

معانی چهارگانه آگاهی

مهدی غیاثوند*

چکیده

ماهیت ذهن، حالات ذهنی و نسبت این حالات با بدن و حالات بدنی از قدیمی‌ترین و در عین حال دشوارترین مسائل فلسفی‌اند که همواره در کانون پژوهش‌های فلسفی در باب ذهن - یا نفس - جای داشته‌اند و دستگاه‌های فلسفی هرکدام با توجه به مبنای جهان‌شناختی خود در مورد آن به اظهار نظر پرداخته‌اند. در عصر حاضر و در فلسفه ذهن معاصر، این مسائل عرصه رفت و آمد انواع دیدگاه‌های فیزیکی‌انگار یا دیدگاه‌هایی که به نوعی رویکردی مادی‌انگارانه دارند، بوده‌اند.

این مقاله در پی آن است که پس از اشاره‌ای بسیار اجمالی به معنای اصطلاح «فیزیکی‌انگاری»، توجه خود را به مشکلاتی که این دیدگاه با آن درگیر

* دانشجوی دکتری فلسفه و پژوهشگر گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

است، معطوف کند. «حالات آگاهانه» ذهن ما و به بیان دقیق‌تر، نوعی از آگاهی با عنوان «آگاهی پدیداری»، نقشی کانونی در اعتراضات مطرح شده علیه فیزیکی‌انگاری دارند. این نوشتار ضمن واکاوی معانی گوناگون آگاهی، بر آگاهی در معنای پدیداری آن و اهم مشکلات ناشی از آن، که درصدد انکار و نفی مادی‌انگاری یا فیزیکی‌انگاری‌اند، متمرکز خواهد بود و هدف اصلی آن، واکاوی و نقد و بررسی و تا حدودی دفاع و پیش از آن به‌دست‌دادن شرحی روشن از سه استدلال کلاسیک و مهم علیه فیزیکی‌انگاری است. در این مسیر تأکید بر این خواهد بود که این سه استدلال به‌رغم قابل دفاع بودن، صرفاً ناظر به سطح ویژگی‌ها می‌باشند.

واژگان کلیدی: فیزیکی‌انگاری، آگاهی پدیداری، آگاهی نظارتی، آگاهی دسترسی، خودآگاهی، تصویرپذیری، استدلال معرفت، شکاف تبیینی.

مقدمه

امروزه در غالب متون فلسفی در حوزه فلسفه ذهن، از اصطلاح «فیزیکی‌انگاری» (Physicalism) برای اشاره به مفهوم دیرپا و آشنای «مادی‌انگاری» (Materialism) استفاده می‌شود. به بیان بسیار ساده، فیزیکی‌انگاری عبارت است از این ایده که همه چیزهای موجود در عالم یا به خودی خود فیزیکی‌اند یا قابل تحویل به امور فیزیکی؛ بنابراین، فیزیکی‌انگاری پیش از آنکه در باب مسئله رابطه نفس یا ذهن و بدن بخواند مطرح باشد، ادعایی است مابعدالطبیعی درباره ماهیت تمام پدیده‌های عالم و درباره خود عالم. بخش نخست مقاله حاضر نگاهی خواهد داشت مختصر بر معنای فیزیکی‌انگاری.

رابطه میان فیزیکی‌انگاری و مسئله رابطه ذهن - بدن، رابطه‌ای است که می‌توان از دو سو به آن نگریست. از یکسو می‌توان - چنان‌که اشاره شد - فیزیکی‌انگاری یا مادی‌انگاری را به‌عنوان ایده‌ای مابعدالطبیعی درباره ماهیت جهان و پدیده‌های آن مبنای بحث قرار داد و مسئله وجود ذهن، حالات و ویژگی‌های ذهنی را به‌عنوان پدیده‌هایی درون - جهانی مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر، می‌توان مسئله رابطه ذهن و بدن را یکی از کهن‌ترین و

مشکل‌ترین مسائل فلسفی مبنای کار خود قرارداد و فیزیکی‌انگاری را به‌عنوان نمونه‌ای از انواع گوناگون راه‌حل‌های پیشنهادی در این‌باره مورد بررسی قرار داد. مقاله حاضر این رویکرد دوم را مدنظر خود قرار داده است.

در این رویکرد، فیزیکی‌انگاری در مقام رهیافتی به مسئله تعیین ماهیت نفس یا ذهن، با مشکلاتی نیز مواجه بوده و هست. یکی از اصلی‌ترین موضوعات چالش‌برانگیز برای این دیدگاه، موضوع «آگاهی» (Consciousness) است. در حقیقت حالات آگاهانه نفس یا ذهن، در مقایسه با سایر مشخصه‌های نفس یا ذهن انسانی، جزو مشکل‌سازترین بخش‌های عالم برای انواع دیدگاه‌های فیزیکی‌انگار بوده‌اند. بخش‌های بعدی این مقاله به تبیین معانی گوناگون آگاهی، مشخص کردن آن معنای خاصی از آگاهی که چالش‌برانگیزتر بوده و در نهایت اشاره به سه استدلال کلاسیک در نفی فیزیکی‌انگاری که به این معنای خاص ناظر است، خواهد پرداخت.

۱. فیزیکی‌انگاری

چنان‌که در مقدمه نیز اشاره شد، فیزیکی‌انگاری به‌عنوان رهیافتی مابعدالطبیعی به جهان، صرفاً محدود به بحث رابطه ذهن و بدن نمی‌شود؛ ایده‌ای است برای تبیین تمامی پدیده‌ها؛ اما ما بحث خود را تنها بر این مسئله خاص متمرکز می‌کنیم. دلیل این انتخاب هم آن است که ذهن، به دلیل ماهیت و ویژگی‌های خاصش - نظیر اینکه برای ما بی‌واسطه حاضر است و محتوای این ذهن کاملاً وابسته به «منظر اول شخص» است و از این قبیل - همواره برای هر نوع تقریری از مادی‌انگاری یا فیزیکی‌انگاری مشکل‌ساز بوده است. گذشته از دوگانه‌انگاری، همه دیدگاه‌های مطرح در فلسفه ذهن معاصر را می‌توان فیزیکی‌انگارانه یا به‌نحوی مرتبط با آن دانست. رفتارگرایی (Behaviorism) در برخی تقریراتش، نظریه این‌همانی (Identity Theory) در همه تقریراتش، کارکردگرایی (Functionalism) در صورت به‌کارگیری توأمان آن با نظریه این‌همانی و مادی‌انگاری حذف‌گرا (Eliminative Materialism) همگی رویکردی فیزیکی‌انگارانه به بحث رابطه ذهن و بدن دارند.^۱ اما خود فیزیکی‌انگاری دقیقاً به چه معنا است؟

۱۴۹

ذهن

معنا چهارگانه آگاهی

در یک تعریف استاندارد که مورد وفاق همه - اعم از فیزیکی‌انگار و غیر فیزیکی‌انگار - باشد و به‌طور شهودی می‌توان فیزیکی‌انگاری را ایده‌ای دانست که بر مبنای آن، همه چیزهای موجود در جهان ما فیزیکی‌اند و «هیچ چیزی مافوق و علاوه بر امور فیزیکی وجود ندارد» (Dowell, 2006, p.1). به‌طور کلی، فیزیکی‌انگاری را می‌توان در راستای «مادی‌انگاری» در نظر آورد و حتی اگر در طول تاریخ فلسفه به عقب و به روزهای آغازین و اولیه شکل‌گیری فلسفه بازگشتی داشته‌باشیم، می‌توانیم تقریرات اولیه آن را در یونان باستان مشاهده کنیم.

تالس جهان را یکسره برساخته از آب می‌دانست. هراکلیتوس عنصر بنیادین تشکیل‌دهنده عالم و ماده‌المواد جهان ما را «آتش» می‌دانست و آناکسیمنس هم برای «هوا» چنین شأنی قائل بود و ... همه این متفکران، جهان و هرچه را در آن هست، به‌مثابه یک وحدت مادی در نظر می‌گرفته‌اند.^۲ هم‌چنین - و البته این‌بار با اطمینان بیشتری - فیزیکی‌انگاری را می‌توان نواده همان ایده مادی‌انگاری مشهور در تاریخ فلسفه از افلاطون به بعد دانست؛ مادی‌انگاری‌ای که در آرای کسانی چون هابز و لامتری خود را نشان می‌دهد.* اما دلیل اینکه در فلسفه معاصر به جای واژه «مادی» از واژه «فیزیکی» برای اشاره به این تلقی از جهان و پدیده‌های موجود در آن استفاده می‌شود، چیست؟ یکی از دلایل این جابجایی،* عبارت است از اینکه برخی از مفاهیم و موجوداتی که شهوداً مادی به نظر می‌رسند - مانند میدان‌های الکترومغناطیسی و نیروی گرانش - در عین حالی که مادی به نظر می‌رسند، در تعریف سنتی از ماده با خصایصی نظیر نفوذناپذیری، اشغال فضا، دارابودن حجم و شکل و از این قبیل نمی‌گنجد. بنابراین، به‌کار بردن واژه فیزیکی منظور حامیان دیدگاه فیزیکی‌انگاری را به‌طور دقیق‌تری مشخص خواهد کرد و جلوی برخی

* برای بحث‌های بیشتر و البته ابتدایی در این باب به کتاب ساده اما بسیار مفید مسلین با عنوان درآمدی به فلسفه ذهن، ص ۱۱۹-۱۲۳ رجوع کنید.

** البته این فقط یکی از دلایل است. برای اطلاع بیشتر و دقیق‌تر از معنای فیزیکی خطاب کردن یک امر و سایر دلایل چرخش مفهوم مادی به مفهوم فیزیکی نگاه ر.ک:

Stoljar, D., Two conceptions of the physical, p.311-328, 2002 .

۲. آگاهی و معانی چهارگانه آن

آگاهی و مشکلاتی که این مسئله برای فیزیکی‌انگاری به وجود می‌آورد، دلیل اهمیت این مسئله برای حامیان فیزیکی‌انگاری و عطف توجه روزافزون آنها به مطالب درباره آگاهی است؛ چراکه یکی از بهترین موارد برای نشان‌دادن کذب فیزیکی‌انگاری، مسئله نفس یا ذهن و حالات آن است. به گفته نیگل: «آگاهی، آن چیزی است که مسئله ذهن - بدن را به یک مسئله رام‌نشدنی تبدیل کرده است» (Nagel, 1974, p.219). اما آگاهی چیست؟ به گفته بلکومور «شاید این پرسش ساده به نظر برسد، اما این طور نیست. آگاهی هم بدیهی‌ترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم و هم دشوارترین» (بلکومور، ۱۳۸۷، ص ۱). بنابراین، بهتر است به طرزی مصداقی‌تر به معرفی آن پردازیم؛ اما این صحبت را نباید به این معنا در نظر گرفت که هیچ تعریفی ولو به اشاره یا تعریفی توأم با دور از آگاهی، در دست نیست. یکی از مشهورترین این تعریف‌ها از سرل است. بنا به تعریف سرل که از طریق اشاره صورت می‌پذیرد و نه به‌طور مثال از طریق یک تحلیل مفهومی «حالات آگاهانه، آن حالات احساس، ادراک (Sentience) و اطلاعی (Awareness) هستند که از صبح وقتی شما از یک خواب «بی‌رویا» (Dreamless) بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و تا انتهای روز که شما به خواب می‌روید و یا به شکل دیگری «ناآگاه» می‌شوید، ادامه پیدا می‌کنند» (Searle, 2007, p.326).

اما این تعریف در عین روشنی، بسیار کلی است. در واقع - چنان‌که برخی اشاره کرده‌اند - «چنین اشاره‌ای بسیار مغشوش و کلی است؛ چراکه به چیزهای بسیاری اشاره می‌کند، تعداد زیادی آگاهی‌های متفاوت» (Block, 1995, p.206). اما این آگاهی‌های گوناگون کدامند؟ یکی از بهترین تقسیم‌بندی‌ها از انواع آگاهی در مقاله کلاسیک «ند بلاک» با عنوان

* اساساً اصرار نگارنده بر به‌کارگیری همزمان دو واژه فیزیکی و مادی در کنار هم و در ترکیب‌های «مادی‌انگاری» و «فیزیکی‌انگاری» تا بدین جای مقاله هم به دلیل همین ملاحظات بوده است.

«دربارهٔ یک پریشانی دربارهٔ کارکردی از آگاهی» (On Confusion about a Function of Consciousness) معرفی شده است. او در بخشی از این مقاله بین چهار معنای آگاهی تمایز می‌گذارد و تأکید می‌کند که خلط این چهار معنا مشکلات زیاد و پریشانی‌هایی را در بحث از آگاهی به وجود خواهد آورد و در این باره می‌نویسد:

مفهوم آگاهی یک مفهوم پیوندی (Hybrid) یا به عبارت بهتر، یک مفهوم «چندرگه» (Mongrel) است: واژهٔ «آگاهی» به‌طور ضمنی بر تعدادی مفهوم متفاوت دلالت می‌کند و تعدادی پدیدار متفاوت را مشخص می‌کند ... نمونه‌های مشابه بسیاری در این زمینه در تاریخ علم وجود دارند. /رسطو از «شتاب» برخی اوقات «شتاب متوسط» و برخی اوقات دیگر «شتاب لحظه‌ای» را مراد می‌کرده است؛ بدون اینکه توجه کند که این تمایز چه مشکلاتی را پدید می‌آورد ... نمونه‌های بسیاری از این دست وجود دارد، اما شباهتی میان آنها وجود دارد که همگی در این شباهت با آگاهی شریکند. این شباهت عبارت است از اینکه: با مفاهیم گوناگون بسیاری به‌مثابهٔ یک مفهوم واحد برخورد شده است. من بر آن‌ام که نزد همهٔ ما زمینهٔ مساعدی برای چنین خلطی در باب «آگاهی» وجود دارد (Ibid).

پس برای جلوگیری از اختلاط بحث‌های احتمالی بهتر آن است که آگاهی را از طریق معانی یا انواع آن و در پی آن آگاهی پدیداری (Phenomenal Consciousness) -که نقشی کانونی در اعتراضات علیه فیزیکی‌انگاری دارد- را در نسبت آن با سایر اقسام آگاهی معرفی کنیم؛ چراکه مقصود اصلی ما از ورود به بحث آگاهی و انواع آن، روشن کردن معنای آگاهی پدیداری است.

۱-۲. آگاهی پدیداری

به‌طور کلی آگاهی پدیداری را می‌توان آن جنبه‌ای از ذهن دانست که «شامل چگونگی چیزها برای یک سوژه می‌شوند. اطلاع یا تجربهٔ سوژکتیو» (Rakova, 2006, p.36). چنان‌که دیده می‌شود، تعریف ذکر شده نیز که از یک دایرهٔ المعارف فلسفی نقل شد، یک تعریف تحویلی یا مفهومی نیست. بنابراین، در این بخش ما هم به دنبال ارائهٔ چنین تعریفی نخواهیم بود؛ اما همین تعاریف اشاری نیز می‌توانند دقیق‌تر شوند. یک تعریف نمونه از این

تعریف‌های دقیق‌تر از آگاهی پدیداری را بلاک این‌گونه ارائه می‌دهد:

آگاهی پدیداری تجربه است؛ ویژگی‌های آگاهی پدیداری ویژگی‌های تجربی‌اند. حالات آگاهی پدیداری حالات تجربی‌اند؛ بدین معنا که یک حالت تنها به شرطی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه خواهد بود که ویژگی تجربی‌بودن را داشته باشد. کلیت ویژگی‌های تجربی یک حالت آنهایی هستند که در مورد آنها چیزی وجود دارد که در مورد آن می‌توان گفت که داشتن آنها حسی شبیه آن دارد (Block, 1995, p.206).

در مورد این تعریف باید به چند نکته اشاره کرد: نخست اینکه مقصود از تجربه در این تعریف، معادل فارسی واژه انگلیسی «Experience» است، در مقابل واژه دیگری مانند «Empirical». یعنی ناظر به سوژکتیو بودن تجربه مذکور است. اگر درصدد باشیم این معنای تجربه و بالطبع آگاهی پدیداری را به‌طوری مصداقی‌تر و از طریق چند مثال مشخص‌تر کنیم، می‌توان این مثال‌ها را در نظر گرفت: تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ، بوییدن یک سیب سرخ، تماشا کردن یک گنبد آئینه‌کاری شده و تحمل یک دندان درد شدید. در همه این تجربه‌ها، ما صاحب آگاهی پدیداری هستیم.

نکته دوم اینکه در اثر هر کدام از این تجربه‌های به‌لحاظ پدیداری آگاهانه، یک چیز به گونه‌ای برای یک سوژه پدیدار می‌شود. در واقع حالات ذهنی‌ای نظیر حالات ایجاد شده به‌واسطه تجربه‌هایی که در مثال‌ها آورده شد، ذاتاً آگاهانه‌اند؛ به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که نمی‌توانند آگاهانه نباشند. همراه هر کدام از این حالات چشم‌اندازی سوژکتیو نیز هست. این چشم‌اندازی بودن به‌واسطه این است که این حالات ذهنی، حالات ذهنی کسی هستند، یا به عبارت دیگر، شخصی هست که متحمل این حالات ذهنی می‌شود. مثال تجربه چشیدن مزه یک آش لذیذ را در نظر بگیرید. حالت ذهنی‌ای که در این مثال به وجود می‌آید، کاملاً سوژکتیو است؛ تجربه مزه آن آش چیزی است که صرفاً برای شما حاصل شده است. از سوی دیگر، این حالت ذهنی ناشی از تجربه چشیدن آش ذاتاً آگاهانه است؛ هیچ معنایی ندارد که بگوییم تجربه چشیدن آن آش می‌تواند تجربه نشود.

نکته سوم و آخر هم اینکه وقتی صحبت از این می‌شود که آنچه موجب می‌شود یک حالت ذهنی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، این است که در مورد حالت مذکور چیزی

وجود دارد که در مورد آن می‌توان گفت: «در آن حالت بودن چنین حسی دارد» یا در مورد آن می‌توان پرسید «بودن در آن حالت چگونه حسی دارد؟»، نمی‌شود به نام مبتکر این گونه مشخص کردن معنای آگاهی پدیداری، یعنی نیگل اشاره‌ای نکرد.

او در مقاله مشهور و کلاسیک خود با عنوان تأمل برانگیز «خفاش بودن چگونه حسی دارد» (What it's like to be a bat?) برای نخستین بار آگاهی پدیداری را این گونه معرفی کرد:

این حقیقت که یک اندام‌واره صاحب تجربه‌ای آگاهانه است، نهایتاً به این معنا است که در مورد آن چیزی وجود دارد که در موردش می‌توان گفت صاحب آن تجربه بودن یک چنین حسی دارد ... و اما نهایتاً یک اندام‌واره حالات ذهنی آگاهانه دارد اگر و فقط اگر در مورد آن چیزی وجود داشته باشد که در موردش بتوان گفت: بودن در آن حالت یک چنین حسی دارد» (Nagel, 1974, p.219).

باز هم مثال تجربه چشیدن آش را در نظر بگیرید. در مورد این تجربه چیزی وجود دارد که اجازه پرسیدن چنین سؤالی را می‌دهد: تجربه چشیدن آن آش چگونه حسی دارد؟ و در پی آن اجازه چنین پاسخی را هم به یک شخص می‌دهد: حسی شبیه ... یا برای پاسخ دقیق‌تر باید آن شخص یک ظرف از آن آش را در اختیار شما قرار دهد و بعد از اینکه شما تجربه‌ای مانند او را کسب کردید، در پاسخ بگویید: «چنین حسی».

خلاصه آنکه این حالات را می‌توان این گونه جمع‌بندی و طبقه‌بندی کرد:

۱. تجربه‌های ادراکی (Perceptual Experiences) نظیر آنچه از دیدن یک برگ سبز، شنیدن یک قطعه موسیقی، چشیدن یک تکه شکلات، بوییدن هوای بهاری و ... درک می‌شود؛

۲. حسیات جسمی (Bodily Sensations) نظیر حس سوزش یک زخم، احساس خارش، گرسنگی، سردرد و ...؛

۳. تمایلات، هیجانات و واکنش‌های حس شده نظیر حس عصبانیت، ترس، عشق و نفرت، حسادت و ...؛

۴. وضعیت‌های حس شده (Felt Moods) مانند حس وضعیت شادی، افسردگی،

۲-۲. آگاهی دسترسی (Access Consciousness)

بلاک دومین نوع از انواع چهارگانه آگاهی را آگاهی دسترسی می‌نامد (1995, p.208). او در معرفی این گونه آگاهی می‌گوید:

یک بازنمایی یا تصور به لحاظ دسترسی آگاهانه است اگر و فقط اگر به منظور استفاده

آزاد در استدلال و «کنترل عقلانی مستقیم افعال» (Direct Rational Control of

Action) در اختیار ما باشد ... و یک «حالت دسترسی»، حالتی است که شامل دارابودن

یک بازنمایی دسترسی می‌شود» (Ibid).

برای توضیح و روشن کردن این معنای آگاهی باید چند اصطلاح را شرح یا نقش آنها را در تعریف مذکور مشخص تر کنیم. نخست اینکه باید جایگاه مفهوم بازنمایی را در این میان مشخص کرد. اشاره شد که محتوای یک تجربه می‌تواند به لحاظ پدیداری آگاهانه باشد، حال آنچه به این مطلب اضافه می‌شود، این است که محتوای مذکور به لحاظ دسترسی هم می‌تواند آگاهانه باشد. در اولی محتوای یک تجربه برحسب پدیدارشدن آن برای ما آگاهانه می‌شود و در دومی برحسب ویژگی‌های بازنمایانه محتوای آن تجربه است که گفته می‌شود به لحاظ دسترسی آگاهانه است.

دوم آنکه باید منظور از استفاده آزاد در استدلال و کنترل عقلانی مستقیم افعال را مشخص کنیم که خود مستلزم روشن شدن مقصود ما از واژه «افعال» و قید «عقلانی» است. در توضیح واژه «افعال» باید گفت که هر حالت ذهنی‌ای که به یکی از طریق زیر در دسترس باشد، جزو آگاهی دسترسی خواهد بود:

۱. برای کنترل عقلانی گفتار در دسترس باشد ...؛

۲. برای کنترل عقلانی کنش در دسترس باشد ...؛

۳. از لحاظ استنباطی آزاد باشد؛ به این معنا که به‌عنوان یک مقدمه در تمامی انواع

استدلال‌ها قابل دسترس باشد» (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲).

او هدف خود از گنجاندن قید «عقلانی» در تعریف فوق را بیرون گذاشتن آن نوع کنترل

خودکاری که در پدیده «کوربینی» (Blindsight) مشاهده می‌شود عنوان می‌کند (، 1995، p.208). پس لازم است که به‌طور مختصر دریابیم که کوربینی چیست و چرا چنین قیدی در تعریف آگاهی دسترسی لازم است. به‌صورت بسیار کلی، یک بیمار کوربین کسی است که در مورد محرک‌هایی که می‌گوید نمی‌بیند، حدس‌های دقیق می‌زند.

افراد کوربین کسانی‌اند که به‌دلیل برخی آسیب‌های مغزی، ناحیه‌ای از محیط مقابل خود را نمی‌توانند ببینند؛ بدین معنا که وقتی به‌طور مستقیم به روبروی خود نگاه می‌کنند، ناحیه‌ای از جهان است که در آن شخص نمی‌تواند اصلاً چیزی ببیند. بنابراین اگر در آزمایش‌ها جسمی یا تصویری را روبروی آنها بگذاریم و از آنها درباره آن توضیح بخواهیم، خواهند گفت که هیچ چیزی نمی‌بینند.

تا اینجای مسئله هیچ چیز عجیب و شگفت‌انگیزی وجود ندارد. بخشی از اعصاب بینایی در مغز آسیب دیده است و بنابراین بینایی دچار اختلال شده است؛ اما بخش شگفت‌آور داستان کوربینی اینجاست که اگر از بیماران مبتلا به کوربینی بخواهید که درباره اشیا یا تصاویری که مدعی‌اند نمی‌بینند، حدسی بزنند، آزمایش‌ها نشان می‌دهد که تقریباً تا حدود ۹۰٪ مواقع این حدس‌ها درست از کار درمی‌آیند. وجه تسمیه کوربینی نیز همین است که این بیماران در عین اینکه کورند، می‌بینند. (بلک‌مور، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۰). بنابراین، یک بیمار کوربین، به‌طور خودکار و نه عقلانی به برخی از افعال خود، مانند کنش‌ها و گفتار خود دسترسی دارد. اگر همین نکته را بخواهیم با به‌کارگیری مفهوم آگاهی دسترسی بیان کنیم، باید بگوییم این افعال به‌لحاظ دسترسی غیرآگاهانه‌اند.

در ابتدای بحث از آگاهی اشاره کردیم که مقصود اصلی ما از ورود به مسئله آگاهی، آگاهی پدیداری است، بنابراین بحث آگاهی دسترسی را با بیانی از بلاک که در آن به سه تفاوت میان آگاهی پدیداری و آگاهی دسترسی می‌پردازد، به پایان می‌بریم:

[نخستین نکته]، [البته] به‌طور خام، این است که محتوای «به‌لحاظ پدیداری آگاهانه»،

پدیداری است و محتوای «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه»، بازنمایانه (Representational).

ایفاکردن نقش در استدلال‌های ما ذاتی محتوای «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه» است، و تنها

محتوای بازنمایانه می‌تواند در استدلال‌های ما حضور داشته باشد. دلیل اینکه این نکته را

با قید «خام» همراه کردیم هم این است که بسیاری [و شاید هم همه] محتویات پدیداری بازنمایانه‌اند و برخی محتویات بازنمایانه یک حالت «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه» هم شاید ذاتی آن محتویات «به‌لحاظ پدیداری آگاهانه» باشند...

[دومین نکته اینکه] آگاهی دسترسی یک مفهوم کارکردی است و بنابراین، محتوای «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه» وابسته به سیستم (System-relative) است: آنچه مایه «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه» بودن یک حالت می‌شود، عملی است که بازنمایی محتوای آن در یک سیستم انجام می‌دهد. آگاهی پدیداری یک مفهوم کارکردی نیست* ... یک محتوا به‌دلیل آنچه در حوزه (Module) آگاهی پدیداری روی می‌دهد «به‌لحاظ پدیداری آگاهانه» می‌شود. اما آنچه مایه «به‌لحاظ دسترسی آگاهانه» بودن یک محتوا می‌شود، روابط اطلاعاتی (Informational) میان حوزه‌هاست.

[سومین نکته هم این است که] چیزی به‌عنوان نوع و یا نمونه حالت «به‌لحاظ پدیداری آگاهانه» وجود دارد. برای مثال احساس درد یک نوع حالت «به‌لحاظ پدیداری آگاهانه» است - هر دردی باید آن احساس را داشته باشد. اما هیچ نمونه خاصی که به‌لحاظ دسترسی و در یک زمان خاص آگاهانه دانسته شود، نمی‌تواند در زمان دیگری دسترس‌پذیر باشد، درست مانند اتومبیل من که اکنون دسترس‌پذیر است و در صورتی که همسر من آن را بخرد، دیگر دسترس‌پذیر نخواهد بود» (Block, 1995, p.209).

۲-۳. خودآگاهی (Consciousness-Self)

سومین معنای آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، مفهوم دیرپا و نسبتاً آشنا تر خودآگاهی است. وی در تعریف معنای این نوع آگاهی می‌نویسد: «منظور من از این اصطلاح، صاحب فهمی از «خود» بودن و توانایی به‌کارگیری این فهم در تفکر در باب یک «خود» است» (1995, p.213). با توجه به این معنای آگاهی، یک اندام‌واره خودآگاه خواهد بود اگر و

* اینکه آگاهی پدیداری مفهومی کارکردی است یا نه، موضوعی است که در بحث‌های آتی و در حین پرداختن به مشکلات آگاهی مشخص‌تر خواهد شد.

فقط صاحب فهمی از خود باشد. اساساً مسئله رابطه ذهن و بدن ریشه در همین تصویری دارد که از خود داریم. سنجش وجود چنین حالت آگاهانه‌ای را معمولاً به این طریق انجام می‌دهند که آینه‌ای را در مقابل شخصی - حال چه این شخص انسان باشد و چه حیوان - قرار می‌دهند و عکس‌العمل او را در نظر می‌گیرند. فرض کنید که آینه‌ای درست در مقابل شما قرار گرفته شده باشد. اگر در این آینه نگاه کنید و از شما بپرسند پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: «خودم را» معنای این گفته شما یا به سخن دیگر، آنچه این پاسخ شما نشان می‌دهد، این است که شما صاحب تصویری از «خود» هستید. باز هم فرض کنید از شما خواسته شود که دست خود را مقداری بالا بیاورید. در این صورت اگر از شما پرسیده شود که چه کسی دست خود را بالا برد، پاسخ شما چنین چیزی خواهد بود: خودم دستم را بالا بردم. این پاسخ بدان معناست که شما قادرید از تصویری که از خود دارید، در مواقع لازم استفاده کنید.

اما آیا همه جانداران و حتی همه پستانداران چنین تصویری و چنین قابلیتی دارند؟ برای پاسخ به این پرسش، زیست‌شناس مشهور قرن نوزدهمی یعنی *دروین* آزمایش‌هایی را ترتیب داده است که اشاره‌ای ولو گذرا به نتیجه آن، خالی از فایده نخواهد بود. او برای این منظور دو آینه را در مقابل دو «اورانگوتان» قرار داد تا ببیند عکس‌العمل آنها چیست. تنها رفتار آنها این بود که با عکس خودشان مشغول بازی شدند و این برای تأیید این مطلب که آنها تصویری از خود دارند و بنابراین، خودآگاه‌اند، بسیار ناچیز بود. در سده‌های بعد آزمایش‌های متعدد دیگری هم انجام شد که همگی با یک شکل استاندارد انجام شده‌اند؛ به این طریق که ابتدا جانور را بیهوش می‌کنند، سپس دو لکه رنگی در بالای یک چشم و گوش آن نقاشی می‌شود. بعد از به‌هوش آمدن باید دید عکس‌العمل او در قبال این دو لکه چیست، آیا آنها را تشخیص می‌دهد؟ به‌طور خلاصه نتایجی که از این دست آزمایش‌ها به دست آمده است، این است که کودکان انسان از هجده ماهگی به بعد قادر به تشخیص آنها می‌شوند. برخی میمون‌ها به آنها دست می‌زنند و برخی دیگر مانند گوریل‌ها اصلاً به لکه‌ها دست هم نمی‌زنند. خلاصه آنکه این آزمایش‌ها هیچ نتیجه قطعی در باب آگاهی به دست

نمی دهند.*

اگر از طریق آنچه در بندهای بالا به آن اشاره شد، تصویری از خودآگاهی پیدا کرده باشیم، در گام بعدی می توانیم، به طور کلی به چهار طریقی که یک شخص می تواند از چیزی با خبر باشد، اشاره کنیم:

۱. به واسطه کسب اطلاعاتی درباره آن؛

۲. به واسطه داشتن باورهایی در باره آن؛

۳. به واسطه مشاهده آن؛

۴. به واسطه داشتن یک شناخت از آن» (Bermudez, 2007, p.461).

هرکدام از این چهار طریق باخبری از چیزی، مفهومی متفاوت از خودآگاهی را در پی خواهد داشت. در یک معنا ممکن است ما از طریق اطلاعاتی که در مورد خودمان در اختیارمان گذاشته می شود، تصویری از خود بیابیم؛ به این معنا که به طور مثال اطلاعات مربوط به قد، وزن و از این دست را در اختیار ما قرار دهند. روشن است که در این صورت ما به گونه ای از خود با خبر خواهیم شد و به دیگر از سخن صاحب گونه ای آگاهی از خود خواهیم بود. در سه مورد دیگر هم قضیه از همین قرار است.

اکنون بپردازیم به مقصود اصلی خود از طرح مفهوم خودآگاهی که همان روشن کردن آگاهی پدیداری است. در بندهای گذشته اشاره کردیم که تردیدهای زیادی در باب خودآگاهی جانوران دیگری مانند میمون ها وجود دارد، «اما حتی در صورتی که سگ ها و میمون ها فاقد خودآگاهی باشند هم هیچ کس نمی تواند منکر وجود آگاهی پدیداری در آنها شود» (1995, p.214). در حقیقت به نظر می رسد که این دو آگاهی را بتوان همراه با بلاک، دو آگاهی متمایز در نظر گرفت. ریونزکرافت در متنی طنزآمیز در این باره می نویسد:

ممکن به نظر می رسد که ارگانیزی دارای آگاهی پدیداری باشد، بدون آنکه خودآگاه باشد. حدس من آن است که خرگوش ها درد را حس می کنند؛ یعنی آنها حداقل تا

* برای بحث های بیشتر در این باب و این مسئله که آیا جانوران دیگر به جز انسان، دارای خودآگاهی اند یا نه، رک: بلکمر، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶-۱۶۱.

درجه‌ای دارای آگاهی پدیداری هستند. اما گمان می‌کنم بسیار نامحتمل است که مغزهای کوچک خرگوشی آنها پشتیبان مفهومی بسیار ظریف، همچون خودآگاهی باشد. به عبارتی، شک دارم که آنها خودآگاهی داشته باشند (و سوسک‌های حمام چطور؟ کاملاً مطمئنم که آنها نه دارای خودآگاهی و نه دارای آگاهی پدیداری‌اند. لذا تردیدی در له کردنشان نداشته باشید!)» (ریونزکرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴).

۲-۴. آگاهی نظارتی (Monitoring Consciousness)

چهارمین و البته آخرین نوع آگاهی که بلاک به آن اشاره می‌کند، آگاهی نظارتی است. او درباره این معنا از آگاهی خاطر نشان می‌کند که «ایده آگاهی به‌مثابه یک نوع نظارت درونی (Internal Monitoring) صورت‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. به یک معنا، یک نوع درونی‌یابی (Inner Perception) است. این نوع می‌تواند شکلی از آگاهی پدیداری باشد، به‌طور مشخص آگاهی پدیداری یک شخص از حالات خود. معنای دیگر آن معمولاً برحسب تعبیرات پردازش اطلاعات بیان می‌شود: بررسی درونی (Scanning Internal) یا (اسکن کردن درونی)» (1995, p.214).

برای تمایز گذاشتن میان این نوع آگاهی و آگاهی پدیداری، یکی از بهترین راه‌ها این است که یک مثال بیاوریم و با دقت در آن، موضوع را روشن کنیم. یک کامپیوتر را در نظر بگیرید. این کامپیوتر آگاهی نظارتی دارد، می‌تواند بر اطلاعات موجود در حافظه خود و نیز اعمالی که انجام می‌دهد، نظارت داشته باشد یا به‌تعبیر دیگر، آنها را اسکن یا بررسی کند؛ اما هیچ‌کس کامپیوتر خود را به‌دلیل چنین قابلیت‌هایی، صاحب آگاهی پدیداری نمی‌داند. از سوی دیگر، ما نیز چنین قابلیت‌هایی را داریم، به این معنا که می‌توانیم بر حالات درونی خود نظارت داشته باشیم. اما در مورد ما، برخلاف مورد کامپیوتر، آگاهی پدیداری هم وجود دارد. بنابراین، این دو معنا از آگاهی را هم می‌توان به‌طور مجزا در نظر گرفت.^۳

۳. مشکلات آگاهی برای فیزیکی‌انگاری

بحث این بخش بر سر صدق و کذب فیزیکی‌انگاری است. مشکلاتی که در این بخش

به طور مختصر و گذرا به شرح آنها می‌پردازیم، همگی صرفاً مشکلاتی هستند که از ناحیه آگاهی و آن‌هم آگاهی پدیداری برمی‌خیزند. دیوید چالمرز که تقریباً می‌توان او را مشهورترین و در عین حال پرکارتری و اثرگذارترین منتقد انواع دیدگاه‌های فیزیکی‌انگار شمرد، در میان مشکلاتی که ناشی از آگاهی هستند، میان دو دسته مشکلات آسان و مشکل دشوار تمایز می‌گذارد (Chalmers, 2007b, p.225). به رأی او مشکلات آسان آگاهی مانند:

«۱. توانایی تشخیص، مقوله‌بندی و پاسخ‌دادن به محرک‌های محیطی؛ ۲. جمع‌آوری یا کسب اطلاعات توسط یک سیستم شناختی؛ ۳. قابلیت گزارش دادن حالات ذهنی (Reportability)؛ ۴. قابلیت سیستم در دسترسی به حالات درونی خود؛ ۵. تمرکز توجه (Focus of Attention)؛ ۶. کنترل سنجیده رفتار؛ ۷. تفاوت میان خواب و بیداری» (Ibid) را می‌توان جزو مشکلاتی در نظر آورد که بالاخره روزی حل خواهند شد؛ بدین معنا که حتی اگر امروز پاسخ تام و تمام این مشکلات را در دست نداشته باشیم، دست‌کم می‌دانیم که چگونه باید در مورد آنها تحقیق کنیم و از چه طریقی احتمالاً به یافتن پاسخ نائل خواهیم آمد.

در مقابل این دست مشکلات، مشکل دشوار آگاهی قرار دارد که ناظر به آگاهی پدیداری است. آنچه اسباب اهمیت مضاعف این مشکل را فراهم می‌آورد، این است که به هیچ‌روی روشن نیست که چگونه باید به سراغ حل آن رفت. به‌طور مثال هاکسلی در این باب می‌نویسد:

اینکه چگونه چیزی تا این اندازه فوق‌العاده به‌عنوان حالتی از آگاهی و در نتیجه تحریک بافت‌های عصبی پدید می‌آید، درست به همان اندازه غیر قابل تبیین است که پدیدارشدن غول چراغ جادو در نتیجه دست کشیدن علاء‌الدین بر چراغ جادو» (Huxley, 1866, p.210).

در قرن حاضر، فیلسوف دیگری که حامی نوعی رازنگاری (Mysterianism) درباره آگاهی است، این مشکل را «راز ژرف» (Deep Mystery) آگاهی پدیداری می‌خواند و می‌نویسد:^۴

مشکل ویژه‌ای که من می‌خواهم از آن بحث کنم، مربوط می‌شود به آگاهی: بخش دشوار مسئله ذهن - بدن. چگونه ممکن است حالات آگاهانه وابسته به حالات مغزی باشند؟ چگونه پدیدارشناسی رنگارنگ از یک ماده خاکستری مرطوب برمی‌خیزد؟... چگونه می‌شود یک تجمع میلیونی از نورون‌های نامدرک، یک شناخت سوژکتیو را به وجود می‌آوردند؟ می‌دانیم که درواقع این مغز است که بنیاد علی آگاهی است، اما به نظر می‌رسد به هیچ‌روی نمی‌دانیم چگونه چنین چیزی ممکن است. این ما را با یک وضعیت معجزه‌آسا و وهم‌آلود طنزآمیز مواجه می‌کند. ما به نوعی احساس می‌کنیم که آب مغز فیزیکی، به سمت و سوی شربت آگاهی معطوف است، اما به هیچ‌روی نمی‌دانیم که این تغییر چگونه انجام می‌پذیرد» (McGinn, 1989, p.394-395).

و بالاخره چالمرز در معرفی مشکل دشوار آگاهی می‌نویسد:

هیچ بحثی در باب اینکه تجربه، همبسته فرآیندهایی فیزیکی در سیستمی چون مغز است، وجود ندارد. به نظر می‌رسد فرآیندهای فیزیکی منجر به تجربه می‌شوند، دست‌کم به این معنا که فراهم‌آوردن یک سیستم فیزیکی با ویژگی‌های مناسب فیزیکی، ناگزیر حالات متناظر تجربی را در پی خواهد داشت؛ اما چرا و چگونه فرآیندهای فیزیکی منجر به تجربه می‌شوند؟ ... این راز اصلی آگاهی است» (Chalmers, 2003, p.103-104).

دیدگاه‌های گوناگون فیزیکی‌انگار، هرکدام با صورت‌بندی مورد پسند خود از فیزیکی‌انگاری در پی پاسخ‌گویی به این مسئله‌اند؛ اما از دیگرسو، مخالفان فیزیکی‌انگاری هم استدلال‌هایی علیه آن اقامه کرده‌اند. هدف از این بخش معرفی این استدلال‌هاست.

۱-۳. استدلال تصورپذیری (Conceivability)

در فلسفه ذهن امروز، این مشکل با نام دیوید چالمرز گره خورده است. مشکل تصورپذیری تقریباً در ادامه مشکلاتی چون «کیفیات ذهنی غایب» (Absent Qualia) و «کیفیات ذهنی معکوس» (Inverted Qualia) - که ناظر به کارکردگرایی می‌باشند، هستند

- مطرح می‌شود.* اما با یک تفاوت: این استدلال، استدلالی فراگیر است و محدود به کارکردگرایی نمی‌شود و بر ضد فیزیکی‌انگاری به‌طور عام مطرح می‌شود. در متون فلسفی معاصر درباره ذهن معمولاً از این استدلال با عنوان «مشکل زامبی‌ها» (Zombies Problem) بحث می‌کنند.

برای روشن شدن موضوع، شخصی را تصور کنید که از نظر ظاهری درست همانند شما باشد، با تمام جزئیات. باز هم فرض کنید این شخص به‌لحاظ ساختار درون بدن خود هم دقیقاً مانند شما باشد. به‌طور کلی، این شخص نسخه کامل و تام و تمام شما از لحاظ مادی یا فیزیکی است؛ با مغزی که سلول‌های تشکیل‌دهنده آن نظیر به نظیر مطابق سلول‌های مغز شما هستند. در این صورت، شما با یک کپی فیزیکی از خود مواجهید که زامبی فلسفی خوانده می‌شود. این نسخه کپی شما، همه رفتارها و کنش و واکنش‌هایش هم درست شبیه شماست و فقط در یک مورد با شما اختلاف دارد و آن اینکه فاقد کیفیات نفسانی است. به‌تعبیر دیگر، فاقد هرگونه حالت نفسانی یا ذهنی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه است؛ بدین معنا که فاقد آگاهی پدیداری باشد. بنابراین، اگر بخواهیم از تعبیر نیگل برای شرح وضعیت او استفاده کنیم، باید بگوییم که در مورد این شخص، چیزی وجود ندارد که در موردش بگوییم «به جای این شخص بودن یک چنین حسی دارد»؛ چراکه زامبی بودن هیچ‌گونه حسی ندارد؛ زامبی اساساً فاقد کیفیات ذهنی و در نتیجه تجربه‌ها و حالات ذهنی به‌لحاظ پدیداری آگاهانه است.

اشکال تصویرپذیری بر مبنای تصورپذیر بودن چنین شخصی شکل می‌گیرد. البته اینکه آیا یک چنین شخصی تصویرپذیر هست یا نه یا به‌تعبیر دیگر، وجود زامبی‌های فلسفی امکان‌پذیر هست یا نه، و حتی اینکه در صورت امکان‌پذیر بودن آنها منظور از این امکان چیست، مسئله‌ای است که در همین بخش به آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن باید دید که به فرض تصورپذیر بودن زامبی‌ها چه مشکلی برای فیزیکی‌انگاری به وجود می‌آید. برای

* برای آشنایی با این ایرادها ر.ک:

Searle, J.R., Mind, OXFORD UNIVERSITY PRESS, p.84-86, 2004.

این منظور باید صورت‌بندی اولیه‌ای را که از فیزیکی‌انگاری ارائه کردیم، دوباره در نظر بگیریم. بر مبنای این صورت‌بندی، «همه چیزهای موجود در جهان ما فیزیکی هستند و هیچ چیزی مافوق و علاوه بر امور فیزیکی وجود ندارد». بنابراین، با توجه به این صورت‌بندی، وجود موجوداتی نظیر زامبی‌ها از اساس منتفی است. از سوی دیگر، فرض ما بر این بود که این زامبی‌ها تصورپذیرند. حال چگونه است که یک امر ناممکن، تصورپذیر است؟ پس چنین نیست که وجود زامبی‌ها حقیقتاً ناممکن باشد و بنابراین، فیزیکی‌انگاری کاذب است. چالمرز استدلال خود را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

«۱. وجود زامبی‌ها تصورپذیر است؛ ۲. اگر وجود زامبی‌ها تصورپذیر است، آنگاه وجود آنها به‌لحاظ مابعدالطبیعی ممکن خواهد بود؛ ۳. اگر وجود زامبی‌ها به‌لحاظ مابعدالطبیعی ممکن است، آگاهی غیر فیزیکی است. بنابراین: ۴. آگاهی غیر فیزیکی است» (Chalmers, 2003, p.106).

قوام استدلال تصورپذیری به تصورپذیربودن موجوداتی نظیر زامبی‌هاست. حال پرسش مهم این است که آیا زامبی تصورپذیر است؟ در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد که تصورپذیر است. اما چرا؟ یک پاسخ سراسر است و بی‌پیرایه این است که «تصور آنها مستلزم هیچ‌گونه تناقض منطقی یا ناسازگاری اثبات‌پذیری (Ascertaining Incoherence) نیست»^۵ (Levine, 2007, p.373).

اما دربارهٔ استدلال زامبی‌ها، پرسش دیگری نیز مطرح می‌شود و آن اینکه نسبت امکان‌پذیربودن و تصورپذیربودن چیست؟ به بیان دیگر، چرا از تصورپذیربودن زامبی‌ها امکان‌پذیربودن آنها را نتیجه می‌گیریم؟ در واقع، در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد که این دو مفهوم کاملاً متمایزند. برای توضیح «جهانی را در نظر بگیرید که در آن "آب" وجود داشته باشد، اما H_2O نه» این شرایط نه منطقیاً مستلزم تناقض است و نه متضمن ناسازگاری، اما با این وجود، اگر آب در واقع H_2O است، آنگاه چنین جهان‌هایی ممکن نیست. قضایای این‌همانی نیز مشابه همین‌اند. حقایق ضروری را بیان می‌کنند، اما نه به‌لحاظ صوری و نه به‌لحاظ مفهومی ضروری نیستند. بنابراین، اگر قضیه از این قرار باشد که حالات ذهنی آگاهانه، با حالات «عصب - زیست‌شناختی» یا حالات کارکردی یکسان باشند، آنگاه وجود

دو کپی فیزیکی که یکی آگاه و دیگری ناآگاه باشد، ممکن نخواهد بود. تصورپذیری متضمن امکان نیست، بنابراین تصورپذیری زامبی‌ها فیزیکی‌انگاری را رد نخواهد کرد» (Ibid, p.374).

اما برای این ایراد پاسخی وجود دارد. این پاسخ مبتنی بر همان بحث‌هایی است که در مورد استدلال کریپیکی بر ضد نظریه این‌همانی مطرح شد. از یکسو بر مبنای ایده فیزیکی‌انگاری ابتدائی، در صورت وجود آب در یک مکان، باید H_2O هم در همان مکان وجود داشته باشد. اگر بحث را به رابطه ذهن و بدن منتقل کنیم، باید بگوییم که وجود یک حالت ذهنی مانند درد همواره باید با وجود یک حالت کارکردی یا عصب - زیست‌شناختی همراه باشد و با آن یکسان هم باشد. پس وجود حالتی فیزیکی که مبنای فیزیکی‌انگاشتن حالت ذهنی مذکور را فراهم کند، ضروری است.

از سوی دیگر، با در نظر گرفتن تحلیل کریپیکی در مورد این‌همانی‌های نظری (Theoretical Identities) باید گفت که چنین این‌همانی‌هایی، به شرط صدق باید ضرورتاً صادق باشند.* اما کاملاً ممکن است که یک حالت ذهنی وجود داشته باشد، بدون وجود حالت فیزیکی متناظر. دقت می‌کنیم که مورد آب و مورد درد کاملاً با هم تفاوت دارند. در مورد آب، ما با سه مؤلفه مواجهیم: ۱. فاعل ادراک؛ ۲. آب؛ ۳. نمود آن برای ما. اما در مورد درد، فقط دو مؤلفه وجود دارد: ۱. ما به‌عنوان فاعل ادراک؛ ۲. دردی که نمودبودن یا به تعبیر دیگر، کیف‌بودن، ذاتی آن است. پس این‌همانی آب و H_2O نمی‌تواند با این‌همانی درد و یک نوع یا نمونه حالت کارکردی یا عصب - زیست‌شناختی یکسان تلقی شود. بنابراین، در مورد حالات ذهنی، امکان و تصورپذیربودن ملازم یکدیگرند.**

* برای آشنایی با تحلیل کریپیکی از این‌همانی‌های نظری ر.ک: کریپیکی، سول (۱۹۸۰): نام‌گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، هرمس، ص ۱۵۰-۱۶۶.

** برای دیدن صورت‌بندی دیگری از این نوع استدلال ر.ک: Levine, 2007, p.374-375.

ریشه‌های استدلال معرفت به گذشته‌های دورتر فلسفه تجربی انگلستان برمی‌گردد،* اما یکی از نخستین صورت‌بندی‌های نسبتاً روشن خود را نزد *راسل* پیدا می‌کند. به نوشته او «این بدیهی است که مردی که می‌تواند ببیند چیزهایی را می‌داند که یک فرد نابینا نمی‌تواند؛ اما یک نابینا می‌تواند تمام فیزیک را بداند. از این رو، شناختی که دیگران دارند و او فاقد آن است، بخشی از فیزیک نیست» (Russel, 1927, p.389).

اما در فضای معاصر، این استدلال با نام *جکسون استرالیایی* پیوند خورده است. در این استدلال که باز هم مانند مورد *زامبی‌های فلسفی* بر مبنای یک آزمایش فکری صورت‌بندی می‌شود، ما به جای آنکه با یک *زامبی* فاقد آگاهی مواجه باشیم، با یک دانشمند نابغه به نام «*مری*» (Mary) مواجهیم. این دانشمند که امروز در فلسفه ذهن بسیار هم مشهور شده است، برای نخستین بار در سال ۱۹۸۲ و در مقاله‌ای از *جکسون* (p.275) با عنوان «کیفیات شبه‌پدیداری» (Epiphenomenal Qualia) سرو کله‌اش پیدا شد.

داستان *مری* از این قرار است که او از بدو تولدش در یک اتاق سیاه و سفید قرار گرفته است. او اطلاعاتش از جهان را از طریق کامپیوترها و تلویزیون‌هایی تماماً سیاه و سفید به دست آورده است. فرض کنید ما تمام اطلاعات فیزیکی جهان را در اختیار او گذاشته باشیم. به طور مثال فرض کنید او همه اطلاعاتی را که فیزیک درباره وضعیت شما به هنگام تماشای یک گل سرخ، غروب دل‌انگیز آفتاب یا هر پدیده دیگری از این دست را ارائه می‌کند، در اختیار داشته باشد. بنابراین، او تمام اطلاعات فیزیکی را در باب اشیا می‌داند؛ می‌داند که آنها از چه تشکیل شده‌اند، چگونه نور را بازمی‌تابانند، بر همه تغییرات عصب - زیست‌شناختی ما به هنگام دیدن تصاویر مذکور اشراف دارد و اساساً به طور کامل مغز انسانی را می‌شناسد. با این وجود هنوز چیزی وجود دارد که او نمی‌داند. او نمی‌داند و یا نمی‌تواند بداند که دیدن غروب آفتاب یا دیدن سرخی یک گل چگونه حسی دارد.

* برای آشنایی با تاریخی از این استدلال ر.ک:

McLaughlin, On the Limits of A Priori Physicalism, p213, 2007.

گواه این مطلب آن است که اگر او را از آن اتاق سیاه و سفید بیرون بیاوریم، به یک بیان زیبا احتمالاً یک چنین چیزی را بر زبان خواهد آورد: «اوه، پس دیدن سرخی یک چنین حسی داره!» (Levine, 2007, p.376). بنابراین، او به محض دیدن این پدیده یا به عبارت بهتر، تجربه کردن سرخی یک گل، چیزی را فراخواهد گرفت که پیش از این نمی دانست. در این صورت، استدلال معرفت را می توان به صورت خلاصه اینگونه تقریر کرد:

۱. مری تمام واقعیات فیزیکی را می داند؛ ۲. مری همه واقعیات را نمی داند؛ بنابراین ۳. واقعیات فیزیکی جامع همه واقعیات نیستند» (Chalmers, 2003, p.107).
و در یک حالت عمومی تر:

۱. حقایقی در باب آگاهی هست که از حقایق فیزیکی استنتاج پذیر نیست؛ ۲. اگر حقایقی در باب آگاهی هست که از حقایق فیزیکی استنتاج پذیر نیست، آنگاه فیزیکی انگاری کاذب است؛ بنابراین ۳. فیزیکی انگاری کاذب است» (Ibid).

۳-۳. استدلال شکاف تبیینی (Explanatory Gap)

استدلال شکاف تبیینی، استدلالی است که توسط لوین (Levine) مطرح شده است. در حقیقت، استدلال لوین را باید پاسخی ضد فیزیکی انگارانه به پرسش هایی دانست که در همین بخش از هاکسلی، مک گین و چالمرز نقل شد. جان کلام این مشکل و لوین این است که هیچ دانشی در باب جهان فیزیکی نمی تواند آگاهی پدیداری را تبیین کند. در واقع تلاش او بر این است که همان استدلال مابعدالطبیعی کریپکی علیه فیزیکی انگاری* را به حوزه معرفت شناسی وارد کند و صورت بندی ای معرفت شناختی از آن ارائه کند (Levine, 1983, p.354).

در استدلال هایی که پیش از این علیه فیزیکی انگاری ارائه شد، رویکرد استدلال ها

* برای آشنایی با این استدلال کریپکی ر.ک: سول کریپکی، نام گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، ص ۱۷۰-۱۷۱.

به طرز مستقیم به سمت ابطال فیزیکی انگاری بود. اما در مشکل شکاف شناختی، در وهله نخست چنین چیزی مورد نظر نیست. در واقع استدلال‌های قبلی، برهان‌هایی مابعدالطبیعی بودند بر ضد ایده‌ای مابعدالطبیعی درباره ماهیت نهایی جهان و به ویژه ذهن و حالات آن. اما مسئله شکاف تبیینی، در وهله اول ناظر به بحث‌های معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که میان «فیزیکی» از یکسو و «ذهنی» از سوی دیگر، ما با یک شکاف تبیینی یا معرفتی مواجهیم و نتیجه‌ای که از این استدلال گرفته می‌شود هم این است که هیچ تبیین فیزیکی درخوری درباره آگاهی در اختیار ما نیست، نه آنکه فیزیکی‌انگاری کاذب باشد. سخن اصلی این است که آگاهی بر مبنای امور فیزیکی تبیین پذیر نیست.

در حقیقت باید گفت مشکل شکاف تبیینی، برآیند مشکلات دیگری است که علیه فیزیکی‌انگاری مطرح شد (Levine, 2007, p.376). صورت بسیار ساده استدلال لوین چنین است که استدلال‌هایی نظیر تصورپذیری، معرفت، کیفیات ذهنی معکوس و غایب و از این دست، مبتنی بر مسئله‌ای بنیادی‌تر و معرفت‌شناختی بوده و از آن ناشی می‌شوند. در واقع همه آنها ناشی از این هستند که «یک شکاف معرفتی، ذهنی و فیزیکی را از هم جدا کرده است و ما اساساً نمی‌دانیم که چرا وقتی در فلان حالت عصبی یا زیست‌شناختی هستیم، فلان‌گونه حس را داریم» (Ibid).

چالمرز این مشکل را به طریقی زیبا صورت‌بندی کرده است:

«۱. تبیین‌های فیزیکی در بهترین حالت ساختار و یا کارکرد را تبیین می‌کنند؛ ۲. تبیین ساختار و یا کارکرد برای تبیین آگاهی کافی نیست؛ بنابراین ۳. هیچ تبیین فیزیکی‌ای نمی‌تواند آگاهی را تبیین کند» (Chalmers, 2003, p.105).

چنان‌که از صورت‌بندی چالمرز هم برمی‌آید، استدلال لوین مبتنی بر کذب کارکردگرایی و کارکردی‌سازی حالات آگاهانه ما و بنابراین، مبتنی بر استدلال‌هایی نظیر کیفیات ذهنی معکوس و غایب است. پس بدین معنا گفته شد که استدلال شکاف مبتنی بر استدلال‌های پیشین است. خلاصه آنکه لوین بر این عقیده است که «ما نمی‌دانیم چه چیزی در ساختار فیزیکی و یا کارکردی ما هست که مشخصه کیفی حالات آگاهانه ما را تبیین کند. اگر می‌دانستیم، [آنگاه] این را هم می‌دانستیم که در این موجودات - [موجوداتی نظیر

زامبی‌ها] - دنبال چه بگردیم» (Levine, 2007, p.377).

نکته آخر و شاید مهم‌ترین نکته درباره مشکل شکاف تبیینی این است که - چنان‌که اشاره کردیم - مشکل مذکور صرفاً در وهله نخست ضد فیزیکی‌انگاران به نظر نمی‌رسد. حال باید گفت به هر حال فیزیکی‌انگاری ادعایی در باب حالات به لحاظ پدیداری آگاهانه ما دارد و این ادعا هم طلب تبیین می‌کند. پس می‌توان با چالمرز در طرح چنین صورت‌بندی‌ای علیه فیزیکی‌انگاری همراه شد:

۱. شکافی معرفتی میان حقایق فیزیکی و پدیداری وجود دارد؛ ۲. اگر شکافی معرفتی میان حقایق فیزیکی و پدیداری وجود دارد، آنگاه شکافی هستی‌شناختی هم وجود دارد و فیزیکی‌انگاری کاذب است؛ بنابراین ۳. فیزیکی‌انگاری کاذب است» (Chalmers, 2003, p.108)

در نهایت باید دقت کرد که مسئله شکاف تبیینی صرفاً ناظر به این نیست که ما تبیینی برحسب حقایق فیزیکی در دست نداریم، بلکه تأکید می‌کند که اساساً چنین تبیینی ناممکن است. به نظر می‌رسد اگر گناه امثال دکارت رها کردن تبیین رابطه ذهن و بدن - یا به تعبیر دیگر ذهنی و فیزیکی - است، فیزیکی‌انگاری هم با او در این گناه شریک است.

نتیجه‌گیری

هدف اصلی از نگارش این مقاله واکاوی، ارزیابی و تا حدودی دفاع و پیش از آن به دست‌دادن شرحی روشن از سه استدلال کلاسیک و مهم علیه فیزیکی‌انگاری و البته تعیین دقیق نسبت این استدلال‌ها با فیزیکی‌انگاری بوده است. در این راستا می‌توان برآیند بحث‌های مطرح شده در آن را در قالب این چند بند صورت‌بندی کرد:

۱. اگر بحث در باب ذهن را به سه سطح «ماهیت خود ذهن»، «حالات ذهنی» و «ویژگی‌های ذهنی» تقسیم کنیم؛ باید گفت هم فیزیکی‌انگاری و هم ایرادها و اعتراض‌هایی که علیه آن مطرح می‌شوند، همگی ناظر به سطح دوم، یعنی حالات ذهنی هستند. بدین معنا که حوزه بحث آموزه فیزیکی‌انگاری نه ماهیت ذهن یا نفس، که ماهیت حالات ذهنی است؛ چراکه فرض جوهر بودن ذهن یا نفس - که در سطح اول از سطوح سه‌گانه مذکور

۱۶۹

ذهن

معانی چهارگانه آگاهی

قابل بحث است - از اساس در این آموزه کنار گذاشته می‌شود؛ ذهن چیزی جز مجموعه‌ای حالات ذهنی نیست. اما از آنجاکه این حالات ذهنی یا حالات فیزیکی‌اند که متصف به ویژگی ذهنی یا فیزیکی می‌شوند، دامنه بحث سطح ویژگی‌ها را هم دربرمی‌گیرد و بلکه باید گفت تمرکز اساسی بحث در فلسفه ذهن معاصر بر این ویژگی‌هاست.

۲. در میان حالات ذهنی، آنچه بیش از سایر حالات محل بحث و اختلاف نظر بوده است، حالات آگاهانه هستند. بنابر آنچه در این مقاله و در بخش مربوط به آگاهی و معانی چهارگانه آن ارائه شد، می‌بایست میان چهار معنا یا گونه از آگاهی تمایز گذاشت. اهمیت این نکته خود را در استدلال‌هایی که علیه فیزیکی‌انگاری مطرح هستند، نشان می‌دهد. در میان این معانی چهارگانه، آنچه سه استدلال مذکور ناظر به آن هستند، آگاهی پدیداری است.

۳. چنان‌که در بخش‌های اختصاص یافته به هریک از سه استدلال مورد بحث بیان شد، هر سه استدلال ناظر به ویژگی‌ها هستند و نتیجه نهایی هریک از سه استدلال با در نظر گرفتن صورت‌بندی ارائه شده از آنها نفی فیزیکی بودن ویژگی‌های ذهنی است. روشن است که چنین دستاوردی به‌رغم اهمیت غیر قابل صرف‌نظر آن در سطح ویژگی‌ها، برای نقد تمام‌عیار فیزیکی‌انگاری فاقد کفایت لازم است. به نظر می‌رسد چنین نقدی مستلزم بحث‌هایی در هر سه سطح است؛ یعنی اولاً باید معطوف به پیش‌فرض فیزیکی‌انگاری درباره عدم جوهریت ذهن یا نفس باشد و در سطح دوم هم باید دید چگونه می‌توان صورت‌بندی‌های گوناگون فیزیکی‌انگاری را مورد نقد قرار داد* و نهایتاً در باب سطح سوم باید گفت این سه استدلال مشکلاتی جدی را فراروی فیزیکی‌انگاری قرار می‌دهند.

* صورت‌بندی‌هایی نظیر رابطه تحقق (Realization)، ابتناء (Supervenience) و این‌همانی (Identity).

۱. برای آشنایی با انواع رهیافت‌های معاصر در فلسفه ذهن، آثار بی‌شماری به زبان‌های اروپایی و تعدادی هم به فارسی موجود است. برای نمونه‌ای خوب از آثار ترجمه شده به زبان فارسی می‌توان از این کتاب نام برد:

مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
و برای بحث درباره نسبت این دیدگاه‌ها با فیزیکی‌انگاری و مادی‌انگاری ر.ک:

Searle, J.R, Mind, OXFORD UNIVERSITY PRESS, p75-81.

۲. توضیحات فوق به شرطی قابل طرح خواهند بود که بتوانیم خود را از بحث‌های مربوط به اینکه آیا اساساً تفکیک ماد - مجرد یا ذهنی - فیزیکی یا حتی فیزیکی - غیر فیزیکی برای یونانیان باستان مطرح بوده است یا نه، رها کنیم. به نظر می‌رسد به دلیل عدم وجود چنین تفکیکی نزد یونانیان باستان، این فیلسوفان را نمی‌توان مادی‌انگار - دست‌کم به معنای امروزی آن - نامید و نام‌بردن از آنها بیشتر از باب تقریب به ذهن است تا نسبت‌دادن مادی‌انگاری به این فیلسوفان. (برای بحث‌های بیشتر ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، صص ۲۸-۳۰ و ۹۲-۹۵).

۳. علت اصلی اشاره به این تفکیک میان انواع آگاهی این است که در بسیاری از موارد خلط این چهار نوع، منجر به این شده است که به طور مثال پاسخ‌های ارائه شده در برابر مشکلات ناشی از آگاهی‌پدیداری، پاسخی به نوع دیگری از آگاهی ارائه شده است. برای آشنایی با برخی از این پاسخ‌ها و مشکل خلط این چهار معنا به منابع زیر رجوع کنید:

ریونزکرافت (۱۳۸۷): درآمدی به فلسفه ذهن، صفحات ۲۶۸-۲۸۳

Block (1995): On Confusion about a Function of Consciousness, pp 208-214.

۴. دیدگاه رازانگارانی نظیر فلاناگان (Flanagan) و مک‌گین (McGinn) را می‌توان با دو خصیصه اصلی آنها مشخص کرد:

طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological Naturalism): که بر مبنای آن آگاهی جنبه‌ای طبیعی از جهان ما است و

غیر قابل‌تحویل‌انگاری معرفتی (Epistemic Irreducibility): که بر مبنای آن هیچ تبیین درخوری از آگاهی در اختیار ما نیست. برای بحث‌های بیشتر ر.ک:

Rowlands (2007), *Mysterianism*, p.335-345.

۵. در باب تصویرپذیری یا عدم تصویرپذیری زامبی‌ها، مشاجرات فلسفی داغی در جریان است. برای نمونه بلکمور، ایده زامبی‌ها را ابلهانه می‌داند، اما کسان دیگر از جمله خود چالمرز، لوین، مک لاگلین، بلاک و پینو آنها را تصویرپذیر می‌دانند. برای دفاعی روشن از تصویرپذیری زامبی‌ها ر.ک:

Chalmers, *Conscious Mind*, Chapter 17, 1996.

منابع و مأخذ

۱. بلکمور، سوزان؛ آگاهی؛ ترجمه محمد رضایی؛ تهران: نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
۲. ریونزکرافت، ایان؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه حسین شیخ رضایی؛ تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۷.
۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: یونان و روم؛ ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۴. کریپکی، سول؛ نام‌گذاری و ضرورت؛ ترجمه کاوه لاجوردی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۵. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن؛ ترجمه مهدی ذاکری؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
6. Bermudez, J.L.; "Self-Consciousness"; In Velmans, M & Schneider, S (Eds); *The Blackwell Companion to Consciousness*; Blackwell Publishing Ltd, 2007.
7. Block, N.; **On a Confusion about a Function of Consciousness**, pp 208-214. In: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers, pp116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1995 .
8. Chalmers, D.; **The Conscious Mind**: In Search of a Fundamental Theory, Oxford: Oxford University Press, 1996 .
9. Chalmers, D.; **Consciousness and its place in nature**, In S. Stich, & T. Warfield (Eds.), *The Blackwell guide to philosophy of mind*, Oxford: Blackwell, 2003.
10. _____; **The Hard Problem of Consciousness**, In Velmans, M &

Schneider, S (Eds), **The Blackwell Companion to Consciousness**, Blackwell Publishing Ltd, 2007.

11. Dowell, J.L.; **Formulating the Thesis of Physicalism: An Introduction**, Philosophical Studies 131, PP 1-23, 2006.

12. Huxley, T.H.; **Lessons in Elementary Physiology**. London: McMillan, 1866.

13. Jackson, F.; **Epiphenomenal Qualia**, in: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp.273 –280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1982.

14. Levine, J.; **Materialism and qualia: the explanatory gap**, Pacific Philosophical Quarterly, 64, 354–61, In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1983.

15. McGinn, C.; **Can We Solve the Mind-Body Problem?** , in: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp273 – 280. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1989.

16. McLaughlin, B.; **On the Limits of A Priori Physicalism**, In: Brian McLaughlin and Jonathan Cohen (eds.). Contemporary Debates in Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell, 2007.

17. Nagel, T.; **What is it like to be a bat?** Philosophical Review, 83,435–50. In: Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp116 –125. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974 .

18. Rakova, M.; **Philosophy of Mind A–Z**. Edinburgh University Press, 2006.

19. Rowlands; **Mysterianism**, In Velmans, M & Schneider, S (Eds), The Blackwell Companion to Consciousness, Blackwell Publishing Ltd, 2007.

20. Russell, B.; **Outline of Philosophy**. London: Routledge, 1927.

21. Searle, J.R.; **Mind**, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004.
22. Searle, J.R.; **Biological Naturalism**, In Velmans, M & Schneider, S (Eds), The Blackwell Companion to Consciousness, Blackwell Publishing Ltd, 2007.
23. Stoljar, D.; **Two conceptions of the physical**, in. Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, ed. David J. Chalmers, pp311 –328. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS. 2002.
24. Tye, M **Philosophical Problems of Consciousness**, In Velmans, M & Schneider, S (Eds), The Blackwell Companion to Consciousness, Blackwell Publishing Ltd, 2007.

۱۷۴
زمین

بهار ۱۳۹۰ / شماره ۴۵ / مهدی غیاثوند

Archive of SID