نظر بگیرید: روزی فتاوری به ما اجازه می‌دهد یکی از نیم کره‌های مغز شخصی را از مغزش خارج کنیم و فرد با نیم کرۀ باقی مانده به حیات خود ادامه دهد و در واقع استمرار همان فرد قبلی باشد. اگر چنین امکانی موجود باشد (که تاکنون دلیلی برای نقض آن نداشته‌ایم)، آن گاه ملاک مغز برای استمرار هویت شخصی لازم و کافی نخواهد بود. در مثال بالا، هویت شخصی حفظ شده بدون آن که کل مغز حفظ شده باشد. این نکته نشان می‌دهد که استمرار و بقاء کل مغز شرط لازم و کافی برای استمرار هویت شخصی نیست و با حفظ تنها بخشی از مغز نیز ممکن است هویت شخصی تداوم یابد.

۱۴۱



هویت شخصی

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج

برای روشن تر شدن این نتیجه اجازه دهید این مثال را کمی تغییر دهیم: به فرض نیمی از مغز فردی را از میان برده و نیم دیگر را به بدن فردی جدید پیوند زده‌ایم و این شخص جدید همان خصلت‌های روانی و خاطرات شخص اصلی را داراست. در این مثال، هویت شخصی استمرار یافته بی آن که ملاک استمرار بدنی یا حتی استمرار مغزی برآورده شده باشد. چنین مثال‌هایی باعث شده‌اند برخی فیلسوفان ذهن در پی اصلاح ملاک مغز برآیند. البته این دسته از فیلسوفان هنوز منکر تقلیل و تحویل هویت شخصی به استمرار امری فیزیکی نیستند، اما در این که این امر فیزیکی کدام است با طرفداران ملاک بدنی یا مغزی اختلاف دارند. ملاک این گروه که می‌توان آن را «ملاک فیزیکی» نامید، به این شرح است: آنچه برای تداوم هویت شخصی لازم است استمرار و حفظ کل مغز نیست، بلکه استمرار و حفظ بخش عمده‌ای از مغز کافی است. به این ترتیب شخص P_۲ در زمان t_۲ همان شخص P_۱ در زمان t_۱ است اگر و تنها اگر قسمت عمده و کافی‌ای از مغز P_۱ در زمان t_۱ در مغز P_۲ در زمان t_۲ استمرار و تداوم یافته باشد.



انتقاداتی بر ملاک فیزیکی

آیا ملاک فیزیکی ملاکی لازم و کافی است و نمی‌توان مواردی را تصور کرد که در آنها هویت شخصی حفظ شود، در حالی که ملاک فیزیکی نقض شده است؟ سناریوی علمی-تخیلی زیر از سوی فیلسوف معاصر برنارد ویلیامز (B. Williams) پیشنهاد شده تا کارآمدی ملاک فیزیکی را زیر سؤال ببرد. فرض کنید اطلاعات و داده‌های مغز کسی را از روی مغز او کپی و تمام آنها را بر روی ابزاری که در حکم ذخیره‌گر اطلاعات است ذخیره کرده‌ایم. این دستگاه که می‌توان آن را مانند لوح فشرده یا هر وسیله حفظ اطلاعات دیگری تصور کرد، این قابلیت و توان را دارد که اطلاعات را بار دیگر به مغز اصلی یا مغز فردی دیگر انتقال دهد.

حال، فرض کنید تمام اطلاعات مغز شخصی را از روی مغز او کپی و مغز او را تهی کرده‌ایم، آن‌گاه پس از گذشت زمان بار دیگر همان اطلاعات را به مغز او که اکنون خالی و تهی است منتقل می‌کنیم به شکلی که او دوباره تمام خصلت‌های روانی و خاطرات خود را به دست آورد. اکنون سؤال این است که آیا این شخص جدید واقعاً و به معنای درست کلمه خاطراتش را «به یاد می‌آورد»؟ پاسخ ویلیامز به این سؤال مثبت است. از نظر او این فرد به معنای درست و واقعی کلمه خاطراتش را به یاد می‌آورد. به عبارت دیگر، از نظر ویلیامز انتقال اطلاعات مغزی از طریق این ابزار از سنخ آن مسیرهای علی‌ای نیست که ما را در اطلاق واژه «خاطرات» یا عمل «به یاد آوردن» دچار مشکل می‌کنند. برای نمونه، اگر شخص از منبعی بیرونی، مانند پدر یا مادر خود، امر جدیدی را درباره گذشته‌اش فراگیرد، در این صورت نمی‌گوییم او این امر تازه را در معنای درست و واقعی کلمه به یاد می‌آورد. حال آن‌که از نظر ویلیامز، انتقال اطلاعات مغزی فردی به خودش از طریق ذخیره‌گر اطلاعات از این سنخ نیست و ما مشکلی در اطلاق «حافظه» و «به یاد آوردن» در این مورد نداریم.

علاوه بر این، ویلیامز معتقد است شخص مورد بحث نه تنها به درستی گذشته خود را به یاد می‌آورد، بلکه او در واقع همان شخص پیشین است و این انتقال اطلاعات هویت شخصی او را دچار اختلال نکرده است. اگر چنین باشد، این مثال نشان از آن دارد که ملاک فیزیکی برای حفظ هویت شخصی کارآمد نیست. آنچه در واقع باعث می‌شود تا در ملاک فیزیکی به بخش عمده و بزرگی از مغز به عنوان حافظ هویت شخصی نگاه شود آن است که مغز، و نه سایر اندام‌ها، حامل و علت حفظ و استمرار هویت روانی، خاطرات و شخصیت ماست. به عبارت

دیگر، کارکرد مغز در حمل و نگه‌داری خصلت‌های روانی ماست که به آن جایگاه و موقعیتی فراتر از سایر اندام‌ها می‌بخشد. اما اگر چنین باشد، مثال ویلیامز نشان می‌دهد که گاه ممکن است مغز از انجام این کارکرد خود درماند و قطعه یا ابزاری دیگر این کارکرد را ایفا کند. اگر چنین باشد، مجازیم بگوییم ملاک فیزیکی که مبتنی بر حفظ بخش عمده‌ای از مغز است، می‌تواند در مواردی نقض شود به شرط آن‌که اندام یا قطعه‌ای دیگر همان کارکرد مغز را انجام دهد.

آنچه تاکنون این استدلال نشان داده آن است که ملاک فیزیکی شرط «لازم» برای حفظ هویت شخصی نیست؛ چرا که ممکن است هویت شخصی تداوم یابد بدون آن که بخش عمده‌ای از مغز باقی بماند. اما آیا می‌توان مدعی شد ملاک فیزیکی شرط «کافی» برای حفظ هویت شخصی است؟ می‌توان داستان خیالی ویلیامز را گسترش داد و آن را علیه کفایت ملاک فیزیکی نیز به کار برد. بار دیگر فرض کنید می‌خواهیم مغز وحید را به بدن سعید پیوند بزنیم. اما این بار کار به سادگی حالت قبل نخواهد بود. پیش از برداشتن مغز وحید، ابتدا تمام اطلاعات آن را پاک می‌کنیم و آن‌گاه به کمک دستگاه ذخیره‌گر اطلاعات تمام اطلاعات مغز سعید را بر روی آن کپی می‌کنیم. حال این مغز تازه پر شده را به بدن سعید پیوند می‌زنیم. شخص جدید دارای بدن سعید و مغز وحید است، اما مغزی که تمام اطلاعات مغز سعید را در خود دارد. شهود ما در این‌جا حکم می‌کند که شخص جدید همان سعید است. اما ملاک فیزیکی در این‌جا چیز دیگری می‌گوید. از آن‌جا که بخش عمده‌ای از مغز سعید در این داستان حفظ نشده، طبق ملاک فیزیکی شخص جدید را نمی‌توان سعید نامید، بلکه باید او را وحید دانست؛ چرا که بخش عمده‌ای از مغز وحید در مجموعه او نهاده شده است. اگر ملاک فیزیکی شرط کافی برای حفظ هویت شخصی بود، در آن صورت از آن‌جا که در مثال ما طبق ملاک فیزیکی باید فرد جدید را وحید بدانیم، شهود ما در باب هویت شخصی نیز باید وحید بودن او را تأیید می‌کرد، در حالی که چنین تأییدی موجود نیست.

می‌توان این انتقادات علیه ملاک فیزیکی را تقویت نیز کرد. فرض کنید مغز کسی را از مجموعه او خارج و آن را به دو بخش تقسیم می‌کنیم و هر کدام را در مجموعه یک پیکر مجزا و تازه می‌گذاریم. در این صورت ملاک فیزیکی حکم می‌کند این دو فرد باید دارای این‌همانی با اهداءکننده مغز اصلی باشند و از آن‌جا که دو چیز که با یک چیز دارای این‌همانی‌اند، خود نیز با هم یکی خواهند بود، ملاک فیزیکی حکم می‌کند که این دو فرد دارای این‌همانی عددی

۱۴۳



هویت شخصی

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج



هستند. اما این سخن خالی از اشکال نیست؛ چرا که حداقل طبق شهود برخی از ما در این جا با «دو» شخص روبرو هستیم و نه یکی. در هر حال این مثال‌ها کافی است تا نشان دهد ملاک فیزیکی نمی‌تواند شرط لازم و کافی برای حفظ هویت شخصی تلقی شود.

ملاک حافظه

اما اگر در داستان ویلیامز، به‌راستی این خاطرات و خصلت‌های روانی‌اند که ضامن حفظ هویت شخصی‌اند، چرا از ابتدا همین امر را به‌عنوان ملاک تداوم هویت شخصی معرفی نکنیم؟ به عبارت دیگر، چرا به جای آن که به این‌همانی شخص در طی زمان از نگاه فیزیکی و از منظر سوم شخص و به‌عنوان شیئی فیزیکی نگاه کنیم، آن را از نگاه اول شخص و از نقطه نظر تداوم خاطرات تعریف نکنیم؟ به بیان خلاصه، می‌توان به ملاکی بدیل دست یافت که در آن خاطرات، خصلت‌های روانی و شخصیت فرد دست بالا را در تعریف هویت او دارند و در واقع مقوم و سازنده هویت او به حساب می‌آیند. در این نگاه، بدن، مغز یا هر جزء مادی دیگر مداخلیتی در تداوم هویت شخصی ندارد و استمرار حافظه و خصلت‌های روانی ضامن استمرار هویت شخصی است.

جان لاک، فیلسوف بلند آوازه قرن هفدهم، یکی از اصلی‌ترین طرفداران چنین نگاهی به هویت شخصی است و یکی از قرائت‌های اولیه و ساده از این ملاک را عرضه کرده است. بنا بر قول لاک، آنچه برای تداوم هویت شخصی مهم و حیاتی است «حافظه» است. «حافظه» است که استمرار و تداوم آن ضامن استمرار هویت فرد می‌شود. مادام که خاطرات و حافظه فردی استمرار خاطرات و حافظه فردی دیگر باشد، می‌توان این دو را یکی در نظر گرفت. اما سئوالی که در این جا مطرح است آن است که حافظه مفهومی بسیار وسیع و مبهم است و می‌توان انواع و اقسام مختلف آن را از هم مجزا کرد. لاک کدام نوع حافظه را برای ملاک خویش نیاز دارد؟

برای روشن شدن این بحث دست کم لازم است میان دو نوع حافظه تمایز و تفکیک قائل شویم: نوع اول، حافظه‌ای است که «واقعی» نام دارد و متعلق آن می‌تواند توانایی و قابلیت خاص یا جمله و گزاره‌ای معین باشد. در این نوع حافظه و خاطره، ما معرفت و دانشی را که قبلاً کسب کرده‌ایم استحصال کرده و به یاد می‌آوریم. برای مثال، من در یک مسابقه اطلاعات عمومی به یاد می‌آورم که کریستف کلمب در سال ۱۴۹۲م اقیانوس را طی کرده است، یا ممکن است

حاصل ضرب دو عدد را که پیش از این ضرب‌شان را انجام داده‌ام به یاد آورم. در مقابل، نوع دیگری از حافظه و یادآوری به نام «یادآوری تجارب» وجود دارد. در این جا با دست‌رسی اول شخص فرد به کنش‌ها، تجارب و احساس‌های شخصی‌ای که خود او در گذشته داشته، سروکار داریم. به‌عنوان نمونه، من حس روز اول دبستان خود و رنگ کت ناظم را در آن روز شخصاً و با رجوع به خودم - و نه پرسیدن از دیگران - به یاد می‌آورم. آشکار است که در ملاک لاک، نوع دوم حافظه مورد نظر است.

اما این اصلاح چندان نمی‌تواند ملاک لاک را نجات دهد. نکته‌ای که بسیاری از فیلسوفان و از جمله برخی معاصران جان لاک به او متذکر شده‌اند آن است که «به یاد آوردن» رابطه‌ای «متعدی» نیست. من به یاد می‌آورم که ده سال پیش به پارک رفته‌ام. ده سال پیش نیز به یاد می‌آوردم که پنج سال پیش از آن، پایم در کوه پیچ خورده است. اما نکته آن است که من امروز به یاد نمی‌آورم که پانزده سال پیش به کوه رفته‌ام و پایم پیچ خورده است. شهود ما حکم می‌کند که من اکنون و من ده سال پیش و من پانزده سال پیش یکی هستیم. اما ملاک لاک چیز دیگری می‌گوید. طبق این ملاک من امروز و من ده سال پیش یکی هستیم. در ضمن من ده سال پیش با من پانزده سال پیش نیز یکی بوده است. اما با کمال تعجب، من امروز با من پانزده سال پیش یکی نیست.

اما آیا به راستی این انتقادی بنیان‌برانداز برای ملاک لاک است؟ می‌توان با تغییری اندک در ملاک لاک، آن را از این گونه مثال‌های نقض در امان داشت. کافی است به جای «به یاد آوردی مستقیم و بی‌واسطه»، از نوعی «به یادآوری با واسطه یا غیر مستقیم» کمک بگیریم. درست است که من رویداد پانزده سال پیش را مستقیماً به یاد نمی‌آورم، اما میان این زمان و آن زمان، زمان دیگری (ده سال پیش) بوده است که من در آن زمان رویداد پانزده سال پیش را به خاطر می‌آوردم. به بیان دیگر، گرچه حلقه مستقیمی خاطرات امروز مرا به پانزده سال پیش وصل نمی‌کند، اما حلقه واسطی موجود است که به کمک آن خاطرات امروز من به رویداد پانزده سال پیش پیوند می‌یابد، و این حلقه واسط از سنخ حافظه اول شخص و مستقیم است. به این ترتیب، صورت‌بندی اصلاح شده ملاک لاک چنین خواهد بود: شخص P2 در زمان t2 همان شخص P1 در زمان t1 است اگر و تنها اگر P2 در زمان t2 استمرار و تداوم مستقیم یا غیرمستقیم خاطرات و حافظه P1 در زمان t1 باشد.

۱۴۵



هوا

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج

ملاک پیوستگی روان‌شناختی

دیدیم که ملاک اصلی لاک را می‌توان با افزودن برخی قیدها همچنان حفظ کرد. اما پرسش دیگری که در این جا به ذهن بسیاری از فیلسوفان رسیده آن است که آیا حافظه (از هر نوع آن) به‌راستی دارای چنین جایگاه منحصربه‌فرد و ویژه‌ای است که بتوان کلّ بار هویت فردی را بر دوش آن نهاد و از دیگر خصلت‌ها و حالات روان‌شناختی بی‌نیاز شد؟ آیا افزون بر حافظه، سایر اتصالات روان‌شناختی - که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد - هیچ نقشی در هویت شخصی ما ندارند؟ گاه ما چیزی را قصد و اراده می‌کنیم و آن‌گاه در زمانی بعد کنشی برای متحقق کردن آن انجام می‌دهیم، یا ممکن است در زمانی باور و میلی خاص داشته باشیم و آن‌گاه در راستای آن دست به عملی بزنیم. چنین اتصالات‌هایی گاه شاید نقش بسیار مهمی در شکل‌دهی به هویت شخصی ما داشته باشند. در ضمن برخی دیگر از اتصالات‌ها و ارتباط‌های روان‌شناختی نیز هستند که از دست‌رس آگاهی مستقیم ما به‌دورند. برای نمونه، گاه ممکن است خاطرات و تجربیات کودکی من بدون آن‌که به آنها آگاهی مستقیم داشته باشم، از طریق ضمیر ناخودآگاه، بخش عمده و مهمی از هویت شخصی مرا بسازند. تمام این مثال‌ها در نکته‌ای مشترکند و آن این‌که نباید خصلت‌ها و اتصالات‌های روان‌شناختی‌ای را که در شکل‌دهی به هویت شخصی مؤثرند به حافظه محدود کرد. هرگونه «اتصال و ارتباط علی» میان عوامل و مؤلفه‌های موجود در گذشته که تأثیری بر خصلت‌ها و توانایی‌های روان‌شناختی فعلی من داشته باشد، باید در تعریفی جامع از هویت شخصی مد نظر قرار گیرد. بدین ترتیب می‌توان به ملاکی جامع‌تر با نام «ملاک پیوستگی روان‌شناختی» رسید که در آن همه عوامل ذکر شده مد نظر هستند: شخص P2 در زمان t2 همان شخص P1 در زمان t1 است اگر و تنها اگر P2 در زمان t2 دارای پیوستگی روان‌شناختی (در معنای عام آن) با شخص P1 در زمان t1 باشد.

دو انتقاد اصلی به ملاک پیوستگی روان‌شناختی

اینک نگاهی می‌اندازیم به دو مورد از مهم‌ترین ایرادهای وارد شده بر ملاک پیوستگی روان‌شناختی. نخستین انتقاد که معمولاً با نام «مشکل دوری بودن» از آن یاد می‌شود از سوی برخی از متفکران قرن هجدهم علیه لاک وارد شده است. طبق این انتقاد، ملاک حافظه یا هر



نسخه بسط‌یافته‌ای از آن، از جمله ملاک پیوستگی روان‌شناختی، آشکارا دوری است. حافظه یا دیگر خصلت‌ها و اتصال‌های روان‌شناختی نمی‌توانند مؤلفه و مقوم هویت شخصی باشند؛ چرا که آنها در تعریف خود نیازمند پیش‌فرض گرفتن ثبات در هویت شخصی‌اند.

برای روشن شدن این نکته اجازه دهید میان دو نوع حافظه تفکیک قائل شویم: گاه فردی آنچه را که به یاد می‌آورد خود انجام داده است، واقعاً خود انجام داده است؛ برای مثال، من به یاد می‌آورم که در روز اول دبستان گریه کرده‌ام و واقعیت نیز آن است که من چنین کرده‌ام. این نوع حافظه را «حقیقت‌گویانه» می‌نامیم. اما گاه پیش می‌آید که به انواع دلایل، مانند بیماری روانی، فردی جزئیات کنش و عملی را در گذشته با دقت تمام به یاد می‌آورد و از قضا تمام آن جزئیات نیز صحیح‌اند و گوینده نیز به‌شخصه صادقانه باور دارد که خودش آن کنش را انجام داده است، اما نکته آن است که او به خطا چنین فکری می‌کند و در واقع، فردی دیگر غیر از او چنین کنشی را انجام داده است. به عبارت دیگر، فرد مورد نظر خاطرات واقعی فرد دیگری را به خاطر می‌آورد. به‌عنوان نمونه، سرداری را تصور کنید که در سال‌های کهولت و بیماری خاطراتی از جنگی را که خود در آن شرکت نداشته است به‌درستی و دقت به یاد می‌آورد و از زاویه دید اول شخص بیان می‌کند و آنچه می‌گوید با واقعیت منطبق است، مگر در این نکته که او خود در آن نبرد نبوده و خاطرات فردی دیگر را از آن خود خیال می‌کند. آشکار است که در ملاک لاک، یا هرگونه طرح و تقریر بسط‌یافته از این ملاک، تنها خاطرات نوع اول (حقیقت‌گویانه) قابل قبول‌اند و خاطرات نوع دوم، که می‌توان آنها را «ظاهری» نامید، ملاک هویت شخصی به حساب نمی‌آیند.

اما سؤال آن است که چگونه باید میان این دو دسته خاطرات (دو نوع حافظه) تفکیک قائل شد. به نظر می‌رسد در این جا بهترین و مطمئن‌ترین راه، توسل به هویت شخصی است. آن خاطراتی حقیقت‌گویانه هستند که برای «خود» شخص رخ داده باشند و آن خاطراتی «ظاهری» هستند که برای فردی «غیر از خود شخص» رخ داده باشند. اگر چنین ملاکی مورد قبول باشد، مشکل دوری بودن خود را آشکارا نشان خواهد داد. برای تعریف هویت شخصی باید به حافظه و خاطرات حقیقت‌گویانه متوسل شد و برای تفکیک خاطرات حقیقت‌گویانه از ظاهری باید هویت شخصی را پیش‌فرض گرفت. این آشکارا نشان از ارتباط متقابل این دو مفهوم و عدم

۱۴۷



هویت شخصی

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج



امکان تعریف مستقل یکی، بی‌نیاز از دیگری، دارد.

اینک به انتقاد دوم - که از اهمیت بیشتری برخوردار است و ادبیات گسترده‌تری در رابطه با آن شکل گرفته است - می‌پردازیم. این استدلال معمولاً با عنوان «استدلال همتاسازی» شناخته می‌شود و صورتی از آن را فیلسوف معاصر، برنارد ویلیامز عرضه کرده است. فرض کنید «آقای متوهم» هم عصر ماست و مانند دیگران در این جامعه زندگی می‌کند. آقای متوهم ادعا می‌کند شاهد رویدادها و حوادثی بوده که دقیقاً برای ناصرالدین شاه اتفاق افتاده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، ادعای او آن است که تمام آنچه برای ناصرالدین شاه رخ داده شخصاً برای او رخ داده است. مورخان دانشگاهی زمان زیادی را صرف بررسی درستی ادعاهای آقای متوهم کرده‌اند و سر آخر با کمال تعجب دریافته‌اند که تمام آنچه او ادعا می‌کند دقیقاً منطبق با رویدادهای زندگی شاه قاجار است. علاوه بر این، برای پیشبرد سناریوی تخیلی‌مان اجازه دهید فرض کنیم نه تنها آن ادعاهای آقای متوهم که قابل بررسی تاریخی بوده‌اند، درست‌اند؛ بلکه آن دسته از ادعاهای او که هم‌اینک به دلیل کمبود شواهد تاریخی نمی‌توان در موردشان قضاوت کرد نیز با گذشت زمان و کشف واقعیاتی تازه درباره زندگی ناصرالدین شاه اثبات خواهند شد. در چنین حالتی اگر ملاک ما برای تداوم هویت شخصی تداوم خصلت‌های روان‌شناختی باشد، طبیعی خواهد بود اگر آقای متوهم را همان ناصرالدین شاه بدانیم و برای مثال، عنوان کنیم که در این حالت با نوعی تناسخ یا تجسد شاه قاجار روبه‌رو هستیم. اما ویلیامز مخالف چنین پیشنهادی است. از نظر او دلیلی برای یکسان در نظر گرفتن این دو فرد نداریم. برای آن که استدلال ویلیامز را بهتر درک کنیم لازم است ابتدا کمی داستان را بسط دهیم. فرض کنید برادر آقای متوهم، «آقای متخیل»، نیز از بد حادثه همان ادعاهای برادرش را تکرار می‌کند. او نیز شاهد حوادث و رویدادهایی بوده که برای ناصرالدین شاه رخ داده و از قضا تمام ادعاهای او نیز به لحاظ تاریخی مستند و درست‌اند و او خود نیز صادقانه به آنها باور دارد. در این صورت، طبق ملاک پیوستگی روان‌شناختی باید گفت آقای متخیل همان ناصرالدین شاه است. اما از آنجا که بنا بر قاعده، دو شیء که با شیء سومی این‌همان باشند، خود نیز این‌همان‌اند، باید گفت آقای متوهم و آقای متخیل در واقع یکی هستند. از نظر ویلیامز چنین ادعایی باطل است و این دو نه یک شخص، که دو شخص متمایزند. بنابراین، ادعای این‌همانی هر کدام از آنها با ناصرالدین شاه نیز باطل است.

به بیان فنی‌تر، یکسانی هویت آقای متوهم با ناصرالدین شاه امری «درونی» است، یعنی صرفاً مربوط به ویژگی‌های درونی و ذاتی این دو شخص است و ربطی به این ندارد که شیء سوم یا دیگر اشیاء جهان چه نسبت‌ها و ویژگی‌های رابطه‌ای دیگری با این دو شیء دارند. اگر اضافه شدن آقای متخیل باعث می‌شود ما به این نتیجه برسیم که آقای متوهم همان ناصرالدین شاه نیست، در این صورت در نبود آقای متخیل نیز همین نتیجه برقرار است و حتی اگر تنها آقای متوهم در جهان بود، باز هم نباید او را با شاه قاجار یکی می‌دانستیم.

روشن است که این استدلال علاوه بر داستان پیش گفته می‌تواند در مواردی که فردی مغز خود را اهدا می‌کند و هر کدام از دو نیم کره مغز او به فرد متمایزی پیوند زده می‌شود نیز به کار رود. طبق ملاک پیوستگی روانی باید دو فرد تازه را دارای این همانی با اهداکننده مغز دانست، حال آن‌که ویلیامز این نتیجه را رد می‌کند و «شکافت» یک شخص به دو شخص را حافظ تداوم هویت شخصی نمی‌داند.

پاسخ طرفداران ملاک پیوستگی روان شناختی

سناریوی ویلیامز و استدلال او گرچه قوی و قانع کننده به نظر می‌رسند، اما بی‌پاسخ نیز نمانده‌اند. راه‌حل‌های متنوعی از سوی طرفداران ملاک پیوستگی روان شناختی پیشنهاد شده است. ما در این بخش رایج‌ترین پاسخ را که بر رد فرض و اصل پیشنهادی ویلیامز مبتنی است، بررسی می‌کنیم. همان‌گونه که گفتیم ویلیامز از این اصل سود می‌جوید که این همانی دو شیء «الف» و «ب» رابطه‌ای درونی و ذاتی است و برقراری یا عدم برقراری آن صرفاً به خصلت‌های درونی این دو شیء، و نه رابطه دیگر اشیاء جهان با این دو، بستگی دارد. روشن است که اگر کسی منکر چنین اصلی شود، می‌تواند در برابر استدلال همتاسازی مقاومت کند. در صورت کنار گذاشتن این اصل می‌توان ملاک پیوستگی روان شناختی را به شکل زیر صورت‌بندی کرد تا از ایراد ویلیامز در امان باشد: شخص P₂ در زمان t₂ همان شخص P₁ در زمان t₁ است اگر و تنها اگر P₂ در زمان t₂ دارای پیوستگی روان شناختی با P₁ در زمان t₁ باشد و در ضمن هیچ کاندیدای رقیبی مانند P₂* در کار نباشد که آن نیز دارای پیوستگی روان شناختی با P₁ باشد.

با دقت در ملاک بالا می‌توان دریافت که این ملاک دامنه کاربرد محدودی دارد و صرفاً در مواردی به کار می‌آید که تنها یک کاندیدا برای مقایسه با P₁ وجود دارد. برخی فیلسوفان





معاصر، همچون شومیکر و نوزیک، این صورت‌بندی را چندان قانع‌کننده نیافته‌اند و تلاش کرده‌اند از طریق به کارگیری مفهوم «بهترین کاندیدای موجود» دامنه آن را گسترش دهند. برای مثال، از نظر نوزیک شخص P۲ در زمان t۲ همان شخص P۱ در زمان t۱ است اگر و تنها اگر P۲ در زمان t۲ دارای پیوستگی روان‌شناختی (به اندازه کافی قوی) با P۱ در زمان t۱ باشد و در ضمن در زمان t۲ هیچ شخص دیگری مانند *P۲ موجود نباشد که میزان پیوستگی روان‌شناختی او با P۱ بیشتر یا مساوی پیوستگی روان‌شناختی P۲ باشد. به عبارت دیگر، این ملاک بیان می‌کند که از میان تمام افرادی که دارای پیوستگی روان‌شناختی با P۱ هستند آن کاندیدایی را این همان با P۱ در نظر می‌گیریم که بیشترین پیوستگی روان‌شناختی را با او دارد و بنابر این بهترین کاندیدای موجود است.

ملاک بالا امروزه ملاکی پذیرفته‌شده و رایج میان طرفداران آموزه پیوستگی روان‌شناختی است. اما خواننده می‌تواند حدس بزند که پیرامون آن بحث‌های فراوانی در جریان است، از جمله این که چگونه برای پیوستگی روان‌شناختی معیاری قابل‌سنجش و اندازه‌گیری تعریف می‌کنیم تا بتوان میزان پیوستگی روان‌شناختی دو فرد با شخص سوم را با هم مقایسه کرد. در این نوشته به جزئیات فنی این ملاک و انتقادات وارد بر آن نخواهیم پرداخت.

هویت شخصی به مثابه امری بسیط

دیدیم که ملاک فیزیکی و ملاک پیوستگی روان‌شناختی هر کدام با مشکلات و انتقادهایی روبه‌رو بودند. این نقدها برخی از فیلسوفان را به سمت دیدگاه سومی سوق داده است که بنابر آن اصولاً هیچ ملاکی برای تعریف هویت شخصی بسنده نیست و در بهترین حالت باید ملاک‌ها را در حکم شواهد و قراینی که در تشخیص استمرار هویت شخصی به ما کمک می‌کنند در نظر گرفت، نه ملاک‌هایی هستی‌شناختی که مقومات این مفهوم را عرضه می‌کنند. از نگاه این فیلسوفان، اصولاً هویت شخصی امری بنیادین، پایه و غیرقابل تحلیل و تقلیل است و نمی‌توان آن را بر حسب پیوستگی فیزیکی یا روانی تعریف کرد. از نگاه این فیلسوفان، هویت شخصی چیزی است از سنخ روح غیرمادی دکارت یا جوهری غیرمادی و روحانی. فیلسوفانی مانند چیشلم و سوئین‌برن از مدافعان این دیدگاه‌اند و در حمایت از آن استدلال‌هایی عرضه کرده‌اند (برای مطالعه بیشتر، نک: Chisholm, 1976 Shoemaker & Swinburne, 1987).

پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشته بخشی است از کتاب *درآمدی بر فلسفه ذهن نگاشته مشترک حسین شیخ‌رضایی و امیر احسان کرباسی‌زاده* است که همراه با چهار مجلد دیگر (با موضوعات فلسفه علم، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی و فلسفه زبان) به‌زودی از سوی انتشارات هرمس چاپ خواهد شد. بنا به هدف تعریف شده برای این مجموعه، کتاب‌ها عمدتاً باری آموزشی دارند و به جزئیات بیش از اندازه فنی مباحث نمی‌پردازند. مطالب این فصل، صورت‌بندی و نحوه چینش آن‌ها عمدتاً مبتنی است بر دو منبع زیر:

1. Noonan, H. W., (2003) *Personal Identity* (2nd Ed.), Routledge: London & New York
2. Olson, E. T., (2003) "Personal Identity", in *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Stich, S. P & T. A. Warfield (Eds.), Blackwell Publishing Ltd.

۱۵۱



نظر

هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج

• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir

نظر
صدر
مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

منابع برای مطالعه بیشتر:

1. Chisholm, R. M., (1976) *Person and Object*, London: Allen & Unwin.
2. Locke, J., (1961) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. J. Yolton, London: Dent.
3. Noonan, H. W., (2003) *Personal Identity* (2nd Ed.), Routledge: London & New York.
4. Nozick, R., (1981) *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press.
5. Olson, E. T., (2003) "Personal Identity", in *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Stich, S. P & T. A. Warfield (Eds.), Blackwell Publishing Ltd.
6. Parfit, D., (1971), "Personal identity", *Philosophical Review* 80: 3-27
7. ———, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press
8. Shoemaker, S. & Swinburne, R.G., (1984) *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
9. ———, (1963) *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca: Cornell University Press.
10. ———, (1970) "Persons and their pasts", *American Philosophical Quarterly* 7: 269-85.
11. ———, (1984) *Identity, Cause and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Wiggins, D., (1967) *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Blackwell.
13. Williams, B., (1973) *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.

۱۵۲



نظر

سال پانزدهم / شماره دوم

مبانی پدیدارشناسی اخلاق

مریم خدادادی*

چکیده

پدیدارشناسی اخلاق تنها رشته‌ای است که می‌تواند جنبه‌های تجربی یا کیفی قلمرو ارزش‌ها را بررسی کند و همانند روان‌شناسی اخلاق صرفاً به جنبه‌های کارکردی آن محدود نیست. پدیدارشناسی یا تجربه‌پدیداری به چند معنا به کار می‌رود و آنچه در این جا مورد نظر است، پدیدارشناسی به معنای از سرگذراندن حالتی ذهنی به صورت اول‌شخص است، اما در مورد این که کدام حالات ذهنی می‌توانند تجربه‌پدیداری داشته باشند، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی برای آن خصیصه‌پدیداری را لازم می‌دانند و برخی نمی‌دانند؛ کسانی هم که لازم می‌دانند، یا خصیصه‌پدیداری را مختص به ادراکات حسی می‌دانند یا در مورد حالات ذهنی غیرحسی هم قائل به خصیصه‌پدیداری‌اند. در این مقاله به چگونگی امکان پدیدارشناسی اخلاق بر اساس این سه دیدگاه و مسئله اشتراک و تمایز میان تجربه‌های اخلاقی می‌پردازیم و در پایان، به دو اشکال که درباره‌ی امکان پدیدارشناختی اخلاق مطرح شده می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی، اخلاق، خصیصه‌پدیداری، ادراک حسی، ارزش.

* mkhodadadi8@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۵/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۶/۲۶

۱۵۳



فصل

مبانی پدیدارشناسی اخلاق

• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir





۱. چیستی پدیدارشناسی اخلاق

رابطه میان واقعیت و ارزش یکی از مسائل اولیه فلسفی است. علم می‌کوشد از نحوه وجود جهان پرده بردارد، هرچند هنوز بسیاری از امور جهان تبیین نشده‌اند. درست است که امروزه فهم معقولی از چگونگی یک تبیین همه‌جانبه داریم و مطمئنیم که علم توانایی کلی انجام دادن آن را دارد، با این حال، می‌دانیم علم از شناخت ماهیت تجربه آگاهانه^۱ (چگونگی یا کیفیت احساس یا به نظر رسیدن امور) ناتوان است. در واقع، با این که علم و به‌ویژه پژوهش‌های روان‌شناختی و عصب‌فیزیولوژیک، معرفت ما را درباره آگاهی به‌طور چشمگیری افزایش داده‌اند، اما علم صرفاً فهم ما را از امور مربوط به آگاهی و نه خود آگاهی گسترش داده است؛ زیرا علم با روش‌های سوم‌شخص و عینی پیش می‌رود و با این روش تنها می‌تواند درباره جنبه‌های کارکردی آگاهی سخن بگوید، نه جنبه‌های تجربی^۲ (کیفی یا پدیداری) آن. در واقع، علم آنچه «آگاهی انجام می‌دهد» (کارکرد آگاهی برای مثال، بروز آن در گفتار و رفتار) را تبیین می‌کند، نه آنچه «آگاهی هست».^۳ برای فهم چیستی آگاهی، باید از نوعی روش دستیابی اول‌شخص و سوژکتیو به آگاهی استفاده کرد. «پدیدارشناسی» تنها راه بررسی خود آگاهی سوژکتیو در مقابل کارکرد آگاهی است. بررسی‌های عصب‌فیزیولوژیک صرفاً درباره هم‌بسته‌های عصبی^۴ آگاهی (یعنی فرایندهای عصبی‌ای که هم‌زمان با رویدادهای آگاهانه رخ می‌دهند) سخن می‌گویند، درحالی که پدیدارشناسی درباره خود آگاهی است. عصب‌شناسی احساس درونی تجربه آگاهانه را بررسی نمی‌کند، بلکه به قواعد مکانیکی پیرامونی و زیربنایی فعالیت آگاهانه می‌پردازد. بررسی احساس درونی تجربه آگاهانه، ملک طلق پدیدارشناسی است (Kriegel, 2007, p. 4).

فلسفه اخلاق، دو زیرشاخه اصلی دارد: اخلاق هنجاری (بررسی این که چه چیزهایی اخلاقاً خوب هستند) و فرااخلاق (بررسی این که معنای خوبی اخلاقی چیست). تحقیق در این دو حوزه به بررسی روان‌شناختی عامل‌های اخلاقی و ارزش‌های شخصی آنها، یعنی روان‌شناسی اخلاق^۵ انجامیده است. از جمله محدودیت‌های روان‌شناسی اخلاق - آن‌طور که تاکنون انجام شده است - تمرکز بر جنبه‌های مکانیکی و نه جنبه‌های تجربی یا کیفی ادراک، تفکر، قصد و عاطفه اخلاقی است. روان‌شناسی اخلاق در صدد کشف این است که حالات ذهنی دارای بار اخلاقی در ساختار ذهنی عامل‌ها چه کارکردی ایفا می‌کنند، نه این که عامل اخلاقی برای از سر گذراندن این کارکرد چه کیفیتی را تجربه می‌کند؛ به عبارت دیگر، روان‌شناسی اخلاق تنها

می تواند در مورد جنبه های مکانیکی و نه جنبه های تجربی ادراک، تفکر، قصد و عاطفه اخلاقی راه بر باشد. این محدودیت شبیه همان محدودیتی است که در مورد بررسی علمی آگاهی به عنوان بخشی از بررسی واقعیت ها با آن روبه رو می شویم؛ در مورد بررسی ارزش ها (ارزش به معنای توصیفی، ویژگی عینی ای که عمل دارد نه باید یا نبایدها) نیز باید از نوعی روش دسترسی اول شخص و سوژکتیو به حالات ذهنی دارای بار اخلاقی بهره ببریم. بدین ترتیب، روشن است که بررسی قلمرو ارزش ها نیز باید همانند بررسی قلمرو واقعیت، مکمل پدیدارشناختی داشته باشد. پدیدارشناسی اخلاق جنبه تجربی یا کیفی حالات و فرایندهای ذهنی دارای بار اخلاقی را برای کمک به فلسفه اخلاق و روان شناسی اخلاق بررسی می کند (Kriegel, 2007, pp. 4-6). در ادامه درباره چستی پدیدارشناسی اخلاق و تجربه های اخلاقی به تفصیل بحث می کنیم.

۱.۱. سه کاربرد «پدیدارشناسی اخلاق»

دست کم به سه معنا می توان گزاره مربوط به حیات اخلاقی را «پدیدارشناختی» نامید. فرض کنید کسی ادعا می کند که به لحاظ پدیدارشناختی، این حکم که «دروغ گویی نادرست است» با واقعیتی عینی متناظر است. این مدعا سه تفسیر زیر را برمی تابد.

۱. گرامر و منطق تفکر یا گفتمان اخلاقی: مثلاً گزاره «دروغ گویی نادرست است» همان ساختار گرامری گزاره «آب مرطوب است» را دارد، گزاره اول از لحاظ ساختار گرامری همانند گزاره دوم عینی است (از نظر گرامری) یا از لحاظ مفهومی چنین است (از نظر منطقی).

۲. دیدگاه های غیر جزمی (انتقادی) مردم عادی درباره تفکر یا گفتمان اخلاقی: مثلاً مردم درباره حکم «دروغ گویی نادرست است» چه نظری دارند.

۳. کیفیت تجربه های اخلاقی متفاوت (تجربه پدیداری): با قطع نظر از این که شخص چه چیزی را می گوید یا باور دارد، وقتی حکم می کند که بردگی نادرست است، تجربه ای را از سر می گذراند که نوعاً با تجربه های مربوط به واقعیت عینی نمایش داده می شود (Horgan & Timmons, 2007, p. 116). این سه مفهوم از پدیدارشناسی تا اندازه ای در کاربردهای پیشین واژه «پدیدارشناسی» با هم در آمیخته بودند. روشن است که برای مقاصد مربوط به بررسی اول شخص حیات اخلاقی، مفهوم سوم موضوع مناسب پدیدارشناسی اخلاق است؛ زیرا دیگر کاربردها به پدیده هایی دلالت می کنند که بررسی کامل آنها از منظر سوم شخص ممکن است، اما مفهوم سوم این گونه نیست.





۲.۱. سه دیدگاه دربارهٔ تجربهٔ پدیدارشناسانه

واژهٔ «پدیدارشناسی» در فلسفهٔ ذهن معاصر عمدتاً به معنای روش بررسی اول‌شخص حالات ذهنی به کار می‌رود که از طریق درون‌نگری^۷ می‌توان به آنها دسترسی مستقیم و بی‌واسطه داشت.^۸ فیلسوفان ذهن در این زمینه بحث مهمی را مطرح می‌کنند که آیا همهٔ حالات ذهنی آگاهانه خصیصهٔ پدیداری^۹ دارند؟ مقصود از خصیصهٔ پدیداری کیفیت یا نحوهٔ به نظر رسیدن اشیا در تجربهٔ آگاهانهٔ ماست؛ برای مثال، قرمز به نظر رسیدن گل رز خصیصهٔ پدیداری گل رز است؛ کیفیتی که از طریق تجربه به متعلق تجربه (گل رز) نسبت می‌دهیم.

اگر همهٔ حالات ذهنی را دارای خصیصهٔ پدیداری بدانیم،^{۱۱} پدیدارشناسی بررسی آن دسته از حالات ذهنی‌ای خواهد بود که خصیصهٔ پدیداری دارند، اما طرفداران این مدعا در مورد دایرهٔ شمول خصیصهٔ پدیداری اختلاف نظر دارند. برای آنها این مسئله مطرح است که کدام یک از حالات ذهنی دارای خصیصهٔ پدیداری هستند؟ در این خصوص دو دیدگاه مهم مطرح است:

۱. اختصاص‌گرایی:^{۱۱} حالت ذهنی M تجربهٔ آگاهانه را مصداق می‌بخشد اگر و تنها اگر (الف) حسی^{۱۲} (مانند ادراکات حسی دیداری، شنیداری، بساوبایی و ...) باشد و (ب) خصیصهٔ پدیداری داشته باشد.

۲. شمول‌گرایی:^{۱۳} حالت ذهنی M تجربهٔ آگاهانه را مصداق می‌بخشد اگر و تنها اگر (الف) خصیصهٔ پدیداری داشته باشد؛ (ب) خواه حسی باشد و خواه غیرحسی (حالات ذهنی غیرحسی^{۱۴} مانند عواطف، محتواها و حالات شناختی؛ مانند تفکر، باور و ...) باشد.^{۱۵}

پاسخ منفی به این پرسش ما را به مدعایی دیگر می‌رساند؛ حالات ذهنی‌ای که از منظر اول‌شخص تجربه می‌شوند، در قلمرو حالات پدیداری قرار می‌گیرند، چه خصیصهٔ پدیداری داشته باشند و چه نداشته باشند.

دیدگاه خنثی: حالت ذهنی M تجربهٔ آگاهانه را مصداق می‌بخشد، اگر و تنها اگر دسترسی مستقیم به آن ممکن باشد؛ خواه خصیصهٔ پدیداری داشته باشد و خواه نداشته باشد.

۱.۲.۱. چگونگی امکان پدیدارشناسی اخلاق بر اساس سه دیدگاه فوق

۱. بر اساس اختصاص‌گرایی، پدیدارشناسی اخلاق تنها در صورتی ممکن خواهد بود که

ویژگی‌های اخلاقی بخشی از محتوای (یا متعلقات) ادراکات حسی باشند. بنابراین، قائلان به این دیدگاه، باید به مفهوم غلیظی^{۱۶} از حس قائل باشند تا اخلاق را هم شامل شود که بر اساس آن، ادراکات حسی صرفاً ویژگی‌های ساده و ابتدائی همچون رنگ، شکل و بو را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه افزون بر آن، ویژگی‌هایی همچون کلیت، علیت و اخلاق را هم بازنمایی می‌کنند (Masrouf, 2011).

برای مثال، با تماشای این صحنه که افراد شروری برای سرگرمی گربه‌ای را به آتش می‌کشند، می‌توان به معنای حقیقی کلمه دید که آنها کار بدی انجام می‌دهند. پس چیزی به نام ادراک حسی اخلاقی وجود دارد و قطعاً چیزی به نام عاطفه اخلاقی نیز وجود دارد. البته این تصور محدودیت‌های مهمی دارد؛ از جمله (۱) هر چند می‌توان دید که انسان‌های شرور کار بدی انجام می‌دهند، اما مسلماً نمی‌توان خود بدی کاری را که انجام می‌دهند، دید. پدیدارشناس اختصاص‌گرا ممکن است ادعا کند که خود بدی به لحاظ بصری در ادراک حسی من بازنمایی نشده است، از این حیث که خصیصه پدیداری بصری‌ای در تجربه حسی من وجود ندارد که با بدی تطابق داشته باشد؛ بنابراین برای رؤیت‌پذیری خود بدی، ناگزیر باید درجه‌ای از غلظت را در پدیدارگی حسی وارد کند. (۲) محدود کردن پدیدارشناسی اخلاق به ادراک حسی و عاطفه اخلاقی، حیطه بزرگی از حیات اخلاقی ما، یعنی حکم و عاملیت اخلاقی را از قلم می‌اندازد؛ زیرا حکم از سنخ باور است و عاملیت اخلاقی هم از سنخ اراده است. باور و اراده خصیصه پدیداری حسی ندارند و با این تلقی مورد بررسی قرار نمی‌گیرند؛ درحالی‌که برای نبیین حیات اخلاقی ما بسیار مهم هستند.

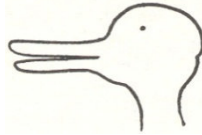
به این ترتیب بهتر است پدیدارشناسی اخلاق را با اتخاذ تصویری تا اندازه‌ای غلیظ از پدیدارگی توجیه کنیم؛ یعنی با تلقی کاملاً غنی خصیصه پدیداری، پدیدارشناسی حسی‌ای را که در بردارنده ویژگی‌هایی است که فراتر از کیفیات حسی خام می‌رود، اتخاذ کنیم؛ برای مثال، تغییر صرفاً پدیداری در انتقال شکل معروف «اردک- خرگوش» (شکل شماره ۱) به صورت اردک یا خرگوش وجود دارد و این امر، پدیدارگی بصری‌ای را نشان می‌دهد که از رنگ‌ها و شکل‌های خام فراتر می‌رود و با ویژگی‌های مقولی مطابق است، مانند «اردک بودن». کریگل معتقد است با تصور به طور کافی غلیظ از پدیدارگی می‌توان کل قلمرو حالات ذهنی با بار اخلاقی را پوشش داد (Kriegel, 2007, pp. 7-8).

۱۵۷



فهرست

مبانی پدیدارشناسی اخلاق



شکل شماره ۱

کریگل همچنین معتقد است برای این که پدیدارشناسی اخلاق ممکن باشد، باید نشان دهیم که حالات ذهنی اخلاقی به اعتبار اخلاقی بودن خصیصه پدیداری دارند. درست است که بسیاری از حالات ما در موقعیت‌های اخلاقی روی می‌دهند، اما نمی‌توان از این طریق ثابت کرد که ما پدیدارگی یا خصیصه پدیداری اخلاقی داریم؛ برای مثال، حالات آگاهانه بسیاری وجود دارند که به‌طور پدیداری روز چهارشنبه رخ می‌دهند، اما پدیدارگی چهارشنبه وجود ندارد. درست است تجربه‌های روز چهارشنبه خصیصه پدیداری دارند، اما این خصیصه پدیداری را به اعتبار این که تجربه‌های روز چهارشنبه هستند، ندارند. به‌طور مشابه ممکن است بسیاری از حالات ذهنی آگاهانه دارای بار اخلاقی از حیث اخلاقی بودنشان خصیصه پدیداری نداشته باشند.

۲. بر اساس شمول‌گرایی، برخی از فیلسوفان از این هم فراتر رفتند و پدیدارگی کاملاً غیرحسی^{۱۷} را پذیرفته‌اند. بدین ترتیب ادعا شده است که حالات شناختی و باورگونه^{۱۸} همچون محتوای فکر و احکام، خصیصه پدیداری متمایز خود را دارند (Pitt, 2004, p. 2,3). بر اساس این دیدگاه، پدیدارشناسی اخلاق بررسی کیفیت تجربه‌های اخلاقی است، از این حیث که خصیصه پدیداری خاصی را مصداق می‌بخشند خواه حسی باشند و خواه غیرحسی.

۳. بر اساس دیدگاه خنثی، موضوع مناسب پدیدارشناسی اخلاق بررسی چگونگی به نظر رسیدن تجربه‌های اخلاقی است، چه خصیصه پدیداری خاصی را مصداق ببخشند و چه نبخشند. هرگن و تیمنس مدافع این دیدگاه هستند. آنها معتقدند، برای ممکن دانستن پدیدارشناسی اخلاق، صرف این که تجربه‌های اخلاقی‌ای داشته باشیم و این تجربه‌ها به شیوه خاصی برای ما پدیدار شوند و بتوانیم از طریق درون‌نگری مستقیم به آنها دسترسی داشته باشیم، کافی است و این که حالات ذهنی دارای بار اخلاقی خصیصه‌ای دارند که به اعتبار آن، اخلاقی‌اند و از تجربه‌های نااخلاقی متمایز می‌شوند، محل بحث نیست، درحالی که کریگل می‌خواهد نشان دهد که بدون توجه به این خصیصه پدیداری، پدیدارشناسی اخلاق فاقد موضوع مناسب خواهد بود و در نتیجه، نمی‌توان آن را ممکن دانست. در واقع، خصیصه پدیداری



اخلاقی وجه مشترک انواع تجربه‌های اخلاقی‌ای است که قرار است کیفیت به نظر رسیدن آنها را به نحو پدیدارشناسانه بررسی کنیم، اما به نظر هر گن و تیمنس، صرف نظر از خصیصه پدیداری هم می‌توان به انواع تجربه‌های اخلاقی وحدت بخشید (Kriegel, 2007, pp. 5-6; Horgan, & Timmons, 2007, pp. 115-116).

لازم به ذکر است که هدف آنها از محدود کردن پدیدارشناسی اخلاق به بررسی حالات ذهنی دسترس‌پذیر از طریق درون‌نگری مستقیم، این است که از این طریق بتوانند تجربه‌های اخلاقی دربردارنده حکم^{۱۹} را که یکی از قلمروهای وسیع تجربه‌های اخلاقی است، در موضوع پدیدارشناسی اخلاق بگنجانند؛ زیرا حتی اگر این احکام - از این حیث که حکم‌اند - فاقد خصیصه پدیداری مختص به خود باشند، دست کم خود آنها یا ویژگی‌هایی از آنها از طریق درون‌نگری مستقیم دسترس‌پذیر هستند.

۲. اشتراک و تمایز میان تجربه‌های اخلاقی

بررسی پدیدارشناسانه اخلاق تنها در صورتی ممکن است که انواع گوناگون تجربه‌های اخلاقی یکپارچه باشند و این یکپارچگی تنها در صورتی به دست می‌آید که میان انواع تجربه‌های اخلاقی جهت اشتراکی وجود داشته باشد. در واقع، باید وجه مشترک همه انواع گوناگون تجربه‌های اخلاقی - که به اعتبار آن اخلاقی تلقی می‌شوند و وجه تمایز تجربه‌های اخلاقی که به اعتبار آن از تجربه‌های نااخلاقی متمایز می‌شوند را بیابیم.

۱.۲. انواع تجربه‌های اخلاقی

همان‌طور که پیشتر بیان شد، هر گن و تیمنس معتقدند که می‌توان میان انواع تجربه‌های اخلاقی بدون در نظر داشتن خصیصه پدیداری، به وحدت رسید. آنها با این هدف، برای بیان تمایز تجربه‌های ذهنی دارای بار اخلاقی از تجربه‌های نااخلاقی و سازمان‌دهی انواع تجربه‌های اخلاقی‌ای که در ذهن داریم، از پنج جهت تجربه‌های اخلاقی را دسته‌بندی می‌کنند.

۱. تجربه‌های اخلاقی دربردارنده حکم^{۲۰} و فاقد حکم^{۲۱}: در بسیاری از تجربه‌های اخلاقی درمی‌یابیم که این تجربه‌ها دربردارنده حکم هستند؛ یعنی پس از نوعی سنجیدن یا سبک و سنگین کردن به دست می‌آیند و در واقع، تشکیل حکم اخلاقی بخشی از تجربه کلی فرد است. برخی از پدیدارشناسان اخلاق مانند دریفوس‌ها با استناد به این که ما بسیاری از کارها را در





موقعیت اخلاقی بدون صورت دادن حکم اخلاقی و به‌طور خودانگیخته انجام می‌دهیم، نتیجه می‌گیرند که بخش مهمی از تجربه‌های اخلاقی فاقد حکم هستند؛ مثلاً بارها تجربه کرده‌ایم که چطور به نحو خودانگیخته و بی‌درنگ دستان را برای کمک به کسی که در حال افتادن است، دراز می‌کنیم. در واقع، در این شرایط دست به سنجش یا تشکیل حکم نمی‌زنیم، بلکه به نحو بازتابی عمل می‌کنیم (Horgan & Timmons, 2007, p. 118).

۲. تجربه‌های اخلاقی مرتبه اول^{۲۲} و مرتبه دوم^{۲۳}: «احکام اخلاقی مرتبه اول» احکام اصلی درباره‌ی خوبی و بدی یا درستی و نادرستی اعمال هستند؛ مثلاً «دروغ‌گویی بد است» و «احکام اخلاقی مرتبه دوم» احساس و عاطفه‌ی اخلاقی‌ای است که در مورد احکام مرتبه اول برانگیخته می‌شود؛ مانند خشم، شرم، احساس گناه و غیره؛ برای مثال، احساس گناهی که شخص در نتیجه‌ی دروغ‌گفتن تجربه می‌کند یا احساس خشنودی‌ای که در اثر کمک کردن به یک ناتوان برای شخص حاصل می‌شود. این احساس گناه یا خشنودی تجربه‌ی اخلاقی مرتبه دوم است.

۳. احکام وظیفه^{۲۴} و احکام ارزش^{۲۵}: تفکیک می‌شود کیفیات پدیداری‌ای که در بردارنده‌ی احکامی از نوع اول هستند، بسیار شبیه کیفیات پدیداری‌ای هستند که در بردارنده‌ی احکامی از نوع دیگر هستند، اما به نظر هرگن و تیمنس، موریس ماندلباوم در کتاب خود با عنوان پدیدارشناسی تجربه‌ی اخلاقی (Mandelbaum, 1955) با طرح تفکیک دیگری، این فرض را مورد تردید قرار می‌دهد.

۴. تجربه‌های اخلاقی مستقیم^{۲۶} و تجربه‌های اخلاقی دور^{۲۷}: این تمایز را ماندلباوم مطرح کرده است. برخی از موقعیت‌های اخلاقی به گونه‌ای هستند که عامل خود مستقیماً با موقعیت درگیر است. این موقعیت‌ها عامل را فرا می‌خوانند که به شیوه‌ی خاصی عمل کند یا از عمل کردن بپرهیزد و در واقع در پاسخی که به این موقعیت‌ها می‌دهد، حکم کند. او این تجربه‌ها را «تجربه‌های مستقیم» می‌نامد که باعث برانگیختن عواطف اخلاقی می‌شوند، اما «تجربه‌های اخلاقی دور یا باواسطه» تجربه‌هایی هستند که عامل خود به نحو بالفعل درگیر موقعیت اخلاقی نیست، بلکه موقعیت‌هایی است که به تجربه‌های عامل در گذشته یا تجربه‌های شخص دیگری مربوط می‌شود یا اساساً درباره‌ی یک ویژگی شخصیتی یا کل شخصیت دیگری است.

۵. احکام اخلاقی شهودی^{۲۸} و تأملی^{۲۹}: «احکام اخلاقی شهودی» بدون اطلاع آگاهانه از مراحل جست‌وجو، ارزیابی شواهد، استنتاج نتایج (چه ضمنی و چه صریح) و غیره رخ می‌دهد (Haidt, J. 2001, p. 818).^{۳۰} در مقابل، «احکام اخلاقی تأملی» احکامی هستند که از فعالیت‌هایی از

قبیل آگاهانه جست‌وجو کردن، ارزیابی شواهد و استنتاج نتیجه می‌شوند. همه پنج نوع تجربه اخلاقی که هرگن و تیمنس بیان کردند، ویژگی‌های یکسانی ندارند و این‌طور هم نیست که هیچ اشتراکی با هم نداشته باشند. هرگن و تیمنس به دنبال عنصر یا عناصر مشترکی هستند که میان تجربه‌های اخلاقی مشترک است و می‌توان به وسیله آن، تمامی تجربه‌های اخلاقی را وحدت بخشید، البته یافتن ویژگی مشترک کافی نیست، بلکه باید این ویژگی مختص به تجربه‌های اخلاقی باشد یا دست‌کم مبنای ویژگی‌ای باشد که تمیزدهنده تجربه‌های اخلاقی از نااخلاقی است (Horgan & Timmons, 2007, pp. 118-119).

۲.۲. اشتراک

آیا ویژگی یا ویژگی‌هایی وجود دارد که میان همه تجربه‌های اخلاقی از این حیث که اخلاقی هستند، مشترک باشد؛ یعنی آیا ویژگی‌ای وجود دارد که با آن بتوان همه تجربه‌های اخلاقی را وحدت بخشید؟ البته پیش از پاسخ‌گویی به این پرسش، باید ابتدا روشن کرد که به دنبال چه نوع اشتراکی هستیم؛ اشتراک جزئی یا کلی؟ یعنی آیا می‌خواهیم ویژگی زیربنایی مشترکی را در گونه خاصی از تجربه اخلاقی بیابیم؛ ویژگی‌ای که ممکن است میان دیگر تجربه‌های اخلاقی مشترک نباشد، یا ویژگی مشترکی را میان همه انواع تجربه‌های اخلاقی جست‌وجو کنیم. ثانیاً، باید روشن کرد برای یافتن عنصر مشترک، وحدت‌انگاریم یا کثرت‌انگار؛ یعنی به دنبال تنها یک عنصر مشترک هستیم یا به مجموعه‌ای از عناصر مشترک باور داریم.

در مورد اول، هرگن و تیمنس مطابق با روش ماندلباوم، تلاش می‌کنند تا برای یافتن اشتراک کلی از روش جزئی استفاده کنند؛ یعنی با بررسی تک تک تجربه‌های اخلاقی، مورد اشتراک را بیابند و هر کدام را با یک‌دیگر مقایسه کنند و در مورد دوم، همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، هرگن و تیمنس درصدد یافتن عنصر مشترک میان تجربه‌های اخلاقی دربردارنده احکام مستقیم وظیفه هستند و در نتیجه، برای نیل به این مقصود، اعتقاد به کثرت‌انگاری را به دلیل عناصر متفاوتی که یک موقعیت با موقعیت دیگر دارد، معقول‌تر می‌دانند. موقعیت اخلاقی کمک به کسی با موقعیت اخلاقی پرهیز از دروغ‌گویی متفاوت است و عناصر وظیفه‌گرایانه متفاوتی هم دارد. با توجه به تنوع تجربه‌های اخلاقی، معقول‌تر است که مجموعه‌ای از ویژگی‌های وحدت‌بخش را در نظر بگیریم و کثرت‌انگار باشیم.





۱.۲.۲. درک تناسب به عنوان ویژگی مشترک تجربه‌های اخلاقی

در تجربه‌های اخلاقی مستقیم دربردارنده احکام و وظیفه همان‌طور که ماندلباوم می‌گوید، عامل خود با موقعیت درگیر است و آن موقعیت او را تحت فشار قرار می‌دهد. عامل خود را در معرض «فرمان احساس شده‌ای»^{۳۱} می‌بیند که باید حکم دهد تا عملی را متناسب با آن موقعیت انجام دهد یا ندهد؛ برای مثال، شخصی در حال رانندگی در جاده‌ای کم‌تردد است که ناگهان با فرد مجروحی روبه‌رو می‌شود که کنار جاده رها شده است. در این موقعیت، راننده «فرمان احساس شده‌ای» را (که از این موقعیت برمی‌آید) تجربه می‌کند و او را تحت فشار قرار می‌دهد که توقف کند و به یاری او بشتابد. در این مورد، روشن می‌شود که این عنصر از فرمان اخلاقی مستلزم درکی از تناسب^{۳۲} است: عمل ملاحظه شده، فرمانی را بر دوش ما می‌گذارد، تنها به این دلیل که این موقعیت مرتبط و به‌طور مناسب در پیوند با موقعیتی به نظر می‌رسد که ما خودمان را درگیر آن می‌یابیم (Mandelbaum, 1955, pp. 67-68).

پس درک تناسب عمل با موقعیت مورد نظر، مبنای پدیدارشناسانه هر فرمان احساس شده است. به عبارت دیگر، به لحاظ پدیدارشناختی، تناسب مبنای فرمان است. در صورتی که موقعیتی ناقص به نظر می‌رسد و این نقص با آن عمل خاص تکمیل می‌شود، پس آن عمل با این موقعیت متناسب است و در مورد آن احساس فرمان می‌کنیم. احساس می‌کنید، یعنی عامل فرمانی را احساس می‌کنید که مبتنی بر حکم به عمل متناسب با موقعیت است. فرمان احساس شده و درک تناسب که مبنای پدیدارشناختی آن است، همان ویژگی مشترکی است که در تجربه‌های اخلاقی مستقیم برای ما پدیدار می‌شود. این دو عنصر هنجاری^{۳۳} هستند؛ یعنی به هدف سوژه وابسته‌اند و بدین ترتیب، نمی‌توان آنها را به مفاهیم غیرهنجاری (آنچه که فی‌نفسه و مستقل از هدف سوژه هست) فروکاست. ماندلباوم معتقد است که تجربه‌های اخلاقی دور دربردارنده احکام و وظیفه و نیز تجربه‌های اخلاقی مربوط به شایستگی اخلاقی^{۳۴} (داوری‌هایی درباره خوبی و بدی یک ویژگی شخصیتی یا شخصیت کلی فردی دیگر) گرچه با فرمان احساس شده‌ای توصیف نمی‌شوند، اما در درک تناسب ریشه دارند؛ برای مثال، وقتی عمل فرد دیگری را در موقعیتی خاص می‌بینیم، درست است که در آن موقعیت قرار نداریم، اما می‌توانیم تناسب یا عدم تناسب عمل او را با آن موقعیت درک کنیم (Horgan & Timmons, 2007, pp. 119-122). ماندلباوم با تأمل درباره تجربه‌های اخلاقی نتیجه می‌گیرد:

بدین ترتیب، اگر تحلیل‌های پیشین درست باشد، ما نه تنها دلیلی برای باور به این که همهٔ داوری‌های اخلاقی مقوم یک جنس واحد هستند، خواهیم یافت، بلکه همچنین مشخصه یا فصلی را می‌یابیم که معرف آن جنس است، یعنی همهٔ داوری‌های اخلاقی بر در درک ما از روابط تناسب یا عدم تناسب میان عمل فرد و فرمان صادر شده از سوی موقعیت مبتنی است (Mandelbaum, 1955, p. 181).

۳.۲. اختصاص

آیا ویژگی‌ای وجود دارد که مختص به تجربه‌های اخلاقی از آن حیث که اخلاقی‌اند، باشد؟ بحث را ادامه می‌دهند؛ به عبارت دیگر، حتی اگر رابطهٔ تناسب و عدم تناسب چیزی با یک موقعیت یا وضعیت، ویژگی زیربنایی مشترک میان تجربه‌های اخلاقی باشد، هنوز می‌توان پرسید که آیا این ویژگی، مختص به چنین تجربه‌ای است یا نه؟

برآورد و راس به امر متمایز و مختصی در مورد تجربهٔ تناسب اخلاقی قائل‌اند (Broad, C. D. 1930, p. 53-55; Ross, W. D., 1939, p. 165). اما ماندلباوم خاطر نشان می‌کند که تجربه‌های تناسب و عدم تناسب از ویژگی‌های شایع زندگی ما هستند و ما آنها را در موقعیت‌های دیگر هم تجربه می‌کنیم. بنابراین ویژگی مختص تجربهٔ اخلاقی نیست و آنها را از سایر تجربه‌های اخلاقی متمایز نمی‌کند. موارد زیر را در نظر بگیرید:

هدف / میل: مثلاً فردی که از عهدهٔ جابجایی میز تحریرش بر نمی‌آید، به اهرم متوسل می‌شود یا به‌طور کل از تکان دادن میز صرف‌نظر می‌کند.

گرسنگی / خوردن: مثلاً فرد احساس گرسنگی می‌کند و برای رفع آن تکه نان می‌خورد.

عمل / وعده: مثلاً پدری به فرزندانش وعده داده است که وقتی از سفر بازگشت، آنها را به سینما ببرد و اکنون احساس می‌کند که باید به وعده‌ای که داده است، عمل کند (Mandelbaum 1955, pp. 64-65).

ماندلباوم می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که رابطهٔ درک‌شدهٔ تناسب که برای وجود فرمان‌های اخلاقی اساسی است، با تناسب درک‌شده در سایر موارد، یکسان است. از میان آن سه مثال برای تناسب یک عمل با یک موقعیت، تنها مورد سوم موجب فرمان اخلاقی می‌شود (Mandelbaum, 1955, p. 71).

۱۶۳



نظر

مبانی پدیدارشناسی اخلاق



به نظر ماندلباوم، ویژگی مختص و متمایز احکام اخلاقی این است که مستقل از ترجیح و میل و کاملاً عینی تجربه می‌شوند؛ یعنی فرمان اخلاقی تنها در موقعیت‌هایی احساس می‌شود که فرد فشاری را از بیرون بر خود و در نتیجه به صورت عینی^{۳۵} تجربه می‌کند، بر خلاف مواردی که فرد از درون نیازی را احساس می‌کند و در جهت رفع آن نیاز، به عملی متناسب اقدام می‌کند. در این موقعیت فرد فشاری را از درون و در نتیجه به صورت سوژکتیو تجربه می‌کند. ماندلباوم در توصیف تفاوت میان گزینه‌های اخلاقی در بردارنده تکلیف و گزینه‌های نااخلاقی می‌نویسد:

احساس تکلیف به صورت مستقل از ترجیح^{۳۶} بر ما پدیدار می‌شود، در حالی که بسیاری از گزینه‌های دیگر در تجربه ما چنین تجربه نمی‌شوند. وقتی هیچ یک از دو گزینه این ویژگی را ندارند یا گزینه‌های ما تماماً از سنخ ترجیح و میل هستند، گزینه پیش رو به صورت یک گزینه اخلاقی پدیدار نمی‌شود. موقعیتی را فرض کنید که هر دو گزینه نه به صورت ترجیح، بلکه به صورت یک فرمان عینی پدیدار می‌شوند؛ در این جا احساس می‌کنم که با یک موضوع اخلاقی درگیر هستم و احساس می‌کنم که با یک فرمان مطلق^{۳۷} با نیروی فشار آورنده‌ای روبه‌رو هستم که از یکی از همین گزینه‌ها صادر می‌شود (Mandelbaum, 1955, p. 50).

بدین ترتیب، درک تناسب عمل با موقعیت - چه در موارد نااخلاقی و چه موارد اخلاقی- یکسان است تنها با این تفاوت که تبیین تناسب عمل با موقعیت در موارد اخلاقی، به برآورده شدن میل یا ترجیح وابسته نیست، اما در موارد نااخلاقی وابسته به میل و ترجیح است (Horgan, & Timmons 2007, pp. 123-124).

۳. اعتراض‌هایی به امکان پدیدارشناسی اخلاق

در این بخش به بررسی دو اعتراض اصلی می‌پردازیم که از دو جهت امکان پدیدارشناسی اخلاق را مورد تردید قرار داده‌اند؛ اعتراض نخست (عدم یکپارچگی تجربه‌های اخلاقی) از سوی والتر سینت-آرمسترانگ^{۳۸} و اعتراض دوم (نظریه بار بودن پدیدارشناسی اخلاق) از سوی مایکل گیل^{۳۹} مطرح شده است.

۱.۳. مشکل یکپارچگی: سینت-آرمسترانگ

سینت-آرمسترانگ در صدد است تا نشان دهد که تلاش‌های پدیدارشناسان اخلاق برای وحدت بخشی حوزه‌های مختلف تجربه‌های اخلاقی جامع و مانع نیست و در نتیجه، نمی‌توان

میان انواع تجربه‌های اخلاقی جهت اشتراکی یافت و چیزی که فاقد وحدت و یکپارچگی است، نمی‌تواند مورد بررسی پدیدارشناسانه قرار بگیرد؛ همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، ماندلباوم همه وظایف اخلاقی را فرمان‌های احساس‌شده مبتنی بر مفهوم تناسب می‌داند و از این طریق می‌خواهد با یافتن ویژگی مشترک و مختص میان انواع تجربه‌های اخلاقی، صورتی از وحدت و یکپارچگی به آنها ببخشد. به نظر سینت-آرمسترانگ، همه تلاش‌های مشابه در این خصوص یا چنان مضیق‌اند که همه وظایف اخلاقی را پوشش نمی‌دهند یا چنان موشع‌اند که چیز مهمی را مختص به اخلاق باشد، دربر نمی‌گیرند و اگر اخلاق فاقد وحدت لازم باشد، پدیدارشناسی احکام اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. سینت-آرمسترانگ برای اثبات مدعای خود چند گام را طی می‌کند. (Sinnott-Armstrong 2007, p. 85)

۱. نفی پدیدارشناسی خود اخلاق: پیش از هر چیز باید در نظر داشت که پدیدارشناسی نظریه نیست، بلکه روش توصیف پدیدارهاست؛ به بیانی دیگر، روش درون‌نگری تجربه و توصیف کیفیت^{۴۰} از سرگذراندن آن، صرف نظر از این که بدانیم آیا این تجربه با امر بیرونی مطابق است یا نه؟ همچنین باید توجه داشت چیزی متعلق بررسی پدیدارشناسانه قرار گیرد که ذهنی باشد، یعنی دارای حالات ذهنی باشد. می‌توانیم کیفیت دیداری، بویایی و شنیداری امری کاملاً فیزیکی را توصیف (پدیدارشناسی) کنیم، اما هیچ یک از اینها به معنای پدیدارشناسی خود امر صرفاً فیزیکی نیست. بنابراین، اگر پدیدارشناسی فقط مربوط به امور ذهنی باشد، پدیدارشناسی اخلاق در صورتی ممکن خواهد بود که اخلاق امری ذهنی باشد. از نظر سوئز کتیویست‌ها (مانند عاطفه‌گراها)، اخلاق متشکل از باورها و عواطف است، پس امری ذهنی است، اما واقع‌گرایان، اخلاق را امری عینی می‌دانند. سینت-آرمسترانگ با توجه به همه این نظریه‌ها نتیجه می‌گیرد که پدیدارشناسی اخلاق، نمی‌تواند پدیدارشناسی خود اخلاق باشد. البته به نظر او حالات ذهنی‌ای داریم که معطوف به اخلاق‌اند و پدیدارشناسی خاص خود را دارند (ibid., p. 86).

۲. پدیدارشناسی حالات ذهنی اخلاقی: به نظر سینت-آرمسترانگ، هر چند پدیدارشناسی اخلاق ممکن نیست، پدیدارشناسی حالات ذهنی معطوف به اخلاق، مانند تصمیم‌گیری اخلاقی^{۴۱} و تفکر اخلاقی^{۴۲} ممکن است.

در زندگی روزمره بارها پیش آمده است که در موقعیت‌های اخلاقی قرار گرفته‌ایم و از میان گزینه‌های موجود برای عمل در آن موقعیت، شیوه خاصی از عمل را انتخاب کرده‌ایم؛ زیرا باور





داشته‌ایم که این شیوه اخلاقاً لازم و درست است و شیوه یا شیوه‌های مقابل اخلاقاً ممنوع و نادرست‌اند. در واقع ما در این فرایند آگاهانه ذهنی، دست به تصمیم‌گیری اخلاقی زده‌ایم، اما گاهی در جایگاه انتخاب میان چند گزینه اخلاقی نیستیم، بلکه تلاش می‌کنیم تا محتوای باور اخلاقی (گزاره‌ای که باور به آن تعلق می‌گیرد) را بررسی، تأیید و صورت‌بندی کنیم. در این فرایند آگاهانه ذهنی، در حال تفکر اخلاقی^{۴۳} هستیم که سینت-آرمسترانگ آن را دارای مراحل می‌داند: صورت‌بندی محتوای باور بالقوه، بررسی درستی و نادرستی آن، صدور حکم در صورت تأیید، پذیرش یا باور. البته، در همه تفکرات اخلاقی این فرایند با این ترتیبی که بیان شد، اجرا نمی‌شود؛ مثلاً تفکر ممکن است به حکم‌هایی بیانجامد که برای متفکر درست به نظر نمی‌رسند، مانند دشواری تأیید این که صندلی‌ای که روی آن نشسته‌ام، چیزی جز ذرات زیراتمی و فضای خالی میان آنها نیست. همچنین ممکن است به چیزی باور پیدا کنیم، پیش از آن که درستی و نادرستی آن را بررسی کرده باشیم یا برعکس، ممکن است حکم به کذب محتوای بررسی شده داده شود، سپس گزینه دیگری صورت‌بندی یا بررسی شود. پدیدارشناسی تفکر اخلاقی (که به نظر رسیدن یا حکم اخلاقی نیز از مؤلفه‌های آن هستند)، کیفیت عبور از این مراحل یا کیفیت رسیدن به مرحله پایانی تأیید یک حکم را توصیف می‌کند.

تأیید حکم به ترتیبی که در بالا بیان شد، آخرین مرحله از تفکر اخلاقی است که معمولاً پس از آن، عامل تصمیم می‌گیرد عملی را که حکم به درستی یا نادرستی آن کرده است، انجام دهد یا ندهد؛ یعنی معمولاً تصمیم‌گیری اخلاقی پس از به تأیید رسیدن حکم اخلاقی است. البته ممکن است حکم اخلاقی بدون تصمیم یا تصمیم بدون حکم اخلاقی آگاهانه‌ای انجام شود؛ بنابراین پدیدارشناسی تفکر اخلاقی با پدیدارشناسی تصمیم‌گیری اخلاقی متفاوت است. (ibid., p. 87) از آن جا که تفکر اخلاقی و تصمیم‌گیری اخلاقی دو موضوع متمایزند، باید مشخص کرد که پدیدارشناسی حالات ذهنی اخلاق قرار است ناظر به کدام یک از این دو باشد.^{۴۴} سینت-آرمسترانگ بحث خود را درباره تفکر اخلاقی دنبال می‌کند.

۳. انواع گوناگون تجربه‌های اخلاقی: سینت-آرمسترانگ از تفکر اخلاقی و به نحو جزئی‌تر، از احکام اخلاقی بحث می‌کند. روشن است که حکم و موضوع حکم دو مقوله متمایز از هم هستند. افراد حکم‌های اخلاقی بسیار متفاوتی دارند که این احکام درباره موضوعات بسیار مختلفی است که البته همه آنها اخلاقی هستند؛ به عبارت دیگر، اخلاق بسیار گسترده است و

همین مسئله، اخلاق را در توصیف هر یک از موارد بی کاربرد می‌کند. فرض کنید من، همسر، مادرم، فلسفه، شنا و بستنی را دوست دارم. دوست داشتن به همه این موارد اطلاق می‌شود، درحالی که موارد یادشده در این جا با هم بسیار متفاوت‌اند و نحوه اطلاق دوست داشتن به هر یک از این موارد نیز بسیار متفاوت است. سینت-آرمسترانگ معتقد است اخلاق گرچه ممکن است بسیار یکپارچه‌تر از دوست داشتن به نظر برسد، انواع کاملاً مجزا و متفاوتی دارد (ibid., pp. 87-88).

ایده اصلی سینت-آرمسترانگ این است که انواع مختلف اخلاق به‌طور متفاوتی احساس می‌شوند. خشم هیچ شباهتی با اشمئزاز، بی‌احترامی و بی‌اعتمادی ندارد. قربانی سرقت خشونت‌آمیز بودن، کیفیتی متفاوت با مشاهده زنا یا محارم دارد یا کیفیت مشاهده این که کسی گوشت همسایه‌اش را می‌خورد، با کیفیت مشاهده این که فرزندی به پدرش اهانت می‌کند، متفاوت است یا حتی شکستن عهد از طرف معشوق، کیفیت متفاوتی - در مقایسه - با شکستن وعده یک غریبه دارد. به نظر سینت-آرمسترانگ، با درون‌نگری درباره این موارد بسیار متنوع، به سختی می‌توان ادعا کرد که تجربه‌های اخلاقی یکپارچه هستند یا این که عنصر مشترکی میان همه تجربه‌های اخلاقی وجود دارد و به آنها وحدت می‌بخشد.

افزون بر این، سینت-آرمسترانگ معتقد است در احکام مربوط به انواع مختلف اخلاق، نواحی مختلفی از مغز درگیرند. دستگاه‌های مغزی‌ای که عهده‌دار خشم، اشمئزاز، رنجش و بی‌اعتمادی‌اند، دست کم تا اندازه‌ای تفکیک‌پذیرند؛ زیرا برخی از این عواطف (مانند رنجش و بی‌اعتمادی) پیچیده‌ترند، درحالی که عواطف دیگر (مانند خشم و اشمئزاز) ابتدایی‌ترند.

کسانی که پدیدارشناسی اخلاق را ممکن می‌دانند، باید عنصر قابل شناسایی درون‌نگرانه‌ای را مشخص کنند که میان همه تجربه‌های اخلاقی مشترک است و در تجربه‌های نااخلاقی (از جمله نیازهای مالی، وظایف قانونی، تکالیف دینی و هنجارهای زیبایی‌شناختی) مفقود است و همچنین باید تبیین کنند که چرا این عنصر مهم است (Sinnott-Armstrong, 2007, pp. 89-90).

ممکن است به سینت-آرمسترانگ اعتراض شود که گرچه میان همه احکام اخلاقی عنصر مشترکی وجود ندارد، می‌توان پدیدارشناسی مشترکی میان همه احکام اخلاقی در یک زیرمجموعه واحد یافت. درست است که خشم و اشمئزاز با دو کیفیت متفاوت از هم احساس می‌شوند، اما برای احساس خشم چیز مشترک و مختصی وجود دارد و برای احساس اشمئزاز هم

۱۶۷



نظر

مبانی پدیدارشناسی اخلاق



چیز دیگری وجود دارد که مشترک و مختص آن است؛ به عبارت دیگر، خشم همواره در نتیجه احکامی احساس می‌شود که معطوف به اعمال ناقض اخلاق خودآیینی است و اشمئزاز در نتیجه احکام معطوف به اعمال ناقض اخلاق پاکی تجربه می‌شود.

سینت-آرمسترانگ برای پاسخ به این اشکال موردی را در نظر می‌گیرد که در آن، فرد برای نجات جان کودکی که در حال غرق شدن است، قهرمانانه در آبی خروشان شیرجه می‌زند و کودک را نجات می‌دهد. این عمل در ما احساس تحسین را برمی‌انگیزاند که کیفیتی متفاوت از سرزنش اخلاقی دارد. پرسش این جاست که تجربه ما به هنگام تحسین اخلاقی چه چیز مشترکی با تجربه ما در حین سرزنش اخلاقی دارد؟ این پرسشی است که به نظر سینت-آرمسترانگ، پدیدارشناسی کلی اخلاق باید به آن پاسخ دهد. البته، مخالفان ممکن است پاسخ دهند که عنصر مشترک، یعنی عدم تأیید میان همه این واکنش‌ها وجود دارد. سینت-آرمسترانگ در این جا دو اشکال وارد می‌کند: (۱) او مدعی است وقتی موقعیت‌های اخلاقی متنوع را تصور می‌کنیم، نمی‌توانیم چیزی را با عنوان عدم تأیید درون‌نگری کنیم. او تردید دارد که این عنصر بنابه فرض مشترک، در دسترس آگاهی باشد؛ (۲) افزون بر این، آیا قطعاً این که من همه این کارها را تأیید نمی‌کنم، صرفاً بیان دیگری از این که من حکم به نادرستی اخلاقی آنها می‌کنم، نیست؟ یعنی تأیید، خود حکم است. بنابراین، به نظر او به هیچ وجه کیفیتی برای این حکم وجود ندارد؛ یعنی عنصر مشترکی که بتوان آن را با پدیدارشناسی درون‌نگرانه کشف کرد (ibid., 2007, p. 93).

۲.۳. اشکال نظریه‌باری پدیدارشناسی اخلاق: مایکل گیل

به نظر مایکل گیل، بسیاری از فیلسوفان اخلاق در سنت غرب به دنبال نظرات جهان‌شمول^{۴۶} و کلی در اخلاق بوده‌اند و تبیین‌های سنتی فلسفی را به گونه‌ای ارائه می‌کردند که گویی برای همگان صادق هستند. علاوه بر آن، این فیلسوفان اخلاق از مدعیات پدیدارشناختی به عنوان نقطه شروع برای جستارهای فلسفی استفاده کرده‌اند^{۴۷} و اغلب معتقد بودند که هر تبیین کافی از اخلاق با جنبه‌هایی از پدیدارشناسی اخلاق نسبت دارد. حیطه جهان‌شمول نظریات سنتی اخلاق و همچنین کاربرد پدیدارشناسی اخلاق به عنوان بنیانی برای توسعه این نظریات، نشان می‌دهد که تجربه‌های اخلاقی عناصر مشترک مهمی دارند؛ یعنی می‌توان ویژگی‌های پدیدارشناختی‌ای را شناسایی کرد که دقیقاً نشان می‌دهد (۱) اخلاق برای هر کس چه کیفیتی دارد و (۲) این ویژگی‌های پدیدارشناختی آن قدر قوی^{۴۸} هستند که دلیلی را برای پذیرش نظریه‌ای اخلاقی در

مقابل نظریه دیگر به دست دهند.

استدلال گیل را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد.

مقدمه (۱): تجربه‌های اخلاقی افراد بسیار متنوع‌اند؛ بنابراین، پدیدارشناسی اخلاق نمی‌تواند دلیلی را به نفع نظریه‌ای در مقابل نظریه دیگر ارائه کند.

مقدمه (۲): پدیدارشناسی اخلاق نظریه‌بار^{۴۹} است (یعنی متأثر از نظریه‌هایی است که شخص تجربه‌کننده دارد)؛ بنابراین نمی‌تواند به‌عنوان نقطه‌شروعی پیش‌نظری^{۵۰} در ملاحظه نظریه‌های اخلاقی رقیب به کار آید. نحوه تجربه‌های افراد در اخلاق از باورهای نظری آنها درباره ماهیت و منشأ اخلاق متأثر است. به این ترتیب، پدیدارشناسی اخلاق در سطحی پایین‌تر از نظریه‌پردازی‌های اخلاقی قرار دارد.

بنابراین، پدیدارشناسی اخلاق نمی‌تواند آن‌طور که فیلسوفان اخلاق به‌طور سنتی می‌اندیشیدند، قوی و جهان‌شمول باشد (Gill, 2007, p. 99).

۱.۲.۳. پاسخ هرگن و تیمنس به اشکال نظریه‌باری

هرگن و تیمنس برای پاسخ به ایراد مایکل گیل، به دنبال راهی هستند تا نشان دهند که بررسی پدیدارشناسانه به حل اختلافات اخلاقی کمک می‌کند و در نتیجه پدیدارشناسی اخلاق برای اخلاق مهم است. آنها نخست می‌کوشند تا پیش‌فرض‌های موجود در نظریه‌های ماندلباوم و دیگر مدافعان پدیدارشناسی اخلاق که آن را برای اخلاق سودمند و مؤثر می‌دانند، استخراج کنند. در دیدگاه‌های آنها سه پیش‌فرض اساسی نهفته است.

۱. گستردگی:^{۵۱} واقعیاتی درباره تجربه‌های اخلاقی افراد وجود دارد که به‌طور گسترده میان آنها مشترک است.

۲. استقلال:^{۵۲} چنین واقعیاتی «پیش‌نظری‌اند»؛ یعنی از پذیرش انواع نظریه‌های اخلاقی مختلف مستقل هستند.

۳. قوت:^{۵۳} این واقعیات مشترک و مستقل، آن‌قدر قوی هستند که بتوان از آنها برای ارائه دلیل به نفع یا علیه نظریه‌ای استفاده کرد.

هرگن و تیمنس با توجه به این سه پیش‌فرض، دیدگاه گیل را به‌گونه‌ای صورت‌بندی می‌کنند که در بردارنده محذوری سه‌گانه است که در نهایت به این نتیجه می‌انجامد که پدیدارشناسی اخلاق نمی‌تواند آن‌گونه که فیلسوفان اخلاق به‌طور سنتی می‌اندیشیدند، قوی و جهان‌شمول (و





معتبر) باشد. به تقریر هرگن و تیمنس از مدعای گیل، در واقع، جنبه‌ای از پدیدارشناسی اخلاق وجود ندارد که هم گسترده، هم مستقل و هم قوی باشد:

(الف) ویژگی‌ای که به‌طور گسترده مشترک است، مستقل و قوی نیست.

(ب) ویژگی‌ای که مستقل است، به‌طور گسترده مشترک و قوی نیست.

(ج) ویژگی‌ای که قوی است، مستقل و به‌طور گسترده مشترک نیست.

۱. گستردگی: به نظر هرگن و تیمنس، ادعا درباره‌ی گستردگی، تجربی است و به‌طور خاص به مطالعات انسان‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مربوط است؛ برخی آزمایش‌ها و اشتراک گسترده‌ی میان‌فرهنگی در تجربه‌های اخلاقی افراد نشان می‌دهد تجربه‌های اخلاقی افراد به‌طور گسترده مشترک است، اما باید پرسید که این عناصر به‌طور گسترده مشترک علاوه بر مشترک بودن، مستقل و نیرومند هم هستند؟

۲. استقلال: همان‌طور که پیش‌تر بیان شد گیل ادعا دارد که پدیدارشناسی اخلاق افراد متأثر از باورهای نظری آنها درباره‌ی اخلاق است و در نتیجه نمی‌تواند مستقل باشد. هرگن و تیمنس در پاسخ به این ادعای گیل، مثالی را مطرح می‌کنند: M و N را تصور کنید به‌گونه‌ای که M شدیداً متدین و N ملحد است. M فرمان‌های اخلاقی را به نحو عینی و صادرشده از منبعی الهی تجربه می‌کند و N هم تجربه‌های اخلاقی‌ای دارد که قویاً عینیت‌گرا هستند؛ یعنی ریشه در امری بیرونی دارند، هرچند که آن امر بیرونی، قطعاً الهی نیست. روشن است که M و N هر دو تجربه‌ی اخلاقی را به معنایی دارای منبعی عینی تجربه می‌کنند با این‌که باور آنها در مورد منبع صدور این تجربه‌ها کاملاً متفاوت است. به این ترتیب، می‌توان هسته‌ی مشترک پیش‌نظری‌ای را که به‌طور گسترده مشترک است، ممکن دانست. در نتیجه، به نظر هرگن و تیمنس حتی اگر ادعای گیل در مورد «تأثر» به هر معنایی درست باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که هسته‌ی عموماً مشترکی در تجربه‌ی اخلاقی افراد که از پدیدارشناسی کلی آنها قابل استخراج است، وجود ندارد.

۳. قوت: آیا چنین هسته‌ی پیش‌نظری به‌طور گسترده مشترک، قوت دارد؟ به نظر هرگن و تیمنس، این مسئله باید به شیوه‌ی موردی بررسی شود. ممکن است استناد به پدیدارشناسی اخلاق در مورد برخی اختلافات، زمینه را برای نظریه‌های رقیب تا اندازه‌ای مضیق کند، اما در عین حال با بیش از یک نظریه‌ی نهایی سازگار باشد. به نظر هرگن و تیمنس، برای این‌که داده‌ی پدیدارشناسانه در اختلافات پدیدارشناختی کاربردی داشته باشد، لازم نیست به‌طور قاطع یک

نظریه را بر تمام نظریه‌های رقیب، ترجیح دهد، بلکه همین که برخی از نظریات را هم از صحنه به در کند، کافی است (Horgan & Timmons, 2007, pp. 128-129).

۲.۲.۳. پاسخ کریگل

کریگل در پاسخ به اشکال گیل، معتقد است هر چند در مورد تجربه‌های اخلاقی اختلاف نظر وجود دارد، این اختلاف نظرها را می‌توان بر اساس روش‌شناسی صحیحی حل کرد. برای پی‌گیری معنادار پدیدارشناسی اخلاق باید روندها و معیارهای روشن، اعتمادپذیر و عملی برای تشکیل و ارزیابی تعهدات پدیدارشناختی وجود داشته باشد، در حالی که اغلب احساس می‌شود صورت‌بندی یک قاعده روش‌شناختی به‌طور خاص در قلمرو پدیدارشناسی بیش از سایر قلمروها، روشن نیست. غالباً در آثار بسیاری از پدیدارشناسان، با ارائه توصیفات پدیدارشناسانه از یک حالت تجربی خاص روبه‌رو می‌شویم که از طریق درون‌نگری و بررسی اول‌شخص می‌توان با این توصیفات هم‌دلی^{۵۴} کرد، اما این روش در برخی اختلافات پدیدارشناختی ممکن است به هیچ‌وجه راه‌گشا نباشد.

برای مثال دو ادعای زیر را در نظر بگیرید.

۱. «الف» ادعا می‌کند که حکم او مبنی بر این که «بردگی نادرست است»، پدیدارشناسی عینیت‌گرایانه دارد.

۲. «ب» ادعا می‌کند که حکم او مبنی بر این که «بردگی نادرست است»، پدیدارشناسی عینیت‌گرایانه ندارد.

چگونه می‌توان میان این دو ادعا داوری کرد، در حالی که هر دو ادعا با توصیفات پدیدارشناختی مفصلی همراه هستند و به‌طور یکسان هم‌دلانه به نظر ما می‌رسند؟

کریگل مدعای «حکم J پدیدارشناسی F دارد» را به صورت عطفی از دو مدعا بازسازی می‌کند:

(۱) F با حکم J همراه است.

(۲) F خصیصه پدیداری J است.

انکار ادعای (۱) یعنی این که بگوییم هیچ چیز F همراه با حکم J احساس نمی‌شود، گرچه ممکن است منسجم باشد، اما بسیار غیرطبیعی‌تر از انکار ادعای (۲) است؛ یعنی این که بگوییم F هر چند همراه آن حکم است، خصیصه پدیداری J نیست؛ بنابراین، این ادعا که F همراه با حکم J وجود





دارد، اما F جنبه پدیداری J نیست، بلکه برای مثال جنبه شناختی یا جنبه زبانی حکم J است، پذیرفتنی تر است. آنچه محل اختلاف است ادعای اول است و نه دوم. دغدغه کریگل چگونگی شکستن این بن بست است که هر دو می پذیرند F در مورد J وجود دارد، اما اختلاف دارند که آیا F خصیصه پدیداری J است یا نه؟ (Kreigel 2007, p.9). کریگل برای حل اختلافات پدیدارشناختی دو روش پیشنهاد می کند که گرچه آنها را بی مشکل نمی داند، به نظر او می تواند به شکستن این بن بست کمک کنند.

(الف) روش مقایسه: ^{۵۵} فرض کنید همه می پذیریم که «دروغ گویی، نادرست است» عینی است یا پدیدارشناسی عینیت گرایانه دارد، اما مطمئن نیستیم که عینیت، خصیصه پدیداری «دروغ گویی، نادرست است» باشد. در این صورت، حکم دیگری را در نظر می گیریم، مانند «من دروغ گویی را دوست ندارم» که تنها به لحاظ پدیداری با حکم پیشین تفاوت دارد؛ برای ارائه بهترین تبیین از این تفاوت می توان گفت، «دروغ گویی، نادرست است» عینی است و «من دروغ گویی را دوست ندارم» عینی نیست، یعنی حکم اول، پدیدارشناسی عینیت گرایانه دارد و حکم دوم، پدیدارشناسی عینیت گرایانه ندارد. اگر این مقایسه پدیداری تصورپذیر باشد، این مدعا تأیید خواهد شد که عینیت، خصیصه پدیداری «دروغ گویی، نادرست است» است.

(ب) روش معرفت پذیری: ^{۵۶} سناریویی را تصور کنید که در آن، فرد M امور مختلف را فقط از طریق دسترسی اول شخص درک می کند و به هیچ چیزی دسترسی سوم شخص ندارد. در درک اول شخصی که M دارد، نادرستی دروغ گویی، عینی است؛ یعنی حکم «دروغ گویی نادرست است» پدیدارشناسی عینیت گرایانه دارد و چون بنا به فرض، M هیچ ابزار سوم شخصی ندارد، عینی بودن «دروغ گویی نادرست است» را به صورت یک خصیصه پدیداری درک کرده است؛ زیرا تنها خصیصه های پدیداری این گونه هستند. پس، می توان نتیجه گرفت که عینیت یک خصیصه پدیداری است (ibid., p.10).

پی نوشت ها

1. nature of conscious experience
2. experiential

۳ برخی از مسائل آگاهی یا با پیشرفت های اخیر علمی حل شده اند یا دست کم در مقام نظر مانعی برای حل شان وجود ندارد. چنین مسائلی را چالمرز، «مسائل آسان آگاهی» می نامد، «مسئله دشوار» مسئله ای است که به ظاهر

در برابر این روش‌های مرسوم مقاومت می‌کند. چالمرز مشکل به واقع دشوار آگاهی را مشکل «تجربه» می‌نامد. به نظر او، وقتی در مورد چیزی فکر می‌کنیم، اطلاعاتی در ما پردازش می‌شود، اما فکر یا ادراک به همین مقدار محدود نیست، بلکه افزون بر آن، از یک جنبه سوپزکتیو هم برخوردار است؛ به تعبیر نیگل (Nagel, 1974) آگاهی از کیفیت خاصی برخوردار است. ارتباط مفهومی میان فرایندهای عصبی و آگاهی پدیداری چیست؟ این همان مسئله دشوار آگاهی است که در متون فلسفه ذهن «شکاف تبیینی» نامیده می‌شود (Van Gulick, 2009).

4. neural corralates
5. moral psychology
6. moral phenomenology
7. direct introspection

۸ البته، گاهی هم از «پدیدارشناسی» به معنای کیفیت ذهنی استفاده می‌کنند و تعبیراتی همچون پدیدارشناسی درد (کیفیت درد) را به کار می‌برند.

9. phenomenal character

۱۰. در فلسفه ذهن، دیدگاه کلاسیک تقسیم‌بندی حالات ذهنی به دو دسته حالات پدیداری (آگاهانه) و حالات بازنمودی است. حالات ذهنی پدیداری، محتوای بازنمودی ندارند و حالات بازنمودی مثل باور، محتوایی را بازنمایی می‌کنند ولی آگاهانه نیستند. البته، بازنمودگرایی در بحث‌های معاصر چنین تمایزی را از میان می‌برد و سعی دارد ثابت کند که حالات ذهنی پدیداری، محتوای بازنمودی دارند (نک: پوراسماعیل، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

11. exclusivism
12. sensory mental states
13. inclusivism
14. non-sensory mental states

۱۵. طبق این دیدگاه، امور پدیداری، شامل حالات شناختی همچون باورهای بالفعل هم می‌شود و نه تنها این قبیل گرایش‌های روان‌شناختی کیفیتی دارند، بلکه همچنین در سرپروراندن محتواها هم کیفیتی دارد؛ برای مثال، کیفیت در سرپروراندن این محتوا که «شیکاگو پایتخت ایالت ایلینوی است» با کیفیت در سرپروراندن محتوای «شیکاگو پایتخت ایالت ایلینوی نیست» متفاوت است (نک: Horgan & Timmons, 2007, p. 117).

16. thick
17. non-perceptual phenomenality
18. doxastic
19. judgment-involving moral experiences
20. judgment-involving
21. non-judgment-involving
22. first-order
23. second-order
24. judgments of obligation
25. judgments of value
26. direct moral experiences
27. removed moral experiences
28. intuitive moral judgments
29. deliberative moral judgments

۳۰. آنچه هر گن و تیمنس حکم اخلاقی شهودی می‌نامند با آنچه دریفوس‌ها دربارهٔ افعال خودانگیزندهٔ اخلاقی

۱۷۳



فکر

مبانی پدیدارشناسی اخلاق



توضیح می‌دهند، متفاوت است. به نظر دریفوس‌ها شخص به‌طور بازتابی واکنش نشان می‌دهد و در نتیجه، عمل او دربردارنده هیچ حکمی حتی حکم خودانگیخته‌ای که بازتابی چنان بی‌درنگ را نشان می‌دهد هم نیست. گیلبرت هارمان می‌گوید: «فرض کنید شما گوشه‌ای ایستاده‌اید و گروهی از اراذل را می‌بینید که روی گربه‌ای بنزین می‌ریزند و آن را آتش می‌زنند. در این موقعیت نیاز نیست که نتیجه بگیرید که کار آنها زشت است و نیاز نیست که تحلیل کنید و چیزی را استخراج کنید؛ شما می‌توانید ببینید که آن کار زشت است» (Horgan & Timmons, 2007, p. 119; Harman, 1977, p. 4).

31. felt demand
32. apprehension of fittingness
33. normative
34. judgments of moral worth
35. objective
36. preference
37. categorical imperative
38. Walter Sinnott-Armstrong
39. Michael Gill
40. what it is like
41. moral deciding
42. moral thinking

۴۳. تفکر اخلاقی در معنای مورد نظر سینت - آرمسترانگ، از باور (belief) متمایز است؛ زیرا ممکن است به چیزی باور داشته باشیم، اما به شکل آگاهانه درباره آن فکر نکنیم؛ برای مثال، فرد متدین حتی در حالت خواب هم باور دارد که خدا وجود دارد، اما این باور با فرض این که او خوابیده است، هیچ کیفیت و محتوایی ندارد. به این ترتیب، از نظر سینت-آرمسترانگ، پدیدارشناسی محتوای باور و حالت باور وجود ندارد.

۴۴. آناس استدلال می‌کند که «شخص فضیلت‌مند هنگام انجام عمل فضیلت‌مندانه با تفکری که بخشی از محتوای آن تفکر درباره مقتضیات فضیلت یا چگونگی عمل شخص فضیلت‌مند است، برانگیخته نمی‌شود» و سپس می‌پرسد «در این صورت، ممیزه پدیدارشناسی شخص فضیلت‌مند - هنگامی که عمل فضیلت‌مندانه‌ای انجام می‌دهد - چیست؟» روشن است که آناس پرسش اصلی خود را ناظر به تصمیم‌گیری اخلاقی مطرح می‌کند نه تفکر اخلاقی (Annas, 2007, pp 21-34). در مقابل تولهورست معطوف به تفکر اخلاقی (به نظر رسیدن اخلاقی) بحث می‌کند نه تصمیم‌گیری اخلاقی. تولهورست در صدد توصیف این است که وقتی محتوای باور اخلاقی صادق به نظر می‌رسد، چه کیفیتی دارد. ممکن است این حکم حتی در مورد عمل شخص دیگر یا عملی در گذشته دور یا نوع کلی‌ای از عمل که نادرست نیز همان‌گونه به نظر برسد؛ به عبارت دیگر، صادق یا کاذب بودن تأثیری در کیفیت به نظر رسیدن آن حکم و تجربه اخلاقی ندارد. در چنین مواردی، نمی‌توانیم یا لازم نیست تصمیم بگیریم که چنین کاری را انجام دهیم یا ندهیم؛ بنابراین تولهورست به پدیدارشناسی به‌نظر رسیدن اخلاقی و نه به پدیدارشناسی تصمیم‌گیری اخلاقی می‌پردازد (Tolhurst, 2007). به نظر هرگن و تیمنس، موضوع پدیدارشناسی اخلاق از نظر ماندلباوم، تصمیم‌گیری اخلاقی یا به نظر رسیدن اخلاقی نیست، بلکه احکام

اخلاقی است. اول این که ماندلباوم، پدیدارشناسی اخلاق را در قالب فرمان احساس شده ارائه می‌کند. دوم این که به نظر او فرمان‌های احساس شده در احکام اخلاقی «مستقیم» یا همراه با آنها ظاهر می‌شوند. سوم این که احکام اخلاقی مستقیم با تصمیم پیوند دارند، اما ممکن است فرمان بسیار پیش‌تر از این که تصمیم گرفته شود، احساس شود. به علاوه، عامل همچنان می‌تواند انتخاب کند که طبق این حکم، عمل نکند؛ بنابراین تصمیم‌گیری و حکم کردن متمایز می‌مانند. پس ماندلباوم برخلاف آناس، درباره پدیدارشناسی تصمیم‌گیری اخلاقی سخن نمی‌گوید. چهارم این که وقتی حکم می‌کنم که عملی خطاست، می‌توانم فرمانی را احساس کنم، حتی اگر آن عمل خطا به نظر نرسد، پس ماندلباوم برخلاف تولهورست، درباره پدیدارشناسی به‌نظررسیدن اخلاقی هم سخن نمی‌گوید. بدین ترتیب، موضوع ماندلباوم پدیدارشناسی احکام اخلاقی است، نه تصمیم‌گیری اخلاقی یا به‌نظررسیدن اخلاقی (Horgan & Timmons, 2007, pp.115-131).

۴۵. سینت-آرمسترانگ درصدد است تا ثابت کند که پدیدارشناسی اخلاق، فاقد یکپارچگی است. یکپارچگی به این معناست که چیزی میان باورهای اخلاقی (باورهای صادق یا کاذب) مشترک است که باعث می‌شود این باورها، باورهای اخلاقی باشند و از باورهای نااخلاقی تمیز داده شوند. او معتقد است نبود یکپارچگی در پدیدارشناسی اخلاق، یکپارچگی اخلاق را منتفی نمی‌کند؛ زیرا احکام مبتنی بر یک اصل، لازم نیست به صورت یکپارچه تجربه شوند تا آن اصل عیناً صادق باشد؛ بنابراین، ممکن است اصل اخلاقی عیناً صادق واحدی وجود داشته باشد که آنچه واقعاً از لحاظ اخلاقی در همه حوزه‌های اخلاقی درست و نادرست است را روشن می‌کند (Sinnott-Armstrong, 2007, p. 94).

46. universal

۴۷. گیل به تفصیل از دیدگاه‌های اخلاقی متعارض درباره مسئله حجیت هنجاری - مانند دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان قرن هجدهم و نوزدهم مانند کادورث (Cudworth)، کلارک (Clarke)، هاجسن (Hutchson)، باتلر (Butler) و کی‌یرکه‌گارد (Kierkegaard) - بحث می‌کند و نشان می‌دهد که هر یک از آنها پدیدارشناسی یا تجربه اخلاقی اول‌شخص را مؤید دیدگاه خود می‌دانند. گیل در صدد است تا نشان دهد که این اختلاف در تجربه یا پدیدارشناسی اخلاق از تأثیر نظریاتی سرچشمه می‌گیرد که این فیلسوفان از پیش اتخاذ کرده‌اند و بر چگونگی تجربه اخلاقی آنها تأثیر گذاشته است. به این ترتیب، روشن می‌شود که پدیدارشناسی اخلاق «نظریه‌بار» است.

48. robust

49. theory-laden

50. pre-theoretic

51. width

52. independence

53. robustness

54. resonance

55. method of contrast

56. method of knowability



کتاب‌نامه

1. Annas, J., (2007) "The Phenomenology of Virtue," *Phenomenology and Cognitive Science*, 7, pp.21-34.
2. Broad, C. D., (1930) *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
3. Gill, M. B., (2007) "Variability and moral phenomenology," *Phenomenology and Cognitive Science* 7, p. 99-113.
4. Haidt, J., (2001) "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review*, p. 818.
5. Harman, G., (1977) *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
6. Horgan, T. & Timmons, M., (2007) "Prolegomena to a Future Phenomenology of Morals," *Phenomenology and Cognitive Science* 7, p.115-131.
7. Kriegel, U., (2007) "Foundations of Moral Phenomenology," *Phenomenology and Cognitive Science*, 7, pp. 1-15.
8. Mandelbaum, M., (1955) *The Phenomenology of Moral Experience*, Glencoe, The Free Press.
9. Masrouf, F., (2011) "Is Perceptual Phenomenology Thin?" *Philosophy and Phenomenological Research*.
10. Nagel, T., (1974) "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
11. Pitt, D., (2004) "The Phenomenology of Cognition; or What is it Like to Think that P?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 69, pp. 1-36.
12. Ross, W. D., (1939) *The Foundations of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
13. Sinnott-Armstrong, W., (2007) "Is Moral Phenomenology Unified?" *Phenomenology and Cognitive Science* 7: 85-97.
14. Tolhurst, W., (2007) "Seeing What Matters: Moral Intuition and Moral Experience," *Phenomenology and Cognitive Science*, 7.
15. Van Gulick, Robert, "Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/consciousness/>>/

۱۷۶



نظر

سال پانزدهم / شماره دوم

رابطه انسان و هستی؛ اقتضائات و موانع

از نگاه مارتین هیدگر

ابراهیم علی پور*

چکیده

در این نوشته، به اجمال به رابطه انسان و هستی از منظر مارتین هیدگر - به عنوان یکی از ژرف اندیش ترین متفکران معاصر - پرداخته شده است. هیدگر به به تقرب انسان و هستی معتقد است و تمام مشکلات آدمیان از دوران افلاطون تا عصر حاضر را در جدایی این دو از هم می داند. اگر رابطه انسان و هستی به شکل مطلوبی شکل گیرد، انسان به تمام قابلیت های ذاتی خود دست می یابد، تفکر رشد می کند و زبان در مسیر بیان حقیقت قرار می گیرد. در چنین تفکری انسان دیگر سرور کائنات نیست، بلکه شبان هستی است. بنابراین، او دیگر به زمین به عنوان یک منبع تصرف نگاه نمی کند، بلکه به عنوان منزلگاهی برای رشد و تعالی می نگرد. هیدگر دو عامل مهم تقرب انسان به هستی را تفکر و زبان می داند. از نظر او، سطحی نگری عامیانه، ابزارگرایی افراطی و متافیزیک جاری، در تفکر فلسفی موانع اصلی این تقرب هستند. به اعتقاد او ماهیت انسان در حصار سوژکتیویته و حیوان ناطق محبوس است. از این رو، انسان در بسته به ذات خود و جدا مانده از هستی در بی فکری و غفلت غوطه ور است و این آغاز تمام مصائب است.

کلیدواژه ها

هیدگر، انسان، هستی، وجود، دازاین، انسان، تفکر، زبان، متافیزیک، ابزارگرایی.

Alipoor969@yahoo.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۶/۱۰

۱۷۷



نظر

رابطه انسان و هستی؛ اقتضائات و موانع...

• قم - میدان شهدا - ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir





۱. اهمیت انسان در اندیشه هیدگر

مارتین هیدگر (Martin Heidegger, 1889-1976) یکی از معدود فیلسوفان معاصر به شمار می‌رود که در ساحت انسان به تأمل ژرف نشسته است. چنانچه از آثار پرشمار وی پیداست «هستی» مهم‌ترین دغدغه فکری هیدگر است و «دازاین» به‌عنوان هستی انسانی، محور مباحث هستی‌شناسی وی به شمار می‌رود. او به هستی از دریچه «دازاین» می‌نگرد و توجه به هستی را به‌عنوان ریه‌های تنفس آدمی و راه بازگشت به خویش‌انسان ضروری می‌شمارد.

هیدگر متقدم^۱ که خالق هستی و زمان^۲ است، چنین نگاهی به انسان دارد. او انسان را از هستی جدا نمی‌داند، بلکه آن‌را در بطن هستی و زمان مورد کاوش قرار می‌دهد. به اعتقاد بورزیگ هور (Borsing Hover)، در کتاب دربارهٔ وطن «پریش از وجود متضمن پریشی از «کجایی» است و «کجایی» انسان عین پریش از وطن است. هیدگر می‌داند که انسان نیازمند به «جایی» است که مبدأ و مقصد مشکلات وی به شمار می‌رود» (مصلح، پریش از حقیقت انسان؛ ص ۵۷).

هیدگر متأخر که به مقولات مدرن مانند علم، تکنولوژی، نیهلیسم، اومانیسیم، هنر و... توجه ویژه نشان می‌دهد نیز، انسان را محور مباحث خود قرار می‌دهد. وجهه همت او اصلاح نگاه درست انسان معاصر به چنین مقولاتی است. در همهٔ این موضوعات نگاه او به رابطهٔ انسان معاصر با علم، تکنولوژی و هنر معطوف شده است. توجه خاص او به اومانیسیم و نیهلیسم نیز نشان‌دهندهٔ دغدغه‌های وجودی مربوط به انسان است. از این‌رو، هیدگر متأخر نام مهم‌ترین رسالهٔ خود در دههٔ چهل را نامه‌ای در باب اومانیسیم (1949) گذاشت؛ رساله‌ای که در آن از همهٔ دغدغه‌های خویش سخن رانده و به مهم‌ترین نظریه‌هایش اشاره کرده است. با این همه، هستهٔ اصلی مباحث او انسان است. بنابراین می‌توان تمام آثار وی را تحشیه‌ای برای احیای هستی و تقرّب انسان به هستی دانست. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن تبیین این رابطه، اقتضائات و موانع آن را بررسی کند.

۲. رابطهٔ هستی و انسان

مهم‌ترین دل‌مشغولی^۳ هیدگر در تمام آثارش به‌ویژه شاهکار اصلی‌اش هستی و زمان، پریش از هستی است. وی ریشهٔ اغلب مشکلات انسان را در «غفلت از هستی» می‌داند. کتاب هستی و زمان را با نقل قولی از رسالهٔ «سوفیست» افلاطون در باب هستی و غفلت از مفهوم آن، آغاز می‌کند و

بی‌درنگ ضمن آن که بر این غفلت صحنه می‌گذارد، رسالت انسان معاصر را بازگشت و تأملی دوباره درباره هستی دانسته و می‌گوید:

آیا در این زمانه، ما پاسخی به این پرسش داریم که به‌راستی از واژه «هستنده» چه مراد می‌کنیم؟ به هیچ وجه! پس جای آن دارد که طرح پرسش در باب معنای هستی را تازه کنیم. اما آیا امروزه ما حتی از ناتوانی خود در فهم واژه «هستی» به حیرت اندر می‌افتیم؟ به هیچ وجه. پس جای آن دارد که پیش از هر چیز فهم معنای این پرسش را دگرباره برانگیزیم (Heidegger, 1962, p. 19).

هیدگر در آمد کتاب متافیزیک چیست؟ را با نقل قول بیان دکارت در تشبیه فلسفه به درخت آغاز می‌کند و می‌پرسد: ریشه درخت فلسفه، موقف خود را در کدامین خاک می‌یابد؟ تغذیه و نیروی خود را از کدامین زمین برمی‌گیرد؟ و می‌گوید: هرگاه هستندگان ریشه یا بنیادی در هستی ندوانند، گرفتار تباهی و انحطاط می‌شوند و از همین روی، متافیزیک به‌عنوان ریشه این درخت به‌جای رشد دادن، همواره به انحطاط فلسفه کمک کرده است (هیدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱-۱۷۰). فلسفه حتی به غفلت خویش پرده نسیان می‌کشد و نادانسته نقش سدی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل آغازین هستی با ذات انسان باز می‌دارد. بنابراین، پیش‌بینی دکارت از درخت پرآوازه فلسفه نیز در پرده ابهام فرو می‌غلتد. از این رو، نباید انتظار ثمری شایسته از آن داشت. همه این عبارتها و صدها عبارت نظیر آن در آثار هیدگر نشانگر پرسش بنیادین فلسفه هیدگر و دغدغه و دل‌مشغولی اصلی او یعنی «هستی» است. او پرسش را قدم اول در آشکارگی برمی‌شمارد. برای پرسش از یک امر نیازمند شناخت اجمالی از موضوع هستیم تا بدانیم از چه امری پرسش می‌کنیم و تمایز آن با دیگر امور چیست. به اعتقاد هیدگر این قابلیت در دازاین وجود دارد. از این رو، برای طرح و تنظیم پرسش از وجود باید هستی انسانی به نحو مقتضی مورد پژوهش قرار گیرد.

هستی که در نظر هیدگر منشأ و سرچشمه همه راستی‌هاست و انسان با بازگشت به هستی از کژراهه‌ها نجات می‌یابد و با فهم درست هستی است که حجاب‌ها فرو می‌افتد و حقیقت آشکار می‌شود، با تمام شکوه خود در حکم صحنه‌ای است که بازیگر آن انسان است؛ انسان تنها موجودی است که پرسش از وجود می‌کند و این پرسش جزء ذات اوست؛ هستی گذرگاهی برای انسان است. هیدگر، هستی انسان را نقطه آغازین شناخت هستی می‌داند و رویکرد وی به معنای «هستی» با تحلیل «دازاین» آغاز می‌شود. البته این انتخاب بی‌وجه نیست، چرا که دازاین به



جهات گوناگون بر دیگر موجودات - در نمایاندن هستی - تقدم دارد (Heidegger, 1962, p. 109).

۱.۲. نقش انسان در فهم هستی

باخبری از هستی - در - جهان ویژگی دازاین است. تنها از طریق انسان است که می توان در باب هستی، پرسش گری کرد و در راه پاسخ بدان گام برداشت. در تفکر هیدگر انسان از هستی جدا و نسبت به آن بی تفاوت نیست. انسان در هستی غوطه ور است و جزء آن است. هستی و انسان نوعی هم زیستی دارند و تمایز آنها ساختگی و غیر واقعی است و به واقع از هم جدا نیستند. هستی برای انسان حضور دارد؛ حضوری آگاهانه و نه از سر تصادف، به این معنا که انسان تنها تماشاچی عرصه هستی نیست، بلکه خود بازیگر است. هیدگر شروع درک حقیقت هستی را پدیدارشناسی و تحلیل هستی انسانی می داند و البته این راه حل به هیچ وجه برهانی و استنتاجی نیست؛ زیرا استنتاج سعی در استخراج امری از امر دیگر است؛ حال آن که از غیر هستی نمی توان چیزی درباره هستی نتیجه گرفت. پس راه شناخت و درک هستی منحصر در پدیدارشناسی دازاین است؛ یعنی دازاین می تواند هستی خویش را بنمایاند و از راه نشان دادن هستی، می توان به معنای آن پی برد. بنابراین، هستی انسانی متفاوت با هر موجود دیگری است (هیدگر، ۱۳۷۸، ص ۳)؛ چون به اساس هستی خود می پردازد و از اگریستانس برخوردار است: «بدین معنا که وجود او عین قابلیت برای وجود و قیام در حریم انکشاف هستی است» (همان). درحقیقت، دازاین به نحوی مدخل ورودی هستی و مقدمه هستی شناختی است و انکشاف معنای هستی و آشکارگی نور آن در پرتو توجه به دازاین و تحلیل معانی آن ممکن خواهد شد. هیدگر به صراحت می گوید: «ما نام دازاین را به عنوان آن ساحت بنیادین که عرصه قیام انسان بماهو انسان است، برگزیدیم؛ تا با تک واژه ای، هم نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی هستی بماهو هستی را بیان کنیم» (هیدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳-۱۴۴) او معتقد است اگر پرسش در باب معنای هستی پرسش بنیادین است که همین طور هم هست، پس به شفافیتی درخور و مناسب نیازمند است (Heidegger, 1962, p 24) از این رو، یکی از بزنگاه ها و یا لغزشگاه های تاریخ فلسفه، لغزش در شناخت درست هستی و یا کنار گذاردن و فراموشی آن است؛ در حالی که هستی انسان می تواند حجاب از رخ هستی برکشیده و آن را آشکار سازد.

دازاین صرفاً موجودی در میان دیگر موجودات نیست، بلکه از آن رو که در حیطه هستی خویش هم هستی دارد، بنابراین متفاوت با دیگر موجودات است؛ چون به



بحث از اساس هستی خویش می‌پردازد و به روشنی و صراحت هستی خود را می‌خواهد. ویژگی خاص آن این است که از طریق هستی خودش باب فهم هستی که ویژگی اصلی دازاین است، بر وی گشوده می‌شود (ibid., p. 32).

از همین روست که هیدگر شناسان بر این باوراند که زبان در هستی و زمان عمده‌تاً زبان انسان است؛ گرچه مقصد را در تمام آثار وی کشف معنای هستی دانسته‌اند، ولی مبدأ عزیمت در آغاز را انسان معرفی می‌کنند (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۶۶۲). از این رو، هستی در هستی انسانی به ودیعه نهاده شده و از طریق دازاین، به روشنی و ظهور می‌رسد. بدین سان، فلسفه هیدگر بر اساس شرکت کامل انسان به وجود می‌آید. در نگاه او انسان‌ها نه تماشاگران هستی، بلکه شرکت‌کنندگان در هستی‌اند و انسان بودن عبارت است از انکشاف و درک هستی از حیث وجود و هستی. به همین اعتبار هستی یک شیء تنها در قلمرو تجربه آدمی است که حضوری معنا دار پیدا می‌کند. بنابراین، دازاین از نظر هیدگر عبارت است از مناسبتی با هستی که انسان آن را به دست می‌آورد و هستی انسان در انکشاف و فهم هستی خود را معنا می‌کند. میان هستی و انسان ارتباطی دوسویه برقرار است و هر کدام به آشکارگی و انکشاف دیگری مدد می‌رساند.

۲.۲. نقش هستی در فهم انسان

همان‌طور که تنها طریق فهم هستی و مدخل ورودی آن هستی انسان است، شناخت حقیقت انسان نیز بدون هستی و ارتباط با آن ممکن نیست. «هستی انسان به خودی خود فهمیده نمی‌شود، بلکه از طریق هستی و در یک کلمه به عنوان هستی فهمیده و درک می‌شود» (Rockmore, ????, P. 97). البته باید توجه داشت که این گونه نیست که انسان و هستی جدا از هم تلقی شوند و بعد با مراجعه به دیگری موجبات انکشاف و یا درک طرف دوم حاصل آید، بلکه به تعبیر هیدگر «انسان ذاتاً هستمند است».

۳.۲. ویژگی‌های خاص هستی انسانی

هیدگر سه ویژگی اختصاصی برای هستی انسان برمی‌شمارد. در عین حال که این ویژگی‌ها هستی انسان را از دیگر موجودات جدا و تمایز آن را بیان می‌کند و به برجستگی‌های انسان می‌پردازد، با این حال همه این ویژگی‌ها ارتباط تنگاتنگ انسان با هستی را به تصویر می‌کشد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد فصل‌های اولیه هستی و زمان، حاشیه‌ای بر تحلیل این روابط‌اند.

۱. نخستین تقدم هستی انسانی بر دیگر موجودات تقدم انتیک (هستومند) است؛ این همان





چیزیست که گفتیم به نظر هیدگر انسان ذاتاً هستومند است. هستی انسانی از طریق آگزیستانس^۴ تعریف می‌شود.

۲. دومین تقدم، تقدم انتولوژیک (هستی‌شناختی) است. هستی انسان بر اساس تعیین آگزیستانس فی نفسه هستی‌شناختی است. یعنی: «هم آغاز و هم سرچشمه با آن است» (Heidegger, 1962, p. 33).

۳. سومین ویژگی آن است که هستی انسانی از دیگر موجودات که هستی آنها از سنخ هستی خودش نیست نیز فهمی دارد که هیدگر از آن به «منزله شرط انتیک»-انتولوژیک امکان همه انواع هستی‌شناسی‌ها، نام می‌برد (ibid., pp. 33-34).

۴.۲. انسان، نگهبان هستی

پرشش هستی، در بنیاد هستی انسانی ریشه دارد و تنها زمانی می‌توان پرشش هستی را به صورت شفاف و روشن مطرح کرد که ابتدا هستی انسانی به شیوه هستی‌شناختی کاویده شود. از این‌رو، به باور هیدگر، هستی‌شناسی دازاین، هستی‌شناسی بنیادین را تقویت می‌کند؛ به طوری که «اگر تفسیر معانی هستی تکلیف باشد، هستی انسان مرجع پرشش ابتدایی خواهد بود که خود فهمی پیش‌هستی‌شناختی از هستی دارد» (ibid., p. 35) و راه را به سوی هستی‌شناسی مطلق می‌گشاید. از این‌رو، «پیش‌روی مفهوم هستی باید از راه تغییر خاص موجود معینی که دازاین (هستی انسانی) می‌نامیم باشد تا رهیافت به افق هستی ممکن شود» (ibid., p. 63). او ادعا دارد که تقدیر انسانی از طریق تاریخ هستی آشکار می‌شود و از طریق هستی درک می‌شود (Rockmore, P. 97).

بنابراین، هستی انسانی علاوه بر نقشی که در انکشاف هستی ایفا می‌کند، به صیانت آن نیز می‌پردازد. عبارت «انسان شبان هستی است» (ibid, p. 216) که بارها در آثار هیدگر تکرار شده است گویای نکته ظریف دیگری در ارتباط انسان با هستی است و آن این‌که به باور او - برخلاف برداشت بسیاری از فیلسوفان معاصر- انسان سرور موجودات نیست، بلکه انسان نگهبان هستی است و به مراقبت هستی و انکشاف آن مشغول است (ibid.) انسان در این شبانی‌نه‌تنها چیزی از دست نمی‌دهد، بلکه چیزی به دست می‌آورد؛ چون متوجه حقیقت هستی است. او فقر ماهوی شبان را به دست می‌آورد (ibid., p. 193). از همین‌روست که هیدگر در «نامه‌ای در باب اومانیسیم» ضمن رد تمامی مکاتب و نظرات اومانیستی، می‌کوشد تعریفی جدید از انسان به دست دهد. انسانی که به جای سروری، شبانی می‌کند؛ انسانی که نیاز به هستی را در وجود خود می‌یابد

و در تقرب به آن می‌کوشد؛ انسانی که در پرتو ارتباط با هستی از غفلت، به وادی آگاهی و تفکر قدم می‌نهد (نک: هیدگر، ۱۳۸۵، ص ۹۰-۹۵). در سایه قرب دازاین به هستی است که تفکر اوج می‌گیرد؛ آن گونه که به اعتقاد هیدگر در واقع تفکر نسبت هستی با ماهیت انسان را به سرانجام می‌رساند (Heidegger, 1944, p. 193) و به نوعی کمال این نسبت در تفکر آشکار می‌گردد. اهمیت این روابط تا آن اندازه مهم است که هیدگر، هم احیای پرسش بینادین هستی را به تحلیل این مناسبت مربوط می‌داند، و هم عبور از مابعدالطبیعه را به این امر وابسته می‌داند، و هم معتقد است که همه گشایش‌هایی که از تحلیل دازاین ناشی می‌شوند، از توجه ساختار اگزیزتانس هستی انسانی به دست می‌آیند (Heidegger, 1962, p.70) و در نتیجه، احیای تفکر در عصر بی‌فکری و نجات بشر نیز در گرو این ارتباط است. حتی ساحت امر قدسی نیز در تقرب انسان به هستی گشوده می‌شود و غلبه بر نیهلیسم و سطحی‌نگری ممکن می‌شود (Heidegger, 1944, pp. 237-239) به اعتقاد او حتی بسامانی قوانینی که بشر وضع می‌کند، به سیر صحیح آدمی در مسیر هستی بستگی دارد (ibid., pp. 238-239).

۳. عوامل اصلی تقرب انسان به هستی

۱.۳. تفکر

به نظر هیدگر تفکر و زبان مهم‌ترین ابزارهای این ارتباط‌اند. اولین و اساسی‌ترین روش، تفکر و تأمل است. به گفته او «تفکر، اگزیزتانس تاریخی را راهنمایی می‌کند؛ یعنی انسانیت انسان را به سمت خوب شدن راهنمایی می‌کند (ibid., p. 237). تفکر و تأمل به قدری برای هیدگر مهم است که - افزون بر آن که در تمام آثارش به اهمیت تفکر و نقش آن در تقرب انسان به هستی پرداخته است - خوش داشت آثار خویش را راه‌هایی برای تأمل و تفکر بنامد. او مهم‌ترین وظیفه هر اندیشمند را نه اشتغال به فلسفه، بلکه گام نهادن در مسیر تفکر و گشودن راهی به این منظور می‌داند. از این رو، آثار و دیدگاه‌های خود را نه پایان راه، بلکه تنها آغاز راه و گامی در مسیر تفکر به حساب می‌آورد. حتی زمانی که یکی از علاقه‌مندان آثارش به او می‌گوید که سعی دارد تا پس از بازگشت به کشورش، آثار وی را ترجمه کند، او را از این کار برحذر داشته و توصیه می‌کند تا بکوشد گامی در مسیر تفکر بردارد. از همین روست که او تفکر را اصلی‌ترین مدخل ورود به هستی می‌داند و بر این باور است که اگر «سکنی گزیدن» در هستی برای انسان





مقدّر شده است «ما به واسطه اندیشیدن مناسب در ماهیت هستی قادر خواهیم بود چپستی «خانه» و «سکنی گزیدن» در آن را تبیین کنیم» (Heidegger, 1944, p. 237). بنابراین، تفکر خانه هستی را بنا می‌کند و نسبت هستی با ماهیت انسان را به کمال می‌رساند (ibid., pp. 193-194). البته باید توجه داشت که هیدگر نمی‌گوید، تفکر این نسبت را می‌سازد، بلکه معتقد است تفکر این نسبت را آشکار می‌کند و به منصفه ظهور می‌رساند (ibid.) از این‌روی، هیدگر تفکر را عالی‌ترین فعل می‌داند: «تفکر چون مصدر ارتباط هستی با انسان است، [بنابراین] عالی‌ترین فعل است» (ibid., p. 193) و خود همین تفکر حاصل توجه انسان به هستی است؛ چون سرمنشأ همه حقایق هستی است و خارج از هستی چیزی نیست که معطی آن باشد، بلکه «تفکر به واسطه هستی فراخوانده می‌شود تا حقیقت هستی را بیان کند» (ibid.).

هیدگر برای تبیین نقش تفکر در بیان حقیقت هستی، به بیان نغز پارمنیدس اشاره و استناد می‌کند که «تفکر و هستی عین هم‌اند» (ibid., pp. 241-242). بنابراین، تفکر رکن و اساس شناخت هستی است و یک نیاز اساسی در تقرب آدمی به هستی است. وی تأکید می‌کند «وقت آن رسیده که عادت مبالغه‌گویی فلسفه شکسته شود. در بحران جهان معاصر نیاز به فلسفه کمتر؛ اما نیاز به تفکر و تأمل بیشتر است» (ibid.).

۲.۳. زبان

یکی از ابزارهای مهم تقرب انسان و هستی، «زبان» است. اهمیت و نقش زبان در تبلور آدمی تا بدان اندازه مهم است که فیلسوفان در تعریف انسان وی را «حیوان ناطق» نامیده‌اند. نطق و زبان قوه مهم تمایز انسان از دیگر موجودات است. نقش و اهمیت زبان تا آن اندازه است که بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم به آن اهتمام ورزیده‌اند، و رویکردهای زبانی لودویک ویتگنشتاین نمونه بارز آن است.

گرچه دیدگاه‌های بسیار مهم هیدگر درباره زبان در آثار مهم وی (مانند هستی و زمان و «نامه‌ای در باب اومانیسیم») نیز مطرح شده‌اند، ولی هیدگر به‌طور منسجم بین سال‌های ۱۹۵۹ تا ۱۹۵۷ میلادی خطابه‌هایی درباره «زبان و شعر»^۵ ارائه کرد و در سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۸ کنفرانس‌هایی درباره زبان با عنوان «گوهر زبان» ارائه کرد که برگزیده اندیشه‌های او در این زمینه در کتاب در راه زبان (1959)^۶ به چاپ رسیده است. وی درباره رویکرد خود به زبان می‌گوید:

هنگامی که در زبان به مثابه زبان تأمل می‌کنیم، خود را از روال سنتی پژوهش زبانی‌ها می‌کنیم. دیگر در جست‌وجوی مفاهیمی کلی از قبیل انرژی، فعلیت، کار، قدرت روان، جهان‌بینی یا بیانی که زبان در ذیل آن‌ها همچون موردی خاص عرضه می‌شود نیستیم. به جای تبیین زبان مطابق این یا آن چیز و در نتیجه دور شدن از اصل آن، راه معطوف به زبان در صدد است تا بگذارد زبان به مثابه زبان تجربه شود (Heidegger, 1941, p. 11).

روش او در زبان‌شناسی نیز کاملاً پدیدارشناسانه است.^۷ هیدگر در پیش‌گفتار کوتاهی به کتاب ویلیام ریچاردسون، با عنوان هایدگر از راه پدیدارشناسی به اندیشه، تأکید می‌کند که اندیشه دقیق و همه‌جانبه به هستی، نیازمند رابطه تکامل‌یافته‌ی ما با ماهیت زبان قدیم است؛ باید زبان را نه ابزار و رسانه‌ی متعلق به دازاین، بلکه جایگاه خودآشکارگی هستی دانست (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹).

به اعتقاد او یکی از دلایل فراموشی هستی و دوری انسان از تقرب به آن، انحراف در تفسیرهای زبانی است؛ زیرا زبان صرفاً قوه نطق نیست؛ سخن‌گفتن به معنای ترکیبی از الفاظ، آهنگ و وزن و معنا نیست... درست همان‌طور که آگزیستانس و از طریق آن رابطه‌ی حقیقت‌هستی با انسان در انسانیت حیوانی مستور باقی می‌ماند، به همین صورت تفسیر متافیزیکی-حیوانی زبان، ماهیت آن را در تاریخ هستی پنهان می‌کند (Heidegger, 1944, pp. 212-213).

از آن‌جا که زبان خروجی تفکر آدمی است، به این معنا که تفکر در زبان به منصه‌ی ظهور می‌رسد، از همین‌روی هیدگر این دو را کنار هم می‌آورد و می‌گوید: «انسان دارای زبان و تفکر است» (ibid., pp. 212-217).

اگر تفکر اصیل، ترجمان رابطه‌ی انسان و هستی انسانی است، «زبان خانه‌ی هستی است». هیدگر بارها این تعبیر را در هستی و زبان و «نامه‌ای در باب اومانیسیم» به کار برده است. وی «زبان» را به‌دلیل نقش و کارکرد بی‌بدیل آن در انسان، مقوم آگزیستانس دازاین می‌داند. آگزیستانس که در ترجمه فارسی آن‌را «قیام‌ظهوری» نیز گفته‌اند، نشان‌گر تقرب انسان به هستی است. بنابراین، «زبان» نقش مهمی در این تقرب دارد. «نطق به‌عنوان آنچه گشودگی و آشکارگی آگزیستانسیال دازاین را بنیان می‌نهد، مقوم آگزیستانس دازاین است» (Heidegger, 1962, p. 20) بنابراین، «زبان» نه یک قوه صرف در جسم آدمی که یک رکن در هستی‌شناسی بنیادین به شمار می‌آید.

از همین‌روی، به اعتقاد هیدگر «زبان خانه‌ی هستی است، انسان به‌واسطه‌ی اقامت‌گزیدن در آن خانه، قیام‌ظهوری دارد و متعلق به حقیقت هستی است» (Heidegger, 1944, p. 214) و اندیشمندان،



متفکران و شاعران به واسطهٔ زبان، حقیقت هستی را در گفتارشان متجلی و محافظت می‌نمایند و به واقع، بسیاری از انحرافات در تاریخ هستی، از عدم درک صحیح زبان و نقش محوری آن سرچشمه می‌گیرد. زبان به جای آن که در پرتو هستی به آشکارگی برسد و محل ظهور تفکر و تقرب انسان و هستی شود، محلی برای دل‌مشغولی‌های گوناگون می‌شود و حرافی و لفاظی جای تفکر و هستی را می‌گیرد و به قول هیدگر «انسان دیگر فکر نمی‌کند، بلکه خود را با فلسفه مشغول می‌سازد و در رقابت با یک‌دیگر به عرضهٔ «ایسم‌ها» [مکاتب گوناگون کم‌محتوا] دست می‌یازد» (see: ibid., p. 197).

گفتار، فرع فهم و تفکر است و زبان، محل نزول تفکر و بروز آشکارگی آن است. بنابراین، اگر تفکر در جوامع، رونق خود را از دست داده و بی‌وجه شده باشد، سیطرهٔ کمیّت و ابزارگرایی بر تفکر غالب باشد (هیدگر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳-۱۳۱) و به تعبیر هیدگر عصر ظلمت‌بار که «زمانه عسرت» نام گرفته است؛ چونان شبی تیره‌گون بر جهان سایه افکنده باشد، زبان نیز چون بسیاری از امکانات بشری به محاق فراموشی سپرده می‌شود و از نقش اصلی خویش غافل می‌ماند. هیدگر در بسیاری از مواقع متفکران و شاعران را کنار هم قرار می‌دهد و به هر دو ارج می‌نهد: «صرفاً آن کسانی قادرند به سوی این مقام (تفکر اساسی) رهنمون باشند که اساسی بیندیشند و با چنین هیأت اندیشیدنی، ابتدا برایمان بگویند و گفته باشند که اکنون چیست: و اینان متفکران و شاعرانند» (هیدگر، ص ۱-۲). او همچنین در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها بر می‌آید که: چرا به ناگاه در آن مقامی که به تفکر می‌پردازیم، شاعران را نیز نام می‌بریم؟ آیا شاعران متفکرانند؟ وی دو شباهت مهم این دو را این گونه می‌کند:

الف) هر دو (شاعران و اندیشمندان) فهم خویش را با کلمه به زبان می‌رانند و با زبان به پایداری و قوام فهم خویش می‌افزایند.

ب) هر دو نگاهبان حقیقت و پاس‌دارندگان هستی در زبانند.

وی نیچه را متفکری شاعر و هولدرلین را شاعری متفکر، می‌خواند (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۹) و یادآور می‌شود که «تفکر و شاعری» اشارت به تأملی گریزناپذیر در مسکوت‌ترین مسیر تاریخ محجوب غرب برای احیای دوبارهٔ تقرب انسان به هستی است، برای آن که هم پرسشی بنیادین احیا شود و هم از رهگذر آن انسان به سرانجام نیک برسد. گویی تفکر در مقام شعر به بهترین وجه به تحقق می‌رسد، تفکر آموختن شاعرانه سکنی‌گزیدن است. بنابراین، تفکر نیازمند

صلابت در تأمل و توجه در گفتار و صرفه‌جویی در کلام است (همان، ص ۱۹-۲۳).

۴. موانع تقرب انسان به هستی

پس از بیان اهمیت و چگونگی رابطه انسان و هستی، به نظر می‌رسد انسان معاصر نه تنها توفیقی در این تقرب نداشته، بلکه توجه خود را تنها معطوف و متوجه انسان کرده است که نتیجه آن نیز، ظهور اومانیسیم و فراموشی کامل هستی بوده است.

انسان بودن به باور هیدگر، یعنی بیرون از خود در پرتو حقیقت هستی قیام کردن و میراث‌دار حقیقت هستی شدن، اما اومانیسیم یعنی عطف توجه به انسان و غفلت از غیر آن. از این رو، هیدگر ضمن مخالفت با تمامی انواع اومانیسیم رهیافتی برای اصلاح نگرش‌های موجود بیابد. وی موانعی را هم در جهان معاصر برای این تقرب ذکر می‌کند که عبارتند از:

۱.۴. سطحی‌نگری و غفلت از هستی

سطحی‌نگری، فقدان تأمل و تفکر دلایل مهم غفلت از هستی‌اند و تا زمانی که آدمی از گوهر هستی غافل بماند، تقرب نیز مفهومی نخواهد داشت: «از دیگر خصال این عصر آن است که شور و جد و جهد ما را نیز از طریق پرسش از معنای وجود فرو می‌میراند و جز به خاموش گراییدن آن نمی‌اندیشد» (هیدگر، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

چنانچه هیدگر در ابتدای شاهکار فلسفی خویش هستی و زمان یادآور می‌شود انسان، امروزه حتی از غفلت خود نسبت به هستی غافل است (Heidegger, 1962, p.1) و این غفلت، خود بر حجاب‌های وی می‌افزاید؛ به گونه‌ای که هیچ راه‌گریزی به واپسین برایش باقی نمی‌گذارد. هیدگر منشأ این انحراف و غفلت را در تاریخ فلسفه غرب، افلاطون معرفی می‌کند و تداوم این غفلت تا به امروز تا آن‌جا پیش‌رفته که امروزه غفلت از هستی تعیین‌بخش عصر جدید شده و نور آن به خاموشی گراییده است، به گونه‌ای که آسیب‌های فراوانی برای انسان وارد نموده است. تا آن‌جا که انسان از نسبت هستی با ذات خود مهجور مانده و در عین حال، خود نیز در حجاب نهان مانده است (هیدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰). هیدگر ضمن شکوه از سطحی‌نگری مردم در عصر جدید می‌گوید: وقتی من از اومانیسیم انتقاد می‌کنم، مردم مرا متهم به ضدیت با انسان می‌کنند، وقتی در مخالفت با «منطق» سخن می‌گویم، مردم مرا ضد منطق و طرفدار بربریت می‌پندارند؛ وقتی در نقد «ارزش‌ها» سخن می‌گویم، مردم به وحشت می‌افتند؛ وقتی می‌گویم انسان کون فی‌العالم (در





- این جهان - بودن) است، مردم تصور می کنند انسان را صرفاً به ساحت دنیوی تنزل مقام داده‌ام (Heidegger, 1944, pp. 225-226). حاصل این سطحی‌نگری سیطره بی‌فکری در جهان معاصر است:

همه ما از جمله آنان که به اصطلاح تفکر حرفه آنهاست، اغلب کمابیش دچار فقر تفکریم، همه ما بسی سهل‌انگارانه فاقد تفکریم، بی‌فکری، میهمانی نهانی است که در جهان امروز همه جا در آمد و شد است؛ چرا که امروزه ما هر چیز را به سریع‌ترین و ارزان‌ترین طریق فرامی‌گیریم، تنها از برای آن که به سرعت و فوریت آن را فراموش کنیم. بدین سان گردهمایی از پس گردهمایی برپا می‌شوند و رسوم یادبود هر دم افزون‌تر از پیش در تفکر فقیرتر و فقیرتر می‌شوند. یادواره و بی‌فکری پهلوی به پهلوی یک‌دیگر برپا می‌شوند.^۸

مردم در این دوران بیشتر به ظواهر امور توجه می‌کنند تا معنا و حقیقت آنها. بنابراین، زبان نیز منزلت خویش را از دست می‌دهد و به جای آن که محل بروز و ظهور حقیقت هستی باشد و دازین را در تقرب به هستی یاری نماید به حرافی و لفاظی می‌گراید. چنان که پیش‌تر گفته شد، هیدگر زبان را بسامد تفکر می‌داند. از این رو، معلوم است وقتی تفکری در کار نباشد، زبان نیز مفهوم حقیقی خویش را از دست خواهد داد.

هیدگر سه عنصر را پنهان‌کننده فراموشی هستی در عصر جدید معرفی می‌کند: «۱) محاسبه‌گرایی؛ ۲) سرعت که موجب نادیدن لحظه‌های راستین می‌شود؛ ۳) حل شدن در توده. منظور هیدگر فقط توده‌های اجتماع نیست، بلکه این هم هست که ما در حجم عظیم توده داده‌ها و نتایج محاسبه‌ها و انبوه مشکل‌های ناشی از سرعت زندانی می‌شویم» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴). سطحی‌نگری در عصر جدید آفتی است که سبب می‌شود هستی فراموش شود، تفکر بی‌رمق شود، زبان جایگاه خویش را از دست بدهد و هنر اصالت و مفهوم خویش را از دست بدهد. به بیان هیدگر، انسان معاصر به جای پرداختن به حقیقت هنر که تجسمی عینی از حقیقت است و موجب کشف حقایق می‌شود و به آراسته کردن آن همت می‌گمارد، آثار هنری را در موزه‌ها به نمایش در می‌آورد، بی‌آن که در آنها تأمل کند و یا به ماوراء آثار هنری راه یابد و به تأمل بنشیند. هیدگر در کتاب درباره کانت می‌گوید:

هیچ زمان دیگری درباره آدمی به اندازه عصر ما به تعداد زیاد، اطلاعات گوناگون نداشته است؛ هیچ زمان دیگری اطلاعات خود را درباره آدمی مانند زمان ما بدین شیوه مؤثر و خیره‌کننده بیان نداشته است؛ هیچ زمان دیگری نمی‌توانست این

معلومات را بدین آسانی و سرعت فراهم آورد. از سوی دیگر، در هیچ زمانی آدمی به اندازه ما مبهم و ناشناس نمانده است.^۹

از این رو، غفلت از هستی نه تنها مهم ترین مانع تقرب انسان به هستی و تعالی آن است، بلکه به تعبیر هیدگر، شامگاه ظلمت و ویرانی زمین است (نک: احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴).

۲.۴. ابزارگرایی

هیدگر یکی از مهم ترین موانع تقرب انسان به هستی را ابزارگرایی می داند. ابزارگرایی یعنی نگاه ابزاری به بیرون از خود داشتن. دامنه وسعت آن، شامل تمام جهان می شود؛ به طوری که آدمی هر شیء را یک وسیله برای اهداف خویش می پندارد. تفکر ابزارگرایی، حساب گرایانه است؛ مدام احتمالات اقتصادی را حساب می کند، مدام از این سو به آن سو می شتابد تا سود بیشتری کسب کند. وقتی انسان در رأس همه امور قرار می گیرد و همه چیز تدارکی برای رضایت او تلقی می شود و تفکر اومانستی مستقر می گردد، انسان به مرکز نسبت های عالم تبدیل می شود، و با عینی کردن، محاسبه کردن و تفکیک کردن همه چیز در صدد فتح جهان بر می آید. «رخداد بنیادی عصر مدرن فتح جهان به عنوان تصویر است» (هیدگر، ۱۳۷۵، ص ۷۸). از این رو، ابزارگرایی رشد قابل توجهی می نماید. سودگرایی افراطی و لذت گرایی لجام گسیخته جای تأملات عالمانه را می گیرد. موضوعات کمی بر دغدغه های کیفی چیره می شوند و کل زندگی به یک معادله اقتصادی سودگرایانه تبدیل می شود (هیدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). دیگر کسی به «زمین» به عنوان «خانه انسان»، «منزلگاه و مسکن وی» نمی نگرد. بلکه «آنچه در مدیریت امروز بشر بیش از همه چیز خطرناک است آن است که سراسر زمین و بلکه تمام عالم را توده متراکمی از منابع به حساب می آورد که باید از آن بهره برداری شود. به عبارت دیگر، ارباب تکنولوژی و مدیریت جدید تمام زمین را به مثابه بنه یا ذخیره، آماده برای تصرف تلقی می کنند» (بروث اسمیت، گرگوری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶). وقتی هم و غم انسان فراهم آوردن رضایت حداکثری خویش باشد، حرص و طمع، کار و عمل جای تأمل و تدبر را می گیرد. دیگر انسان به هستی نمی اندیشد، بلکه تمام توجه اش به موجودات و جهان پیرامون خواهد بود. انسان حتی به مفاهیم و الفاظ توجه نمی کند. در حقیقت و اساس آنها تأمل نمی کند، بلکه در معانی مبتذل و پیش پا افتاده خلاصه می کند. دیگر «تخنه»، فن و صنعتی نیست که یونانیان پیش از سقراط می پنداشتند. آنها «تخنه» را امری برای کشف حقیقت و رفع حجاب و آشکارگی حقایق به کار می بردند. در حالی که امروزه

۱۸۹



تفکر

رابطه انسان و هستی: اقتضائات و موانع...



صنعت، تولید و تکنیک و .. برای سیطره بیشتر و بیشتر بر زمین و جهان و ابزاری برای تسلط بیشتر بر عالم به کار می‌روند.

به تعبیری، دیگر «زبان» باز نمود تفکر نیست و وسیله‌ای برای تقرب انسان به هستی به شمار نمی‌رود. «زبان» در بهترین شرایط یک وسیله برای روابط بشری است؛ چه بسا ابزاری برای پرگویی، زیاده‌گویی و انحراف انسان از رسیدن به غایت و حقیقت به شمار می‌رود. مسابقه برای ایجاد غول‌های رسانه‌ای و تسلط بر ابزارهای گفت و شنود هرگز با هدف خیرخواهی و کمک به پیشرفت فکری بشر و بسط خردورزی صورت نمی‌پذیرد، بلکه امروزه رسانه، ابزاری برای سلطه بر تمام شئون انسان به شمار می‌رود. از این رو، انسان نه آن که قدمی به سوی تقرب به هستی بر نمی‌دارد، بلکه ساعت‌ها و روزها در اسارت رسانه‌های رادیو و تلویزیون، ماهواره و اینترنت گرفتار آمده و ساعت‌های متوالی با تحلیل‌های نادرست و فیلم‌های خیالی دور از حقیقت وقت می‌گذارند. اغلب مردم در چنین فضای مبتذل و تهی از معنا، ارزش و قدرت‌های تأمل، به سر می‌برند و بی‌آن که بدانند و یا بخواهند به این سو و آن سو گرایش پیدا می‌کنند، دچار روزمرگی و دل‌مردگی می‌شوند و بیراهه می‌پیمایند.

وقتی ابزارگرایی غلبه پیدا می‌کند، محاسبه‌گرایی رشد می‌کند و انسان قبل از هر عملی به میزان سود و زیان آن گرایش پیدا می‌کند. در این میان، دیگر حتی «وطن» مفهوم واقعی خود را از دست می‌دهد. انسان مدام مکان زندگی‌اش را عوض می‌کند و دیگر حس درستی از «وطن» و «زمین» ندارد. بی‌مکانی و بی‌خانمانی تقدیر بشر می‌شود، دغدغه و دل‌مشغولی‌های مبتذل جای آن‌را می‌گیرد و دیگر امکان «تفکر، سکونت و بنا» را از دست می‌دهد.^۱ هیدگر یادآوری می‌کند که بی‌خانمانی نشانه فراموشی هستی است و سرآغاز این فراموشی توجه به موجودات به جای هستی است (Heidegger, 1944, p. 218) او چنین غفلتی را مصیبت‌بار و فاجعه‌آمیز می‌داند. شاید بتوان با یک مثال گامی به سوی وضوح بیشتر برداشت. درخت میوه‌ای را تصور کنید و انسان‌هایی که روبه‌روی آن ایستاده‌اند. وقتی تصور می‌شود که همه به میوه‌های آن توجه دارند، به ارتزاق از آن می‌اندیشند و به رقابت در حداکثر بهره‌برداری مشغول‌اند. به‌طور طبیعی از حقیقت آن، یعنی از ریشه و خاکی که ریشه در آن قرار گرفته، غافل‌اند، در چنین شرایطی انسان تنها به فربه کردن خویش می‌اندیشد. بی‌شک دیگر امکان تفکر و تدبر از میان می‌رود و آنچه در بطن این عظمت باشکوه ایستاده رابطه آن با هستی، رابطه آن با انسان، مسئولیت‌های انسان نسبت

به آن، زیبایی‌های درونی و بیرونی آن، همه در محاق فراموشی می‌ماند.

از همین‌رو، در نظر هیدگر - در جهان معاصر - نگاه به هنر هم ابزاری است. چنان‌که پیش از این بیان شد، او برای شعر - نه به‌عنوان یکی از هنرها، بلکه به‌عنوان تجلی‌گاه همه آثار هنری - نقش برجسته‌ای در تقرب انسان به هستی قائل است (هیدگر، ۱۳۸۲، ص ۵۵). هنر در ذات خویش راهنمای حقیقت (همان، ص ۵۷) و مقرب انسان به هستی است. یونانیان هنر را تخته می‌نامیدند که نزد آنان استیلائی حقیقت بود و پاسداری از آن را به جان می‌خریدند. از این‌رو، هیدگر هر جا سخن از متفکران می‌گوید، شاعران را نیز پهلو به پهلو می‌برد، ولی در جهان ابزارگرا هنر منحصر در امری «زیبایی‌شناسانه» گردید. مردمان به‌جای آن‌که در ورای یک تابلو نقاشی دنیایی از حقیقت را بیابند و جان و روح آدمی را به حقیقت هستی نزدیک‌تر سازند، به آراسته کردن آثار هنری، جلوه‌های ظاهری و بصری دادن به آنها - جهت زیباتر نمودن - مشغول‌اند. یا از طریق آن به داد و ستد و کسب سود مشغول‌اند، آن‌گونه که حتی امور مبتذل و پیش‌پاافتاده را هنر می‌نامند تا بر رونق کار خویش بیفزایند و همه اینها محصول نگرش ابزارگرایانه است. در دنیای این چینی، معنویت و اخلاق رنگ می‌بازد و همین بر بسته شدن راه تقرب انسان به هستی می‌افزاید.

از آن‌جا که رشد تفکر حساب‌گر، سبب دوری انسان از هستی و به فراموشی سپردن پرسش بنیادین می‌شود، دیگر نور هستی به ساحت انسان نمی‌تابد و ساحت امر قدسی - که یکی از نتایج تقرب انسان به هستی است - بسته می‌ماند و خباثت نفس قرین انسان می‌شود (Heidegger, 1944, p. 211). هیدگر با اشاره به بیانیه‌های برندگان جایزه نوبل علمی، آنها را مصداق بی‌توجهی به اقتضائات و مسئولیت‌های دانشمندان در قبال گوهر ذاتی انسان می‌داند که اکنون در معرض خطر بزرگی قرار گرفته است؛ خطری که حتی مهم‌تر از انفجار اتمی و یا وقوع جنگ جهانی است (هیدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۳۱).

سیطره تفکر ابزارگرایانه، علم را نیز به بیراهه می‌برد. به‌نظر هیدگر تکنیک که سرشت بنیادی‌اش چیزی جز همراهی با آشکارگی حقیقت نیست، در روزگار مدرن حقیقت را می‌پوشاند.

هیدگر هشدار می‌دهد که اگر آدمی امروزه در برابر تفکر حساب‌گرایانه صرف، از هر گونه تمایلی برای رسوخ در تفکر معنوی دست شوید، یقیناً قربانی خواهد شد (هیدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).





او عصر جدید را عصر پیشرفت علمی و جهالت فکری معرفی می‌کند؛ چه آن که هستی در تفسیر تکنیکی رها شده است (Heidegger, 1944, p. 195). علم‌زدگی - که خود از موانع تقرب به هستی و حجابی افزون بر حجاب‌های موجود است - چنان بر جهان سیطره یافته است که هر آنچه «علم» نیست را غیر علمی تلقی و رد می‌کند. این تفکر نقد علم و یا هر نوع مخالفت با آن را با برچسب «ضد علمی» و «ارتجاع» سرکوب می‌کند (ibid., pp. 194-195). هیدگر توضیح می‌دهد که او نه تنها مخالف علم و تکنولوژی نیست بلکه علم و تکنولوژی را برای ادامه حیات بشر ضروری می‌داند، لکن مخالف اسارت و بندگی آدمیان است. او علم‌زدگی را از نتایج ابزارگرایی انسان معاصر و از موانع تقرب انسان به هستی برمی‌شمارد.^{۱۱}

۳.۴. متافیزیک

به نظر هیدگر، متافیزیک یکی از موانع جدی تقرب انسان به هستی است. مطابق دیدگاه متافیزیکی، پرسش بنیادین از حقیقت هستی منحرف و در موجودات متمرکز می‌شود و انسان به مانند بقیه موجودات و در کنار آنها مورد پرسش واقع می‌شود. دیگر تفاوتی بین انسان، خدا، درخت و سنگ به چشم نمی‌خورد، بلکه همه آنها به‌عنوان موجود به یک اندازه مورد کاوش فلسفه به روش متافیزیکی قرار می‌گیرند. دیگر دازاین از آن ویژگی‌های منحصر به فرد برخوردار نیست تا رابطه خاصی بین انسان و هستی تعریف شود. هیدگر در دو اثر اصلی خویش؛ هستی و زمان و «نامه‌ای در باب اومانیزم» به این موضوع پرداخته است.^{۱۲}

هیدگر بدون این که بخواهد تعریفی پیشینی از «متافیزیک» ارائه دهد، با طرح پرسشی متافیزیکی در خصوص این که «عدم چیست؟» سعی می‌کند امکانی فراهم نماید تا به‌صورت هرمنوتیکی مفهوم آن آشکار شود. به اعتقاد او متافیزیک همواره سخن از هستی می‌گوید، ولی چه در پرسش هستی و چه در پاسخ بدان موفق نیست؛ «چون مقصود متافیزیک از آنچه وجود می‌نامد، «موجود بما هو موجود» است. زبان و بیان متافیزیک از بدایت تا تمامیت آن به شیوه‌ای شگفت در طریق این اشتباه متداول پیش‌رفته است که وجود و موجود را با هم خلط کند. این خلط نه همچون یک خطا، بل چونان حادثه‌ای در تفکر است» (هیدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

هیدگر می‌گوید این نه یک خطای ساده، بلکه یک فاجعه در نگاه و گفتار است. روش متافیزیکی اقتضا می‌کند که موجود را جای وجود بشانند. در این روش، انسان از نسبت هستی با ذات خود دور و مهجور می‌افتد و این مهجوری خود نیز در حجاب نهان می‌ماند، چه آن که

انسان همواره متوجه موجودات و دل‌مشغول به آنهاست. او می‌گوید: در زبان متافیزیک، حتی کلمه اگزیستانس معنای دیگری دارد. اگزیستانس در این زبان، یعنی دازاین و «دازاین» بر هر واقعیتی، از خدا گرفته تا دانه‌شن دلالت می‌کند (همان، ص ۱۳۸-۱۴۸). اگر این دیدگاه را با آنچه در ابتدای این نوشتار گفتیم، مقایسه کنید تفاوت عمیق این دو شیوه روشن خواهد شد و بدون نیاز به تحلیل اضافی برخی دلایلی که هیدگر روش متافیزیکی را یکی از موانع جدی تقرب انسان به هستی معرفی می‌کند روشن خواهد شد. بنابراین، مهم‌ترین شاخصه متافیزیک آن است که موجود را به‌جای وجود می‌نشانند. متافیزیک نه این‌که پرسش در باب هستی را مطرح نمی‌کند، بلکه مانع طرح این پرسش می‌شود. متافیزیک اصرار بر فراموشی هستی دارد (Heidegger, 1944, p. 224). این فراموشی به نظر هیدگر نه از سرخطا و یا تساهل، بلکه از ماهیت و شیوه تفکر متافیزیکی سرچشمه می‌گیرد که اصلاً پرسش از هستی را مطرح نمی‌کند و یا در بیان، آن را به موجودات منحرف می‌کند و به‌تبع آن تفسیر نادرستی از دازاین و انسان ارائه می‌دهد. (see ibid., p. 202).

۱۹۳



نظر

رابطه انسان و هستی: اقتضائات و موانع...

در این تفکر نسبت انسان با هستی که بنیاد و ریشه اصیل انسان از آن سرچشمه می‌گیرد، غایب و مغفول مانده است و ماهیت انسان در حصار سوژکتیویته و حیوان ناطق زندانی است. از این رو، در بسته به روی ذات خود و جدا مانده از آن، سرگردان و بی‌هویت باقی می‌ماند؛ در حالی که انسان نزد هیدگر ذاتاً از خود استعلا می‌جوید و قرین هستی می‌شود. هستی انسان از بن و بنیاد در ارتباط با هستی است و به این مناسبت متفکر، آگاه، مسئولیت‌پذیر و شاعر است، و این مهم‌ترین موضوع تاریخ تفکر است که در ساختار متافیزیکی و سوژکتیو^{۱۳} فلسفه به‌غفلت سیری شده، آنچه وی در نقد دکارت،^{۱۴} کانت و نیچه به آن پرداخته، اشاره به این غفلت و یا ناتوانی است.

هیدگر متافیزیک را فصل مشترک همه فلسفه‌های پس از افلاطون تا نیچه می‌شمارد و لذا همه آنها را در پرورش ذات انسان ناموفق، بلکه مانع می‌شمارد. هیدگر معتقد است تفکر اومانیستی، مسیحی، کمونیسم، آمریکائیسیم، و ... همگی در تفکرات متافیزیکی ریشه دارند. در همه موارد، ماهیت انسان از قبل تعریف شده است و هستی به محاق فراموشی سپرده شده است. از این رو، ترجیح می‌دهد به‌جای فلسفه بر رونق تفکر بیفزاید تا شاید انسان را از آفت تفکر متافیزیکی برهاند و راه تقرب انسان به هستی هموار گردد.



۵. سخن آخر

۱.۵. در واقع، اندیشه‌های هیدگر در موضوع «انسان»، یکی از زیباترین تحلیل‌های فلسفی در دوران معاصر است. هیدگر مخالف هر نوع تعیین ماهیت انسان به صورت پیشینی است؛ چه آن که تعریف انسان به «حیوان ناطق» به معنی تفکیک انسان از هستی است که چنین تعریفی شروع بی‌توجهی به هستی و فراموشی آن است.

در اومانیسم که به معنای اصالت انسان است، انسان مقیاس همه چیز است. مقام و ارزشی بالاتر از انسان متصور نیست و انسان خودبنیاد و تنها متکی به خرد خویش است، و همه چیز در خدمت آدمی است تا بیشترین سلطه و تصرف را نسبت به آنها داشته باشد.

هیدگر، هستی را گوهر عالم می‌داند که با کل کائنات در ارتباط است، بلکه هستی اساس جهان و گوهر انسان است؛ انسان و هستی اصولاً جدا از هم نیستند. وظیفه اندیشمندان رفع موانع، برای دستیابی به این نسبت است و این در تقابل با فلسفه‌های اومانیستی است.

بنابراین، روشن می‌شود که مخالفت جدی هیدگر با اومانیسم، متافیزیک و بیشتر مکتب‌های فلسفی یک مخالفت تصنعی نیست، بلکه مخالفتی مبنایی است. از نظر وی، هر آنچه به دوری انسان از هستی بیانجامد و یا این نسبت را کم‌رنگ کند، مطرود و محکوم است.

«دازاین» به‌عنوان هستی انسانی تنها موجودی است که از ویژگی هستمندی (انتیک) و هستی‌شناسانه برخوردار است. به‌علاوه فهمی از دیگر موجودات دارد که هستی آنها از سنخ هستی خودش نیست. با توجه به این ویژگی‌های منحصر به فرد برای ورود به حیطه هستی نخست باید انسان را شناخت. هستی انسانی مدخل ورود به هستی است و اگر پرسش از هستی به‌عنوان یک «پرسش بنیادین» است، پرسش از انسان کلید معماست. انسان با دیگر موجودات تفاوت دارد. آدمی از وجود خویش استعلا می‌جوید و به هستی قدم می‌گذارد و هستی از طریق «دازاین» به آشکارگی و ظهور می‌رسد. البته، انسان چیزی به هستی نمی‌افزاید؛ چرا که خارج از هستی چیزی نیست که به آن افزوده شود، بلکه همه چیز هستی است. بنابراین، نقش انسان کمک به وضوح و ظهور هستی است. برخلاف مکتب‌های اومانیستی دیگر، انسان سرور کائنات نیست، بلکه «شبان هستی است». «شبان» در بیان هیدگر حاکی از مراقبت، حفاظت و نگهبانی است و چون هستی با «تفکر» و «زبان» متفکرانه و شاعرانه به منصه ظهور می‌رسد، از همین رو شبانی هستی افتخاری برای انسان است. به‌طور طبیعی چنین نگاهی، انسان را در صدر می‌نشانند و

منزلت حقیقی وی را پاس می‌دارد و او را از افتادن به دام دنیاگرایی، روزم‌گرمی و ابتذال‌گرایی در امان نگه می‌دارد. فیلسوف، انسان را با مهم‌ترین گوهر اندیشه‌اش، یعنی هستی قرین می‌کند و آن دو را غیرقابل تفکیک می‌داند.

برای این تقرب و نسبت، مهم‌ترین عامل «تفکر» و «زبان» است. تفکر کلید این نسبت است. فتح هستی و ورود به حیطة آن جز از این طریق ممکن نیست. «تفکر، هستی را به سرانجام می‌رساند». تفکر، انسان را به صدر می‌نشانند و با هستی قرین می‌سازد و در همین جا روشن می‌شود که چرا هیدگر به یک نسبت دو طرفه میان هستی و انسان قائل است. چگونه ممکن است هستی را از طریق انسان شناخت و با آن حال، هستی به‌وضوح و شناخت انسان کمک کند. چون انسان با کلید تفکر به حیطة هستی وارد می‌شود. و این نسبت تقرب انسان به هستی را برقرار می‌سازد و این آغاز آشکارگی آدمی است و مهم‌ترین اثر آن در «زبان» است که انسان متفکرانه و شاعرانه هستی را در زبان جاری و می‌سازد و محافظت می‌کند.

۱۹۵

هیدگر در تکمیل این بحث، به موضوعات متعددی پرداخته که برخی از آنها از ابزارهای تقرب انسان به هستی به‌شمار می‌روند، که البته در این مقاله تنها به مهم‌ترین عوامل اشاره شد، مباحثی چون «زمان‌مندی»، «ترس آگاهی»، «پروا»، «مرگ آگاهی»، «پرتاب‌شدگی»، «فهم»، «بی‌خانمانی» و «گشودگی» نمونه‌هایی از مباحث مرتبط با انسان‌شناسی هیدگر هستند، که تبیین و توضیح آنها نیازمند مقاله‌ای مجزا و مستقل است.

انتخاب «تفکر» و «زبان» افزون بر اهمیت بنیادین آنها در تقرب انسان به هستی، توجه هیدگر به این دو عامل در اکثر آثار خود به‌ویژه آثار اصلی بوده است. به‌علاوه درباره هر دو عامل، رساله‌های مستقلی از هیدگر منتشر شده است، که تأکیدی است بر اهمیت آنها. افزون بر آن نگاه به این دو عامل، نگاهی پویا، نو و مبتکرانه است. در عین حال، تفکر و زبان در ارتباط با هستی و انسان تعریف شده‌اند و شاهدی بر انسجام فلسفه هیدگر حول موضوع هستی و «دازاین» هستند، این دو موضوع در بسیاری از آثار وی در کنار هم مطرح شده‌اند و ارتباط عینی با هم دارند.

موانع، در واقع بخش نقد «تاریخ مابعدالطبیعه»، «مدرنیسم» «اومانیزم» «تکنولوژی» نقد «دکارت»، «کانت»، «نیچه» و ... است. بدیهی است نگاه هیدگر، در کل آثارش توجه به «هستی» و «دازاین» است و بررسی دیگر اندیشه‌ها و مکتب‌ها با همین نگاه صورت می‌پذیرد. از این‌رو، مهم‌ترین نقدهای وی نیز شامل بی‌توجهی این مکتب‌ها به مقوله هستی و پرسش بنیادین اندیشه



هیدگر

رابطه انسان و هستی: اقتضایات و موانع...



است. از این رو، به اعتقاد هیدگر به دلیل غفلت، انسان مدرن، دچار بی‌هدفی، بی‌مبنایی، اضطراب و انحراف شده است. انسان معاصر چون به ریشه و اساس بی‌توجه است، همچون گیاهی بی‌ریشه به این سو و آن سو سرگردان است؛ با آن که از بهترین امکانات رفاهی برخوردار است، ولی مضطرب و پریشان است و از تعالی و کمال و آسودگی و آسایش خیال بی‌بهره است. سطحی‌نگری عامیانه پرده غفلت بر هستی کشیده است و از این رو، انسان در بی‌فکری غوطه‌ور است و مهم‌تر آن که انسان مدرن بر علم خود می‌نازد و جاهل و بی‌خبری خویش را باور ندارد. در چنین وضعیتی، انسان نه تنها به هستی تقرب نمی‌جوید، بلکه هر روز بر غفلت و غیبت هستی افزوده می‌شود. در چنین وضعیت رقت‌باری «زبان» نیز قابلیت و امکان خویش را از دست می‌دهد و خود به ابزاری برای سلطه و توجیه تبدیل می‌شود. مهم‌ترین عامل در این میان، «ابزارگرایی» و «محاسبه‌گرایی» است که کل زندگی را به مثابه یک اقتصاد می‌نگرد. در چنین موقعیتی، امور کمی رشد می‌کنند و اصول کیفی به‌ویژه در حوزه تفکر و هستی تنزل می‌یابند. در چنین موقعیتی، «هستی» امکان ظهور و «نوربخشی» خود را از دست می‌دهد. معنویت و ساحت قدسی رو به افول می‌گذارند و اصول «انسانی» و «اخلاق» در معرض خطر قرار می‌گیرند و انسان صرفاً به فربه کردن خویش همت می‌گمارد و این، خطری است که هیدگر مهم‌تر از خطر «بمب اتم» معرفی می‌کند و این آغاز اسارت و بندگی انسان است. روش متافیزیکی به‌عنوان پشتوانه فلسفی این تفکر یکی از عوامل اصلی جدایی انسان از هستی است؛ چون در این روش، نه تنها به هستی پرداخته نشده است، بلکه بحث از هستی مطرح شده، ولی به عمد یا به سهو به موجودات تعریف شده است. این تحلیل و برداشت نادرست از زمان افلاطون تا به امروز در حوزه فلسفه ادامه داشته و خود بر ابهام و حجاب این غفلت افزوده است.

۲.۵. به‌باور نگارنده در آثار هیدگر، دو گونه بحث دربارهٔ انسان وجود دارد: ۱. بررسی چیستی انسان و رابطه او با «هستی»؛ ۲. نگاه تاریخی به انسان: مراد از نگاه تاریخی آن است که هیدگر در بستر تاریخ تفکر نیز انسان را مطالعه می‌کند و افق‌های آینده را در باب شناخت انسان پیش می‌کشد. او معتقد است نگاه یونانیان به انسان با نگاه دیگر فیلسوفان (افلاطون تا نیچه و سارتر) بسیار متفاوت بوده است. از این رو، باید راهی به آینده گشود تا انسان با الهام از اندیشه فلسفی یونانی پیش از افلاطون به امکانات خویش دست یابد.

۳.۵. چنانچه پیش‌تر بیان شد، هیدگر در تبیین آرای انسان‌شناسانه خویش از دو جهت ایجابی

و سلبی بهره می‌گیرد. او تلاش می‌کند دیدگاه خود را در بستر نقد آراء دیگر مکاتب تبیین کند. نگاهی از سر دقت به دیدگاه‌های او نشان می‌دهد که او در نقد آرای دیگران، به‌ویژه نقد اومانسیم غربی، مؤفق عمل کرده است. چنانچه گایل سوفر^{۱۵} در آغاز مقاله (Heidegger, 1996, p. 597-76) خود بر آن صحنه گذاشته است.

نقد کوبنده هیدگر از تجدد (نوبودگی/Modernity) از جمله پرنفوذترین میراث‌های فلسفی اوست. اما توصیف او از آفات تجدد - شیء‌سازی، عقل حسابگر، فقدان امر متعالی، استبداد افکار عمومی آن - بعید است که منحصر به فرد باشد. عناصر این نقد را در شماری از متفکران دیگر می‌توان یافت. ... آنچه مختص هیدگر است و در نقد او واقعاً پرسش‌انگیز است، تشخیص او از علت آفات تجدد است: نه سرمایه‌داری و حرص و آرزو؛ نه عقاید دینی مذهب پروتستان؛ نه حتی فن‌آوری افسار گسیخته یا «Gestalt» [«شخصیت»] کارگر، بلکه دقیقاً انسان‌گرایی [humanism] سنت فلسفی غربی. از نظر هایدگر، انسان‌گرایی ریشه‌ی صفت شیء‌ساز و فن‌زده و دنیازده جهان جدید است (سوفر، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

نقد هیدگر از علم‌زدگی، ابزارگرایی و اسارت انسان معاصر از دو جهت مهم است: الف) امروزه بسیاری از متفکران، جهان مدرن را به‌رغم امکانات مادی و رفاهی که تکنولوژی به‌همراه آورده است، جهانی بحران‌زده، ظلمت‌بار و دهشت‌انگیز معرفی می‌کنند؛ کمتر متفکری است که اشکالات جهان معاصر را نفی و انکار کند (نک: بوزتی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵-۹۸). محل نزاع مبانی فلسفی این بحران است که هیدگر منشأ آن را در غفلت از هستی معرفی می‌کند، ولی برخی از متفکران بیان او را در این بخش چندان جدی و متقن به حساب نمی‌آورند. البته، بیان هیدگر در بخش تبیین رابطه انسان و هستی، شاعرانه و مبهم به نظر می‌رسد. این که به چه دلیل او همه گرایش‌های فلسفی را با انسان‌گرایی مترادف می‌کند و آنها را رد می‌کند، نوعی کل‌گویی غیرشفاف می‌نماید. چگونه با تبیین هر گونه تعریف و ماهیت از انسان مخالف است؛ درحالی که به اعتقاد برخی منتقدان جدی او، خود او از تعیین ماهیت انسان بهره می‌گیرد و به نحو دیگری ماهیت انسان را تعریف می‌کند (همان، ص ۶۰ - ۶۳). دریدا (در سال ۱۹۶۹م.) به دلیل حفظ عناصر انسان‌گرایانه و مابعدالطبیعی از هیدگر انتقاد کرد (همان، ص ۶۱ - ۸۰). برخی هیدگرشناسان سردرگمی هیدگر را در این خصوص در بی‌توجهی به تاریخ تفکر عنوان می‌کنند که به شعارگرایی و تلاش برای مبدل کردن پدیده‌های تاریخی بسیار پیچیده به «ماهیات» مفهومی

۱۹۷



نقد

رابطه انسان و هستی: اقتضایات و موانع...



ساده‌انگارانه انجامید. حتی برخی‌ها تفاسیر وی از تاریخ گذشته را دل‌به‌خواهی، عامیانه و کاریکاتوری می‌دانند.^{۱۶} با این‌همه نقدهای او اغلب، متقن و وارد است. بی‌گمان امروزه ابزارگرایی و محاسبه‌گرایی تقدیر جهان است و اضطراب به جای آرامش بر انسان چیرگی یافته است. انسان فن‌زده و دنیازده از معنویت و اخلاق تهی شده و به ورطهٔ روزمرگی و دل‌مردگی افتاده است. انسان امروز اسیر رسانه و تکنولوژی مدرن شده و به زعم آن‌که بیشتر مردم از سواد و علم بالا برخوردارند، اما در واقع، از تفکر و خردورزی بی‌بهره‌اند. از این‌رو، مصرف‌انواع داروهای اعتیادآور و توهم‌زا روبه افزایش نهاده است.

هیدگر توضیح نمی‌دهد که چگونه انسان با تقرب به هستی به تمام فضیلت‌های انسانی دست پیدا می‌کند؟ چگونه به تفکر اصیل راه می‌یابد و معنادار می‌شود؟ چرا هیدگر به‌رغم علاقهٔ خود بحثی در مورد اخلاق و رابطهٔ آن با انسان و هستی مطرح نمی‌کند؟ چرا مباحث خود را پیرامون تفکر معنوی، ناقص رها کرده و به بیان کلی بسنده کرده است؟ میان مفهوم و مصداق دازاین و انسان چه رابطه‌ای برقرار است؟ نسبت انسان با هستی از نوع کدام نسبت منطقی است؟ آیا انسان قابل تعریف است؟ سؤالات پرشماری از این دست در باب اندیشه‌های هیدگر قابل طرح و تبیین‌اند. با این‌همه، انسان‌شناسی وی گامی در ارتقاء مباحث انسان‌شناسی به‌شمار می‌آید. او به‌رغم ابهام در بیان و زبان از صراحت بی‌نظیری در نقد و بررسی برخوردار است و آثار علمی‌اش نقطهٔ عطفی در مباحث انسان‌شناسی وجوداند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی بیشتر با اصطلاح هیدگر متقدم و متأخر نک: علی‌پور، ۱۳۸۵؛ ص ۱۰۲-۱۳۸.
2. *Sein und Zeit* (1955)
Heidegger Studies. Heidegger Studien Etudes Heideggerinnes. Duncker & Humblot. Berlin.
۴. آگزیستانس از نظر هیدگر چگونگی هستی انسان است، انسان تنها موجودی است که از خود به سوی هستی برون می‌شود و در ساحت وجود و عدم می‌ایستد. «دازاین آن موجودی است که در ضمن وجود خود با هستی خویش نسبتی از سر فهم دارد. این تعریف مفهوم صوری آگزیستانسی را به ما نشان می‌دهد».
5. *Sprache und Pictcher*
6. *under wegs zur sprache* (1959).
۷. روش هیدگر در فلسفه پدیدارشناسی است. او این روش را از استادش هوسرل آموخت، ولی با بسط آن، راه خویش را از وی جدا کرد. روشی که وی در هستی و زمان توضیح می‌دهد (Heidgger, 1962) عبارتست از

بسط این تعریف هوسرل «به سوی خود چیزها؛ to the thing themselves» پدیدارشناسی هیدگر مخالف تحمیل هر نوع ساختاری بر فهم است و در صدد است با کمک به رفع حجاب‌ها شرایطی فراهم آورد تا هر چیزی خودش را آشکار نماید. در این روش بر خلاف خداشناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... سخن از امری از پیش تعریف شده و مشخص نمی‌باشد. هیدگر پدیدارشناسی را به منزله راه رسیدن به فهم انتخاب می‌کند و ضمن انتقاد شدید از سوژکتیویسم دکارتی تفکر ثنویت‌اندیش (ابژه - سوژه) را نه تنها در تبیین و آشکارگی امور موفق نمی‌داند، بلکه معتقد است این رویکرد صرفاً به پوشیدگی و حجاب می‌افزاید. وی در امر زبان‌شناسی نیز به این روش پایبند است. او معتقد است میان زبانی که از گوهر خبر می‌دهد، با آن زبانی که می‌کوشد تا گوهر را در هستی آن بشناسد پس سازنده و پویاست تفاوت بسیار دارد و یکی از دلایل ریشه‌شناسی‌های فاضلانه و عمیق وی در مورد الفاظ و اصطلاحات، گشودن راهی به آشکارگی آنهاست.

۸. هیدگر، «وارستگی» به نقل از سیاوش جمادی، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، ص ۲۵۸.

۹. هیدگر، *درباره کانت* (به نقل از احمدی، ۱۳۸۱، کتاب یکم).

۱۰. هیدگر در رساله «بناکردن، سکونت کردن، فکر کردن» می‌گوید: تنها زمانی که بتوانیم در زمین اقامت کنیم و بیندیشیم، می‌توانیم بسازیم». او بر دادن را ثمره سکنی‌گزیدن و تفکر کردن می‌داند.

۱۱. همه این تعابیر را می‌توان در سه رساله هیدگر پی گرفت: ۱. «عصر تصویر جهانی»؛ ۲. «نامه‌ای در باب اومانیسیم»؛ ۳. «وارستگی».

۱۲. این سه اثر توسط هیدگرشناس نام آشنا آقای سیاوش جمادی به فارسی ترجمه و با عنوان *متافیزیک چیست؟* از سوی انتشارات ققنوس به چاپ رسیده است. پیش‌گفتار ۱۳۰ صفحه‌ای مترجم یکی از بهترین نوشته‌ها در موضوع فوق است.

۱۳. برای آگاهی از تعاریف سوژکتیویسم و تفاوت آن با سوژکتیویسم هیدگر مراجعه شود به کتاب *هایدگر و استعمال تألیف بیژن عبدالکریمی*.

۱۴. هیدگر - که ناقدان مهم اندیشه‌های دکارت به‌شمار می‌رود - در مهم‌ترین آثار خویش؛ چون *هستی و زمان*، «نامه‌ای در باب اومانیسیم»، *متافیزیک چیست؟* و ... شدیدتر به دکارت و فلسفه وی حمله می‌کند. بخش اعظم «نامه‌ای در باب اومانیسیم» به نقد سوژکتیویسم دکارتی اختصاص دارد. وی تأکید می‌کند که در دوران جدید جهان تصویر شده، بر پایه خرد دکارتی و سوژه استوار است و امکان سلطه انسان بر جهان فراهم آمده است. مطابق این تفکر اومانیسیم جدید متولد می‌شود و انسان سلطان همه چیز است. هر چه جهان بیشتر به ابژه شبیه شود، سوژه یا انسان بیشتر مسلط و محترم خواهد شد و این برای هیدگر افراطی‌ترین شکل فراموشی هستی است.

15. Soffer, *New School for Social Research* - new York.

16. Derrida, "The Ends of Man" in *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).



کتاب‌نامه

۱. احمدی، بابک، (۱۳۸۱) هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۲. —، (۱۳۸۱) هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۳. بروث اسمیث، گری گوری، (۱۳۷۹) نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه علیرضا احمدیان، آبادان: نشر پژوهش.
۴. بوزتی، جان کارلو، (۱۳۷۹) درس‌های قرن بیستم، ترجمه هرمز همایون‌پور، تهران: نشر پژوهش.
۵. بیمل، والتر، (۱۳۸۷) بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش.
۶. جانسون، پاتریشا، (۱۳۸۸) راه مارتین هایدگر، ترجمه مجید کمالی، تهران: مهر نیوشا.
۷. جمادی، سیاوش، (۱۳۸۵) زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: انتشارات ققنوس.
۸. سوفر، گایل، (۱۳۸۸) «هایدگر، انسان‌گرایی و تفکیک/تخریب تاریخ»، فصلنامه ارغنون شماره ۱۱ و ۱۲.
۹. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۳) هایدگر و استعلا؛ شرحی بر تفسیر هیدگر از کانت، تهران: نقد فرهنگ.
۱۰. علی‌پور، ابراهیم، (۱۳۸۵) «تحولات عصر مدرن و نیازهای اساسی انسان معاصر»، نقدونظر، ش ۴۳ و ۴۴.
۱۱. مک ورتتر، بدل (۱۳۷۸) «گناه تکنولوژی مدیریت: دعوت هیدگر به تفکر» فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. هیدگر، مارتین، (۱۳۷۸) «بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه»، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. —، (۱۳۸۵) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، فصلنامه ارغنون، شماره ۱.
۱۴. —، (۱۳۷۸) «به چه کار آیند شاعران»، راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: انتشارات درج.
۱۵. —، (۱۳۸۰) درآمد وجود و زمان، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: نشر پژوهش.
۱۶. —، (۱۳۸۱) «عمارت سکونت، فکرت»، شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس

۲۰۰



تفکر

سال پانزدهم / شماره دوم

منوچهری، تهران: انتشارات موسی.

۱۷. _____، (۱۳۸۲) سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاشهابی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۸. _____، (۱۳۸۳) مفهوم زمان و چند اثر دیگر ترجمه علی عبداللهی، تهران: مرکز نشر.
۱۹. _____، (۱۳۸۳) درآمدی بر متافیزیک چیست، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۰. _____، (۱۳۸۵) معنای تفکر چیست، ترجمه فرهاد سلمانیان، تهران: نشر مرکز.
۲۱. _____، (۱۳۸۶) تفکر و شاعری، نیچه، هولدرلین، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: نشر پرسش.
۲۲. _____، (۱۳۸۷) «وارستگی گفتاری در تفکر معنوی»، فلسفه و بحران غرب ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات هرمس.
۲۳. _____، «عصر تصویر جهان»، (۱۳۷۵) ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲.

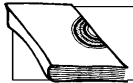
۲۰۱



نظر

رابطه انسان و هستی: اقتضایات و موانع...

24. Drey Fus, Huber, L., (2005) editor: *A Companion to to Heidgger*, Blackwell Pwb,
25. King, Magdn (1995) *A Guide to Heidggers being an Time*, Suny Press.
26. Heidgger, Martin, (1962) *Being and time*, trans.; *John Mac quarries and Edward Robinson*, New York, Hagerston.
27. _____, (1944) "Leteer on Humanism" *Basic Writings*, ed. by; Pavik. Farrell, New York.
28. _____, (1941) *On The way Language Translator*, Peter. D. Herts New York, Harper and Row.
29. On Dreyfus, Hubell, (1994) *Being – in – the word: a Commentary on Heidggers being an Time*, Mit Press.
30. Rockmore, Tom, (1995) *Heidgger and French philosophy*, New York, Routledge.

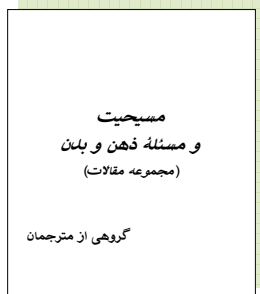


معرفی کتاب؛

مسیحیت و مسئله ذهن و بدن

(مجموعه مقالات)^۱

یاسر پور اسماعیل*



کتاب حاضر مجموعه مقالاتی از فیلسوفان مسیحی است که می‌کوشند تا از متون و آموزه‌های مسیحی (که برخی از آنها به متون و آموزه‌های اسلامی نزدیک‌اند) و به‌ویژه معاد و زندگی پس از مرگ، تبیین یا روایتی مبتنی بر دیدگاهی (دوگانه‌انگارانه یا مادی‌انگارانه) درباره نحوه وجود انسان به دست دهند، اما برخی از آنها به لوازم برخی متون و آموزه‌ها نیز اشاره می‌کنند و در موارد اندکی، به تصریحات خود متون نیز می‌پردازند. مقالات این مجموعه با کمک لین رادر بیکر (دانشگاه امرست ماساچوست) انتخاب شده‌اند و چارلز تالیور (کالج سنت آلف) به دو بخش از این مجموعه مقدمه نوشته است.

از میان مقالاتی که در بخش اول این مجموعه (مسیحیت، دوگانه‌انگاری و مادی‌انگاری) انتخاب شده‌اند، مقاله «چشم‌انداز مادی‌انگاری مسیحی» (چارلز تالیور و استوارت گوتز) مادی‌انگاری مسیحی را معرفی می‌کند و نهایتاً از دوگانه‌انگاری مسیحی دفاع می‌کند. سه مقاله «مسیحیان باید دوگانه‌انگار ذهن و بدن را بپذیرند» (دین زیمرمن)، «مادی‌انگاری و باور مسیحی» (الوین پلنتینگا) و «فلسفه ذهن و مسیحیان» (چارلز تالیور) از دوگانه‌انگاری مسیحی دفاع می‌کنند

*pouresmail@isca.ac.ir

و سه مقاله «مسیحیان باید دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را رد کنند» (لین بیکر)، «آیا مسیحیان به نفس نیاز دارند؟ چشم‌اندازهای الاهیاتی و توراتی به سرشت انسان» (ننسی مرفی) و «وجودشناسی مادی‌انگاران از شخص انسانی» (پیتر ون اینواگن) از مادی‌انگاری مسیحی دفاع می‌کنند. همچنین پاسخ‌هایی که لین بیکر و دین زیمرمن به مقالات یک‌دیگر داده‌اند، نمونه‌ی جالبی از تبادل دیدگاه یک مادی‌انگار مسیحی و یک دوگانه‌انگار مسیحی است.

از میان مقالات بخش دوم (دیدگاه‌های مربوط به معاد)، مقاله «معاد» (جف گرین) خلاصه‌ای از دیدگاه‌های دوگانه‌انگاران و مادی‌انگاران را درباره‌ی معاد و برزخ معرفی می‌کند. دو مقاله «این همانی اشخاص اعاده‌شده: نقص مهلک انسان‌شناسی یگانه‌انگاران» (جان کوپر) و «معاد، باز ترکیب و تقوم دوباره: آکوئیناس درباره‌ی نفس» (النیور استامپ) از تبیین دوگانه‌انگاران معاد دفاع می‌کنند و دو مقاله «مرگ و حیات پس از مرگ» و «اشخاص مادی و آموزه‌ی معاد» (لین بیکر) به تبیین مادی‌انگاران‌ای از معاد می‌پردازند. مقاله «فیزیکالیسم، دوگانه‌انگاری، مرگ و معاد» (جیمز تیلور) به نقد تبیین مادی‌انگاران از معاد و ارائه‌ی دلایلی برای ترجیح تبیین دوگانه‌انگاران بر اساس آموزه‌ی مرگ می‌پردازد.

بخش اول: دوگانه‌انگاری، مادی‌انگاری و مسیحیت

در این جا هشت مقاله بخش نخست را به اختصار معرفی می‌کنیم.

۱. چارلز تالیور و استوارت گوتز در مقاله «چشم‌اندازهای مادی‌انگاری مسیحی» اشاره می‌کنند که جنبشی نو در فلسفه‌ی مسیحی پدید آمده است که از آموزه‌ی معاد و زندگی پس از مرگ، تبیینی مادی‌انگاران‌انه عرضه می‌کند. آنها از فیلسوفانی همچون لین بیکر، کوین گُرن، ترنتون مریکز و پیتر ون اینواگن در این سنت نوپا نام می‌برند. این فیلسوفان مادی‌انگار، دوگانه‌انگاری را با کتاب مقدس و لبّ عقاید مسیحی درباره‌ی مرگ و رستاخیز بدن سازگار نمی‌دانند و علاوه بر این، از متون مسیحی مؤیداتی برای پذیرفتن مادی‌انگاری به دست می‌دهند. تالیور و گوتز که خود به دوگانه‌انگاری قائل‌اند و آن را با آموزه‌های مسیحی سازگارتر می‌دانند، ابتدا دلایل ایجابی مادی‌انگاری مسیحی را مرور می‌کنند، سپس به نقدهای مادی‌انگاران مسیحی را از دوگانه‌انگاری پاسخ می‌دهند و سرانجام، دلیلی مسیحی علیه مادی‌انگاری اقامه می‌کنند.





آنها در بخش اول از مقاله خود، چهار استدلال به نفع مادی‌انگاری را بیان می‌کنند. استدلال نخست استدلال از طریق سادگی و خودآگاهی است. براساس این استدلال، ما خود را حیوانی زنده می‌یابیم که حرکت می‌کند، در مکان است و ویژگی‌های زیستی مادی دارد؛ بنابراین دوگانه‌انگاری که برای انسان، علاوه بر این ویژگی‌های مادی و زیستی، ویژگی‌های مجردی هم قائل است، از اصل سادگی تخطی می‌کند. استدلال دوم در واقع، اشکال به دوگانه‌انگاری است. دوگانه‌انگاری از تبیین تعامل میان نفس مجرد و بدن مادی ناتوان است و در نتیجه، باید نفس را مادی بدانیم. استدلال سوم بر این مبتنی است که نمی‌توان رابطه‌ای امکانی میان ذهن و بدن تصور کرد، بلکه رابطه میان آن دو همیشه ضروری است؛ برای مثال، تصورپذیر نیست که کسی الکل بنوشد و هوشیاری‌اش را از دست ندهد. استدلال چهارم استدلالی مسیحی است. طبق متون مسیحی، رستاخیز و حیات پس از مرگ مایه امیدواری ماست، در حالی که اگر دوگانه‌انگاری درست بود، نیازی به رستاخیز وجود نداشت، زیرا به طور طبیعی ما به حیات خود ادامه می‌دادیم و لازم نبود که کتاب مقدس از طریق رستاخیز، ما را به این زندگی امیدوار کند. به علاوه، مرگ در متون دینی شر دانسته می‌شود، در حالی که اگر دوگانه‌انگاری درست باشد، مرگ صرفاً کنار گذاشتن بدن و زندگی به صورت نامتجسد است و دلیلی برای شر بودن آن وجود ندارد.

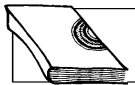
تالیور و گوئز در بخش دوم مقاله، به چهار استدلال بالا پاسخ می‌دهند. پاسخ آنها به استدلال اول این است که دوگانه‌انگاری با فهم درون‌نگرانه ما از «خود بسیط» که برخلاف بدن، مرکب از هیچ چیز نیست، سازگار است. پاسخ به استدلال دوم این است که مادی‌انگاران مسیحی خدا را غیرفیزیکی می‌دانند و با همین مشکل تعامل در مورد رابطه خدا و جهان مادی روبرو هستند. همان‌طور که دشواری حل مسئله تعامل خدا و جهان مادی موجب نمی‌شود که خدا را مادی بدانیم، دشواری مسئله تعامل نفس مجرد و بدن مادی هم موجب نمی‌شود که نفس را مادی بدانیم. پاسخ به استدلال سوم این است که بیشتر فیلسوفان رابطه ضروری میان ذهن و بدن (یا شخص و بدن) را رد می‌کنند، پس بر مبنای چنین دیدگاه کم‌طرفدار و ناپذیرفتنی نمی‌توان مادی‌انگاری مسیحی را استوار کرد. پاسخ به استدلال چهارم این است که هر چند دوگانه‌انگاری مستلزم زندگی نامتجسد پس از مرگ است و آن را امری طبیعی می‌داند، خود تجسد مزایایی دارد که به سبب آنها، خداوند رستاخیز را وعده داده است.

سرانجام، تالیور و گوئز دلیلی مسیحی را به نفع دوگانه‌انگاری اقامه می‌کنند. این دلیل بر

تجسد خدا و حلول او در بدن پسر (مسیح) مبتنی است. طبق این استدلال، آنچه فیزیکی است، ذاتاً فیزیکی است و ممکن نیست که آنچه ذاتاً غیر فیزیکی است، تبدیل به امری فیزیکی شود. از آنجا که خداوند ذاتاً غیر فیزیکی است، چگونه ممکن است در بدن مسیح حلول کند و تبدیل به خدای پسر شود؟ اگر قائل به مادی‌انگاری باشیم، لازم می‌آید چیزی که ذاتاً غیر فیزیکی است، تبدیل به امری فیزیکی شود و این ناممکن است. به این ترتیب، برای تبیین تجسد و حلول، باید قائل به دوگانه‌انگاری شویم و بگوییم که خداوند در روح (نفس مجرد) مسیح حلول می‌کند.

۲. لین بیگر در مقاله «مسیحیان باید دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را رد کنند» معتقد است که دوگانه‌انگاری صرفاً نظریه‌ای است که با آموزه‌های دینی مطابق است. این نظریه از فلسفه یونان وارد اعتقادات مسیحی شده و از قضا بسیاری از آموزه‌های مسیحی معاد و حیات پس از مرگ را تبیین می‌کند. با وجود این، دیدگاه غیر دوگانه‌انگاران‌ای را می‌توان صورت‌بندی کرد که از مشکلات دوگانه‌انگاری مصون است، اما می‌تواند همان آموزه‌های دینی را به خوبی تبیین کند. بیگر دیدگاه «تقوم» را پیشنهاد می‌دهد؛ یعنی این دیدگاه که شخص انسان با منظر اول شخص مشخص می‌شود و این شخص متقوم به بدن مادی است. بدن و شخص (بیگر به جای تعبیر ذهن یا نفس از تعبیر «شخص» استفاده می‌کند) با هم متحدند، اما این همانی ندارند. اتحاد در مواردی که دو چیز به طور امکانی با هم متحدند نیز به کار می‌رود، اما این همانی در مواردی است که اتحاد دو چیز بالضروره باشد. اتحاد شخص و بدن خاصی که مقوم آن است ضروری نیست، بلکه امکانی است. ممکن بود شخص متقوم به بدن دیگری باشد. برای فهم رابطه «تقوم» به مثال مجسمه و سنگ توجه کنید. سنگ مقوم مجسمه است و مجسمه متقوم به سنگ است، اما سنگ و مجسمه با این که با هم متحدند، نوع واحدی نیستند؛ هر یک از آنها نوع علی‌حده‌ای است که آثار علی‌خاص خود را دارد. ممکن است شما سنگ را زیبا ندانید، اما مجسمه را زیبا می‌دانید. ممکن است سنگ هیچ ارزش مادی‌ای نداشته باشد، اما مجسمه ارزش مادی بالایی داشته باشد و مانند اینها. شخص و بدن هم به همین صورت‌اند؛ بعضی از ویژگی‌ها را شخص بالذات دارد و بدن به تبع شخص از آنها برخوردار است (مانند حق مالکیت) و بعضی از ویژگی‌ها را بدن بالذات دارد و شخص به تبع بدن از آنها برخوردار است (مثل ناخن داشتن). آنچه مسئولیت اخلاقی دارد، بدن نیست، بلکه شخص است؛ بدن به تبع شخص است که مسئولیت اخلاقی دارد و پاداش یا مجازات می‌بیند و از آنجا که در معاد باید چیزی وجود داشته باشد که اخلاقاً





مسئول اعمال خود بوده است، شخص گزینه خوبی برای معاد است. شخص ضرورتاً متقوم به بدن ما است و بدون بدن نمی تواند قوام یابد، اما با هیچ بدن خاصی ضرورتاً همراه نیست. هر بدن دیگری که همان منظر اول شخص را داشته باشد، همان شخص است و مشکلاتی از قبیل آکل و مأكول یا تغییر دائمی بدن به وجود نمی آید؛ بنابراین از یک سو، معاد جسمانی با دیدگاه تقوم تضمین می شود (در حالی که با فرض تجرد نفس، روشن نمی شود که چرا معاد باید لزوماً جسمانی باشد) و از سوی دیگر، مشکلات مسئولیت اخلاقی در معاد حل می شود. وانگهی با این دیدگاه از مشکلات فلسفی دو گانه انگاری (مثل مشکل تعامل نفس غیر مادی فاقد مکان و زمان با بدن مادی مکان مند و زمان مند) پرهیز می کنیم. به علاوه، دیدگاه مادی انگارانه بیکر از این حیث که این همانی ذهن و بدن را نمی پذیرد و رابطه آنها را صرفاً اتحاد (امکانی) می داند، دیدگاهی غیر تحویل گراست و از مشکلات مادی انگاری تحویل گرا اجتناب می کند.

۳. زیمرمن در مقاله «مسیحیان باید دو گانه انگاری ذهن و بدن را بپذیرند» از دو گانه انگاری جوهری دفاع می کند و معتقد است که این دیدگاه با آموزه های مسیحی سازگار است. او در این مقاله مفروض می گیرد که اگر دو گانه انگاری فرضیه مقبولی باشد، با معتقدات مسیحی سازگارتر است؛ به همین دلیل در این مقاله، برای اثبات مقبولیت دو گانه انگاری جوهری تلاش می کند. زیمرمن تقریر نوحاسته از دو گانه انگاری جوهری را می پذیرد، نه تقریر دکارتی را و در این مقاله (۱) استدلال می کند که اعتراضات سنتی که به دو گانه انگاری جوهری وارد می شوند، به دو گانه انگاری نوحاسته وارد نیستند و (۲) استدلال می کند که باور به مادی انگاری دست کم همانند باور به دو گانه انگاری دشوار است و وقتی شرایط یکسان است، برای کسی که اعتقادات مسیحی دارد، باور به دو گانه انگاری رجحان می یابد. زیمرمن دو گانه انگاری نوحاسته را به این ترتیب صورت بندی می کند: فقط اندام واره هایی که دارای دستگاه عصبی بسیار پیچیده اند، به طور خود به خودی حالات آگاهانه (نفس) را به وجود می آورند؛ یعنی بقای وجود نفس و ظهور قوا و استعداد های آن شدیداً به مغز وابسته است. این دیدگاه برخلاف فیزیکیسم، ذهن را همان ویژگی های فیزیکی نمی داند و برخلاف دو گانه انگاری دکارتی، ذهن را گسیخته و مستقل از مغز قلمداد نمی کند. زیمرمن معتقد است که دو گانه انگاری نوحاسته به مشکلات سنتی وارد بر دو گانه انگاری دکارتی مبتلا نیست؛ برای مثال، مشکل تعامل نفس و بدن این است که اگر نفس و بدن تا این اندازه متفاوت اند، چگونه ممکن است با هم تعامل داشته باشند؟ این مشکل به

دو مشکل تحلیل می‌شود: (۱) تفاوت میان ویژگی‌های نفس و ویژگی‌های ماده؛ چگونه این امور متفاوت ممکن است با هم روابط قانونی داشته باشند؟ این مشکل برای خداپاوران خللی در دوگانه‌انگاری ایجاد نمی‌کند، زیرا آنان از قبل پیش‌بینی می‌کردند که علم فیزیک نتواند همه روابط علی بنیادین را پوشش دهد و باید کیفیات پدیداری را هم لحاظ کند. کیفیات پدیداری ویژگی‌های بنیادینی هستند که تحویل آنها به فیزیک یا کارکردهای فیزیکی ممکن نیست. (۲) چگونه نفس من فقط با بدن من جفت می‌شود، در حالی که ممکن است نفوس و بدن‌های کاملاً مشابهی وجود داشته باشند؟ فقط اگر نفس امری مجرد و غیرمکانی دانسته شود، این مشکل مطرح می‌شود، اما دوگانه‌انگاری نوحاسته در معرض این اشکال نیست، زیرا می‌پذیرد که نفوس در مکان قرار دارند. مشکل دوم مشکل این‌همانی شخصی است: از آن‌جا که نمی‌توان رد نفوس را در زمان و مکان گرفت، از کجا معلوم که نفوس پیوسته در حال تغییر نباشند؛ یعنی نفوس در شخص همیشه در حال آمد و شدند و خاطرات را به یک‌دیگر منتقل می‌کنند و به همین جهت شکایت در این که آیا از یک لحظه تا لحظه بعد با شخص واحدی سروکار داریم، معقول می‌شود، در حالی که چنین شکایتی معقول نیست. پاسخ زیمرمن این است که همین شکایت در مورد بدن هم ممکن است. از کجا معلوم که بدن‌های ما پیوسته در حال تغییر نباشند و بلافاصله جایگزین یک‌دیگر نشوند؟ اگر قرار باشد که در مورد شکایت درباره این‌همانی بدن‌ها سخت‌گیری نکنیم، نباید در مورد شکایت درباره نفوس هم سخت گرفت.

زیمرمن درباره معاد نفوس نوحاسته معتقد است که اگر نفوس نوحاسته کاملاً به دستگاه عصبی وابسته‌اند، جز به طور معجزه‌آسا نمی‌توانند منتظر هیچ نوعی از حیات اخروی باشند. اگر قرار باشد در معاد هم بدن‌های مشابهی خلق شوند که این نفوس به آنها وابسته باشند، خاطرات آنها خاطرات واقعی نخواهند بود و صرفاً به نظر می‌رسد که خاطره‌اند، زیرا مسیر علی آنها منحرف است (یعنی تغییر کرده است).

زیمرمن در بخش دوم مقاله‌اش علیه مادی‌انگاری استدلال می‌کند. او مادی‌انگاری استاندارد را به این صورت معرفی می‌کند: شخص انسان شیئی مادی است که (۱) اجزای بدنی از جمله اجزای آن است و آگاهی به آن وابسته است و (۲) حدود کمایش طبیعی دارد. اشکال زیمرمن به این صورت است که مادی‌انگاران یا باید مادی‌انگار غیراستاندارد باشند یا به دیدگاه‌هایی معتقد باشند که همانند دوگانه‌انگاری محل تردیدند و رجحانی بر آن ندارند. اشکال زیمرمن به





مادی‌انگاری استاندارد این است که همهٔ گزینه‌هایی که این دیدگاه عرضه می‌کند هویات متوالیه‌اند و چون هویات متوالیه دچار اشکال است، مادی‌انگاری استاندارد ناپذیرفتنی است. اشکال علیه هویات متوالیه این است که (۱) اگر من شخصی باشم که اجزائی (مانند مغز یا بدن) را به دست می‌آورم یا از دست می‌دهم، هر زمان که دچار تغییر اجزا می‌شوم، چیز دیگری وجود دارد که من است؛ یعنی توده‌ای از ماده که از من متمایز است، اما همهٔ همان خصوصیات ذاتی من را دارد (اندازه، شکل، احساس اندوه ...) (۲) اما این کاذب است که در جایی که هستم، چیز دیگری با همهٔ همان خصوصیات من وجود داشته باشد. فقط چیز واحدی وجود دارد که احساس اندوه می‌کند. مادی‌انگاری فقط در صورتی پذیرفتنی‌تر از دوگانه‌انگاری است که یکی از این دو مقدمه کاذب باشد. کذب مقدمهٔ (۲) تنها در صورت باور به چهاربعدی‌گرایی (این که اشیاء دارای اجزای زمانی‌اند) ممکن است و کذب مقدمهٔ (۱) تنها در صورت باور به تطابق‌گرایی و نظریات دومقولی ممکن است و زیمرمن علیه هر دو دسته از این نظریات استدلال می‌کند.

۴. لین بیکر و دین زیمرمن در پاسخ‌هایی که به یک‌دیگر می‌دهند، به نقد دیدگاه‌های یک‌دیگر می‌پردازند. زیمرمن دیدگاه تقوم‌گرایی بیکر را دیدگاهی تطابق‌گرا می‌داند و در مورد آن تردیدهایی را مطرح می‌کند. بیکر به این تردیدها پاسخ می‌دهد و در دیدگاه دوگانه‌انگاری نوحاستهٔ زیمرمن اشکال می‌کند.

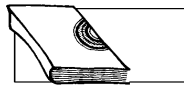
۵. نسی مرفی در نخستین فصل از کتابش بدن‌ها و نفس‌ها یا بدن‌های روحانی با عنوان «آیا مسیحیان به نفس نیاز دارند؟» به رویکردهای الهیاتی دربارهٔ ماهیت انسان می‌پردازد. مرفی از دیدگاه مادی‌انگارانهٔ تمام‌عیار (فیزیکالیسم) دفاع می‌کند و آن را با مسیحیت کاملاً سازگار می‌داند. او معتقد است که ترجمه‌های نادرست و نادقیق اولیه از کتاب مقدس موجب شدند که برخی از اندیشه‌های دوگانه‌انگارانهٔ یونانی وارد مسیحیت شوند؛ برای مثال، ترجمهٔ واژهٔ «نَفْس» عبری به «پسوخته» یونانی موجب این تصور شد که کتاب مقدس از نفس مجرد (که فیلسوفان یونان باستان به آن قائل بودند) سخن می‌گوید. در بیشتر این موارد، باید «نفس» را به «خود» یا «شخص» ترجمه کرد. به نظر مرفی، اگر به فیزیکالیسم قائل باشیم، کل الهیات مسیحی و دین مسیحیت را به گونهٔ دیگری خواهیم فهمید. او این تلقی را در آموزه‌هایی همچون خدا، تثلیث، رستگاری و معنویت منطبق می‌کند.

۶. پیتر ون اینواگن در مقاله «وجودشناسی مادی انگارانه از شخص انسانی» هرچند خداوند را مجرد می‌داند، دیدگاهی مادی انگارانه را درباره انسان ارائه می‌دهد و آن را با مسیحیت سازگار می‌داند. او در این مقاله به برخی از خلط‌های سایر مادی انگاران اشاره می‌کند.

۷. الوین پلنتینگا در مقاله «مادی انگاری و باور مسیحی» نه تنها مادی انگاری را با مسیحیت ناسازگار می‌داند، بلکه آن را کاذب هم می‌داند، اما خاطر نشان می‌کند که تعداد زیادی از فیلسوفان و دانشمندان مسیحی، مادی انگارند. او در این مقاله ابتدا استدلال‌های ادعایی به نفع مادی انگاری را ذکر می‌کند، سپس ارتباط خدا باوری مسیحی با این مسئله بیان می‌کند و در پایان، درباره نحوه تبیین مادی انگاران درباره این که چگونه یک ساختار یا رویداد مادی می‌تواند باور باشد، سخن می‌گوید. به نظر او، کتاب مقدس و به ویژه عهد جدید، مطالب بسیاری را در بر دارد که کذب مادی انگاری را نشان می‌دهند. پلنتینگا معتقد است که خدا باوری مسیحی دست کم به ما امکان وجود موجودات اندیشنده غیر مادی را نشان می‌دهد. خود خدا یک موجود اندیشنده غیر مادی است؛ بنابراین بر این اساس که بهترین دلیل امکان چیزی وقوع آن است، نتیجه می‌شود که موجودات اندیشنده غیر مادی ممکن هستند. به علاوه، خدا باوری مسیحی قویاً اشاره می‌کند که موجودات اندیشنده غیر مادی مخلوق نیز وجود دارند؛ برای مثال، فرشتگان و نیز شیطان و لشکریانش. همچنین پلنتینگا معتقد است که برخی از آموزه‌های اساسی مسیحیت (برای نمونه، تجسد و معاد مردگان) با دو گانه انگاری بهتر سازگارند تا با مادی انگاری.

۸. چارلز تالیور در «فلسفه ذهن و مسیحیان» از دو گانه انگاری دفاع می‌کند و آن را با آموزه‌های مسیحی سازگار می‌داند. او فهرستی از آموزه‌های مسیحی را ذکر می‌کند که به نظر او، به بحث دو گانه انگاری و مادی انگاری مربوط اند؛ صفات الهی (قدرت مطلقه، علم مطلق، خیر مطلق، فاعلیت بالقصد، مهربانی، ایجاد و ابقای عالم، و جوب وجود، حضور مطلق، عدم جسمانیت، یکی از ثلاث بودن، شخص دوم از الوهیت قدسی بودن)، صفات انسانی (به صورت خدا بودن، احساس و اندیشه داشتن، بدن داشتن، مسئولیت در برابر عمل، تجربه‌ای از خدا داشتن)، جهان (خیر بودن خلق جهان)، مرگ (مرگ نابودی حیات نیست)، مسیح (این که به صلیب کشیده شد، مرد و دفن شد، سپس زنده شد و به سوی آسمان عروج کرد)، آخرت (معاد، بهشت و جهنم) و جن و ملک (که موجودات غیر جسمانی اند). تالیور در این مقاله، دلایلی را برای مقبولیت دو گانه انگاری بر اساس آموزه‌های مسیحی ارائه می‌دهد.





بخش دوم: دیدگاه‌های مربوط به معاد

۹. جف گرین در مقاله «معاد» دیدگاه‌های مابعدالطبیعی مختلفی را که مدعی تبیین معاد مسیحی‌اند را معرفی می‌کند. او ابتدا در این مقاله آموزه مسیحی معاد را بیان می‌کند و به برخی از اعتراضاتی که به این آموزه وارد شده‌اند، پاسخ می‌دهد. در ادامه، به معرفی تبیین‌های مادی‌انگاران از معاد می‌پردازد؛ مدل مشابه‌های ون اینواگن، دیدگاه تقوم لین بیکر، مدل بالابر در حال سقوط و ضدمعیارگرایی و پس از آن، تبیین دوگانه‌انگاران آگوستین و آکوئیناس را از معاد معرفی می‌کند و در پایان، به بحث برزخ نیز می‌پردازد.

۱۰. جان کوپر در مقاله «این‌همانی اشخاص اعاده‌شده: نقص مهلک انسان‌شناسی یگانه‌انگار» دوگانه‌انگاری را برای تبیین آموزه مسیحی معاد مناسب‌تر می‌داند. او برای اثبات این مدعا، بر آموزه برزخ و این‌همانی شخصی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که یگانه‌انگاری یا نظریه این‌همانی توانایی تبیین این دو مسئله را ندارد و فقط دوگانه‌انگاری می‌تواند این مسئله را تبیین کند.

۱۱. لین بیکر در مقاله «مرگ و حیات پس از مرگ» تبیین تقوم‌گرایانه خود را از معاد و برزخ ارائه می‌دهد. او در مقاله نخست به مشکل این‌همانی شخصی و راه‌حل‌های مختلفی که برای آن پیشنهاد شده است، می‌پردازد. بیکر معتقد است که دو عنصر دیدگاه تقوم - تجسد ذاتی شخص انسان و منظر اول‌شخص - به تبیین آموزه مسیحی معاد کمک می‌کنند. او معتقد است که دیدگاه تقوم سه جنبه از آموزه معاد را بهتر از سایر نظریات تبیین می‌کند: تجسد یا جسمانیت معاد، این‌همانی شخص دنیوی و شخص اخروی و معجزه بودن معاد.

۱۲. لین بیکر در مقاله «اشخاص مادی و آموزه معاد» اولاً در صدد نشان دادن این است که حیوان‌انگاری تنها جایگزین مادی‌انگاران برای مجردانگاری نیست و این که دیدگاه تقوم درباره اشخاص انسان کاملاً مادی‌انگاران است. ثانیاً، دیدگاه تقوم درباره اشخاص انسان را با آموزه معاد سازگار می‌داند و ثالثاً، معتقد است که دیدگاه تقوم درباره اشخاص انسان بر رقیب اصلی اش - مجردانگاری و حیوان‌انگاری - ترجیح دارد. به این ترتیب، در مورد آموزه معاد، یک مسیحی لازم نیست میان مجردانگاری و حیوان‌انگاری انتخاب کند، بلکه دیدگاه تقوم هم در دسترس است.

۱۳. الینور استامپ در مقاله «معاد، باز ترکیب و تقوم دوباره: آکوئیناس درباره نفس» به

دیدگاه آکوئیناس و تفاوت آن با دیدگاه افلاطونی - دکارتی می‌پردازد. دیدگاه آکوئیناس نفس و بدن را متحد می‌داند و بر خلاف افلاطون و دکارت، انسان را فقط با نفس یکی نمی‌داند. آکوئیناس نفس را صورت بدن و انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند. استامپ در این مقاله می‌کوشد تصویر روشنی از دیدگاه آکوئیناس عرضه کند و نشان دهد که مشکل این همانی شخص دنیوی و اخروی که به مادی‌انگاری وارد است، به آکوئیناس وارد نیست، هرچند او انسان را با ترکیبی از نفس و بدن یکی می‌داند. به نظر او، جمع آکوئیناس میان ماده و صورت ارسطویی و الاهیات مسیحی تبیینی از معاد را به‌دست می‌دهد که کمتر از سایر تبیین‌ها دچار مشکل است.

۱۴. جیمز تیلر در مقاله « فیزیکالیسم، دوگانه‌انگاری، مرگ و معاد » استدلالی از ترنتون مریکس را به‌نفع مادی‌انگاری بیان می‌کند. براساس این استدلال، فیزیکالیسم بهتر از دوگانه‌انگاری می‌تواند بدی مرگ و خوبی معاد را که از آموزه‌های کتاب مقدس است، تبیین کند و به همین جهت، بر آن ترجیح دارد، اما تیلر در این استدلال تردید می‌کند و اشکالاتی را به آن وارد می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب به همت پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی و از سوی نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به‌زودی و در آستانه همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن، چاپ و منتشر خواهد شد.



Human-World Relation; Demands and Obstacles in Heidegger's View

Ebrahim Alipoor

Alipoor969@yahoo.com

Abstract

Heidegger –as one of the deepest contemporary thinkers- has made a new plan in philosophical anthropology. He maintains the closeness between the human and the world, and traces all the humans problems since the Platonic period to the present time back to the human-world detachment. If the human-world relation takes the desired form, the humans will actualize all his essential capacities, the thought furnishes, and the language will take the direction of expressing the truth. On this view, the human is not taken to be the master of the universe; rather he is the shepherd of the world. Thus the human does not consider the earth to be a manipulation source, but as a house of transcendence and development. Heidegger takes thought and language as two significant factors of the human approach to the world. In his view, the folk superficial understanding, radical instrumentalism, and the common metaphysics in the philosophical thought are the main obstacles to this approach. He maintains that the nature of the human is confined in subjectivity and the rational animal. Limited to his own self and is detached from the world, the human being is immersed in thoughtlessness and ignorance, and this is the source of all calamities, since the human detached from the world is like a rootless tree which is not expected to bear a fruit. Thus human beings try to dominate one another and the nature to their own satisfaction, and never think of the consequences of their own actions.

Keywords

Human-World Relation, Heidegger, bing.



Principles of Moral Phenomenology

Maryam Khodadadi

mkhodadadi8@gmail.com

Abstract

Moral phenomenology is the only discipline that can study the experiential or qualitative aspects of the realm of values and is not, like moral psychology, limited to the functional aspects of the values. Phenomenology or phenomenal experience has different meanings and what we have in mind here is the undergoing of a mental state from the first-person perspective, but there is controversy among philosophers as to what mental states can be phenomenally experienced; some require the phenomenal character and some do not; some of those who require the phenomenal character restrict it to the perceptual experiences and some generalize it to the non-perceptual too. In this paper, I will deal with the possibility of moral phenomenology on the basis of these views, and then deal with the problem of commonality and distinction. Finally two objections to the possibility of moral phenomenology will be examined.

Keywords

Phenomenology, Morality, Phenomenal Character, Perception, Distinction, Value, Fact.

8



مجله

Abstract

قم، میدان شهیدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir



Personal Identity; A Look at Common Approaches

Hossein Sheykhrezaee

sh_rezaee@yahoo.com

Abstract

Personal identity, its nature and the persistence conditions of our personality are among old questions both in metaphysics and the philosophy of mind. There are two main questions here. Firstly, what does constitute my personal identity and make me different from others? Secondly, under which conditions I am allowed to call my-present-day-I the same person as my-yesterday-I? Any answer that we give to such questions has important and significant consequences for other fields of philosophy like the philosophy of law and the philosophy of religion. Issues like punishment in the philosophy of law and resurrection in the philosophy of religion are directly related to the topic of personal identity. In this paper, we will consider some common and standard answers which have been given to the question of personal identity. First, we will discuss the relationship between personal identity and body. Secondly, we will critically discuss those accounts of personal identity which define it in terms of brain-continuity (or continuity of any other part of our body). After that, we will consider psychological properties and characteristics, especially memory, and their bearing with personal identity. It will be shown that reducing personal identity to psychological features will face us with difficulties not easier than the original problem of personal identity.

Keywords

Philosophy of Mind, Personal Identity



Externalism and the Argument from Gradual Replacement

Mahmoud Morvarid

morvarid@ipm.ir

Abstract

According to content externalism, the contents of at least some of the intentional states do not supervene upon the internal properties; that is, it is possible to have two duplicate subjects with regard to their internal properties, the contents of whose intentional states are different. So far various arguments have been raised in favor of externalism which have given rise to different versions of this view, including the natural-kind externalism, individual externalism, and social externalism. One of the most important problems regarding externalism is the question of its consistency with the idea of the subject's privileged access to the contents of his own intentional states. The gradual replacement is one of the arguments for the inconsistency between the two ideas. In this paper, I will introduce and examine some of the most significant responses to this argument, and finally I shall propose my own response.

Keywords

Content Externalism, Natural-Kind Externalism, Individual Externalism, Social Externalism, Privileged Access, Argument from Gradual Replacement

6



موروارید

Abstract

Mental Causation

Mahdi Zakeri

zaker@ut.ac.ir

Abstract

The problem of mental causation was one of the most important problems in philosophy of mind at least from the time of Descartes. Since Cartesian philosophers found the causal interaction of the soul and the body problematic, they explained away the direct relation between the soul and the body in different ways. However, the problem was not resolved in contemporary philosophy of mind when the idea of a Cartesian immaterial soul was abandoned. If we count the mind-body problem as the most basic problem in the contemporary philosophy of mind, the problem of mental causation would be one of its main forms. With Cartesian dualism, the problem would be that of the causal interaction between the two different substances of the body and the soul, and with physicalism, the problem would be how the mind can exert its causal forces in a wholly physical world. Philosophers proposed different solutions to the problem on the basis of their views of causation and the nature of mind, some of which will be dealt with in this paper.

Keywords

Mental Causation, Dualism, Interactionism, Physicalism, Causal Exclusion, Externalism, Physical Closure.



The Causal Version of Emergentism Concerning the Property of Qualitative Consciousness

Yasser Khoshnevis

Yasserkhoshnevis@yahoo.com

Abstract

In the first section of this paper, the property of qualitative consciousness is briefly discussed. In the second section, the thesis of ontological emergentism concerning properties is considered and its conceptual characteristics are studied. Systemacity, novelty, having novel causal powers, functional irreducibility, and dependency upon the basal level are distinguished as characteristics of emergent properties. In the third section, the causal version of emergentism is introduced and some of its criticisms are briefly discussed. Since it seems that the causal version can account for the dependency of emergent properties upon the basal level as well as their causal efficacy in a proper way, and since the property of qualitative consciousness possesses the conceptual characteristics of emergent properties, this property is regarded as emergent in the conclusion.

Keywords

Emergentism, Qualitative Consciousness.

4



چاپ

Abstract

Arguments For and Against Representationalism

Yasser Pouresmail

Pouresmail@gmail.com

Abstract

Among arguments for representationalism about the phenomenal character of an experience are argument from seeming and argument from the representational features that exist in phenomenal properties; features such as the truth and accuracy conditions of phenomenal experiences and their intensional context. Representationalism consists of two claims: one that no phenomenal change is possible without a change in the representational content, and the other that no change in the representational content is possible without a phenomenal change. Each of the two claims is subject to counterexamples; cases in which there is a phenomenal change without a representational change or a representational change without a phenomenal change. In this paper, the two arguments for representationalism and its counterexamples will be examined.

Keywords

representationalism, seeming, truth and accuracy, intensional context, racism, sexism, ageism, bodily sensations



Table of content

Article

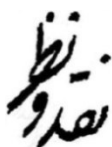


- 2 Arguments for and against Representationalism
Yasser Pouresmail
- 23 The Causal Version of Emergentism Concerning the
Qualitative Conscious Property
Yasser Khoshnevis
- 55 Mental Causation
Mahdi Zakeri
- 89 Externalism and the Gradual Replacement Argument
Mahmoud Morvarid
- 134 Persona Identity; A Look at Some Common Approaches
Hossein Sheykhrezaee
- 153 Principles of Moral Phenomenology
Maryam Khodadadi
- 177 The Human-World Relation; Demands and Obstacles in
Heidegger's View
Ebrahim Alipoor

Book Reviews



- 202 *Christianity and the Mind-Body Problem (Collection of Papers)*
Yasser Pouresmail



Naqd va Nazar
A Journal of Philosophy & Theology

Vol. 15, No. 2, Summer 2010

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Ali reza Alebouyeh

Managing Editor: S. Mohammad Hoseini

The Editorial Board:

Dr. Gholamrerza Aavani

Full Professor of Shahid Beheshti University

Dr. Reza Akbari

Associate Professor of Imam Sadiq (A.S) University

Hojjat-Al-Islam Dr. Reza Berenjkar

Associate Professor of Tehran University (Pardis of Qom)

Dr. Mohsen Javadi

Associate Professor of Qom University

Hojjat-Al-Islam Muhammad Taqi Subhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Hojjat-Al-Islam Dr. Muhammad Ali Mubini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Hojjat-Al-Islam Dr. Sayyid Mahmud Musawi

Assistant Professor of Baqir al-Ulum (A.S) University

Dr. Mansoor Nasiri

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Tel.:+ 98 251 7742165

Fax: +98 251 7743177

E-mail: naqd@isca.ac.ir

