

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۸

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۶۶۴۵
صفحات: ۶۰-۴۱

نقد رویکرد معرفتی چرچلندها در بحث از ماتریالیسم حذف‌گرا

محمد مهدی حاتمی*
رضا صادقی**

چکیده

ماتریالیسم حذف‌گرا تبیین رفتار بر اساس حالت‌های ذهنی را نمی‌پذیرد و تأکید دارد که رفتار انسانی را صرفاً باید بر اساس رویدادهای عصبی تبیین کرد. طرفداران این دیدگاه برای کنار گذاشتن باور به حالت‌های ذهنی، آن را دیدگاهی عرفی می‌نامند که در برابر علم عصب‌شناسی قرار دارد. مقاله پیش‌رو با تحلیل مبانی معرفتی ماتریالیسم حذف‌گرا نشان می‌دهد که این دیدگاه نوعی انحصارگرایی وجودشناختی است که در تبیین سرشت ذهن، ناتوان است. همچنین استدلال خواهد شد که با انکار وجود حالت‌های ذهنی نه تنها جایی برای روان‌شناسی به عنوان یک حوزه معرفت‌بخش علمی و کاربردی باقی نمی‌ماند، بلکه جایی برای مفاهیم محوری علوم اجتماعی نیز نمی‌ماند. روان‌شناسی علمی با فرض وجود اشخاص در زیست‌جهانی اجتماعی پیش می‌رود و این فرض که اساس تشکیل روان‌شناسی علمی است نمی‌تواند فیزیکالیستی تعبیر شود. ادعای ایجابی مقاله این است که صرفاً با تعامل دو علم روان‌شناسی و عصب‌شناسی است که امکان فهم دقیق هویت انسان فراهم می‌شود. باور به حالت‌های ذهنی غیرمادی هیچ منافاتی با علم عصب‌شناسی یا سایر علوم تجربی ندارد و تعریف انسان بر اساس نفس مجرد، مبنای وجودشناختی بی‌بدیل و منسجمی برای دفاع از روان‌شناسی علمی است.

کلیدواژه‌ها: ماتریالیسم حذف‌گرا، فیزیکالیسم، دوگانه‌انگاری، تقلیل‌گرایی، قیاس‌ناپذیری، نفس غیرمادی.

mohammadmehdi.hatami@yahoo.com
rezasadeqi@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان
** عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۷

مقدمه

ماتریالیسم حذف‌گرا، نظریه‌ای در فلسفه ذهن معاصر است که بر اساس آن تبیین رفتار انسان بر اساس رویدادهای عصبی را هم می‌توان و هم باید جایگزین تبیین رفتار بر اساس حالت‌های ذهنی کرد. این دیدگاه اواخر قرن بیستم عمدتاً - و نه صرفاً - توسط دو تن از فیلسوفان معاصر آمریکایی، پائول چرچلند (Paul Churchland) و پاتریشیا چرچلند (Patricia Churchland) مطرح شد.

ما می‌توانیم بر اساس باورها، امیال، ترس‌ها، امیدها و... قابلیت شگفت‌انگیزی در تبیین و پیش‌بینی رفتار سایر انسان‌ها به دست آوریم. این قابلیت حاکی از آن است که هر یک از ما دارای معرفتی گسترده‌تر ناظر به امور ذهنی هستیم، به نحوی که این قابلیت ما را توانا می‌سازد که یک حالت ذهنی را به حالت ذهنی دیگر، به موقعیت بیرونی یا به رفتارها مرتبط سازیم؛ و به تبیین و پیش‌بینی دست بزنیم. معرفت گسترده مذکور که ناظر به امور ذهنی است، روان‌شناسی عرفی نامیده می‌شود (Churchland, 1970, 236-241 & 1981, 68-72). اما به نظر می‌رسد چرچلندها هر گونه نظریه روان‌شناسی را که بر پایه دوگانه‌گرایی (Dualism) مطرح شده باشد با برجسب روان‌شناسی عرفی کنار می‌گذارد. از نگاه چرچلندها اگر علمی به نام روان‌شناسی وجود داشته باشد تمایزی با عصب‌شناسی ندارد. ادعای اصلی ماتریالیسم حذف‌گرا این است که می‌توان و باید علم عصب‌شناسی (Neuroscience) را با روان‌شناسی عرفی (Folk Psychology) جایگزین ساخت (see: Ramsey, 2016).

پیش از این رویکردهای متأثر از تجربه‌گرایی افراطی حلقه وین نظیر رفتارگرایی (Behaviorism) و کارکردگرایی (Functionalism) در حوزه فلسفه ذهن بر پایه نوعی انحصارگرایی معرفتی مبانی معرفتی بحث از نفس مجرد و ذهن غیر مادی را نادیده می‌گرفتند و حتی هر گونه بحث از چنین حقایقی را بی‌معنا تلقی می‌کردند. در فلسفه تحلیلی و تحت تاثیر پوزیتیویست‌های منطقی تصور رایج این بود که فلسفه نمی‌تواند ادعاهایی راجع به هستی‌شناسی - یعنی ادعاهایی ناظر به واقعیت اشیاء و نحوه ارتباط آن واقعیت‌ها با یکدیگر - داشته باشد. اما به زودی مشخص شد که حتی در دیدگاه حلقه وین نیز نوعی هستی‌شناسی مادی پنهان است. به تعبیر پوپر اینکه هر مفهومی باید درباره چیزهای فیزیکی باشد نوعی متافیزیک ماتریالیستی است (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱).

رویکردهای پوزیتیویستی با استدلال‌های کواوین نیز تضعیف شدند. تقسیم گزاره‌ها به تحلیلی و ترکیبی مبناهای معرفتی کلیدی پوزیتیویسم بود و کواوین در مقاله دو حکم جزمی تجربه‌گرایی این

مبنا را به چالش کشید. او همچنین در برابر مخالفت حلقهٔ وین با وجودشناسی چنین استدلال کرد که هر گونه نظریه‌ای دربارهٔ جهان طبیعت، از حیث هستی‌شناختی به اشیای خاصی ملتزم است و هر نظریه‌ای التزام‌های وجودشناختی خاص به خود را دارد (کواین، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷-۲۳۱ و ۲۷۷-۲۵۱). این التزامات، تابع نظریهٔ مختارند و با تغییر بنیادی یک نظریه، هستی‌شناسی نیز تغییر می‌کند.

با شکست رویکردهای متأثر از تجربه‌گرایی افراطی در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن، متافیزیک حذف‌گرا مطرح شد که به دنبال بازسازی مجدد آرمان پوزیتیویستی در چارچوبی وجودشناختی بود. اصالت ماده و اصالت فیزیک دو آرمان اصلی حلقهٔ وین بودند که اولی جنبهٔ وجودی داشت و دومی به حوزهٔ معرفت مربوط بود. حلقهٔ وین از راه اصالت فیزیک از اصالت ماده دفاع می‌کرد. اما ماتریالیسم حذف‌گرا از راه اصالت ماده به اصالت فیزیک می‌رسد و در این مسیر به دلایل متفاوتی تمسک می‌کند. مقالهٔ پیش‌رو با تحلیل مبانی معرفتی حذف‌گرایی این ادعا را مطرح می‌کند که انحصارگرایی هستی‌شناختی فاقد هر گونه مبانی معرفتی قابل اعتمادی است. در این مسیر ابتدا مؤلفه‌های اصلی حذف‌گرایی و سپس استدلال‌های آنرا بررسی خواهیم کرد.

ماتریالیسم حذف‌گرا

این دیدگاه در چند دههٔ اخیر در تداوم و گسترش نگاه مادی در حوزهٔ فلسفهٔ ذهن نقشی بی‌بدیل داشته‌است. چرچلند بر این اساس ادعای اصلی این نظریه را این گونه بیان می‌کند که تصور عرفی ما از پدیده‌های روانی هم از حیث اصول و هم از حیث هستی‌شناختی غلط است؛ و این تصور را باید حذف، و با نظریهٔ بهتر علم عصب‌شناختی جایگزین کرد که علی‌الاصول با علم فیزیک هماهنگ است (Churchland, 1981, p 67). با این همه مؤلفه‌های اصلی این دیدگاه ریشه در آراء فلسفی افرادی مانند ویلفرد سلرز (Wilfred Sellars)، و کواین و پائول فایرابند (Paul Feyerabend) و ریچارد رورتی (Richard Rorty) دارد.

حلقهٔ وین بحث از روح مجرد را بی‌معنا تلقی می‌کردند و با این ترفند از ورود به استدلال‌های عقلی که در خصوص تجرد نفس وجود دارد، اجتناب می‌کردند. ماتریالیسم حذف‌گرا نیز برای تضعیف استدلال‌های مربوط به ذهن و آگاهی غیر فیزیکی، هر گونه باور به ساحتی غیر فیزیکی در وجود انسان را باوری عرفی تلقی می‌کند و ادعا می‌کند این دیدگاه در برابر علم عصب‌شناسی و علم فیزیک قرار دارد. چرچلند برای اینکه این تقابل را نشان دهد نخست با

تمسک به سخنان سلرز نشان می‌دهد که روان‌شناسی عرفی نیز یک نظریه است که به دنبال تبیین و پیش‌بینی رفتار انسانی است و سپس ادعا می‌کند که اکنون برای تبیین رفتار انسان نظریه‌های عصب‌شناسی جایگزین روان‌شناسی عرفی شده‌اند.

یک نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌های عطفی به همراه دلالت‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و معناشناسی است که به شکلی سازمان‌یافته، وحدت‌بخش، و حتی‌الامکان ساده، و از طریق برخی از قوانین، پدیده‌های موضوع مورد بررسی خود را تبیین و پیش‌بینی می‌کند. با چنین تعریفی، روان‌شناسی عرفی نیز یک نظریه است؛ زیرا سعی می‌کند از پدیده‌های ذهنی، رفتارهای موجودات ذهن‌مند را تبیین و پیش‌بینی کند؛ و برای برخی مسائل ناظر به ذهن و رفتار، پاسخ‌هایی را به دست دهد (Churchland, 1970, 241-236 & 1981, p 68-72).

پیشینه این ایده که روان‌شناسی عرفی یک نظریه است به سلرز باز می‌گردد (Sellers, 1956, p253-309) او باور به وجود اندیشه‌ها را فرضیه‌ای می‌داند که از طریق الگوگیری از نحوه سخن گفتن جامعه انسانی و به منظور پیش‌بینی و تبیین آن طرح شده است. از نظر او در این فرضیه با الگوگیری از روابط منطقی - معنایی زبان، و نیز با الگوگیری از اشیای خارجی و روابط علی - معلولی آن‌ها، مجموعه‌ای نسبتاً پیچیده از رویدادها، اشیاء، روابط منطقی - معنایی و روابط علی - معلولی درونی فرض شده است و تصور شده است این دنیای درونی (ذهنی)، به دلیل مشابهت با دنیای خارجی (برون‌ذهنی) می‌تواند نقش تبیینی و پیش‌بینانه داشته باشد. سلرز بر این اساس مدعی است روان‌شناسی عرفی یک نظریه تجربی است که امکان تبیین و پیش‌بینی رفتارهای انسانی را برای ما فراهم می‌کند. هدف سلرز از طرح نظریه بودن روان‌شناسی عرفی، رد انگاره داده‌های حسی است و او بر این اساس داده حسی را اسطوره‌ای می‌داند که باید کنار گذاشته شود.

حذف‌گرایان نیز با الگوی مشابهی پس از اثبات نظریه بودن روان‌شناسی عرفی استدلال می‌کنند که این نظریه، نظریه‌ای ناکارآمد و اساساً کاذب است و بایستی حذف گردد. فایربرد نیز با پذیرش فیزیکیسم وجود هویات ذهنی غیر فیزیکی را انکار می‌کند (Feyerabend, 1963, p295-). (296) او همچنین با این ادعا که روان‌شناسی عرفی و عصب‌شناسی اختلاف معنایی بنیادین وجود دارد، امکان تقلیل اولی به دومی را انکار کرد (Feyerabend, 1962, p 28-29). تفاوت حذف‌گرایی با تقلیل‌گرایی را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

نفی تقلیل‌گرایی

در دیدگاه‌های متأثر از پوزیتیویسم مانند رفتارگرایی و کارکردگرایی، مفاهیم مرتبط با ذهن و آگاهی می‌توانند در علم عصب‌شناختی معادل‌های تأییدکننده‌ای بیابند و لذا در این دیدگاه‌ها اغلب از تقلیل‌گرایی دفاع می‌شود. اما از آنجا که چرچلند باور به حالت‌های ذهنی جدای از رویدادهای عصبی را نادرست می‌داند امتیاز دیدگاه خود نسبت به دیدگاه‌های تقلیل‌گرا را این گونه بیان می‌کند که در دیدگاه مذکور تقلیل مفاهیم روان‌شناسی عرفی به مفاهیم علم عصب‌شناختی چندان ممکن به نظر نمی‌رسد و ماتریالیسم حذف‌گرا تنها گزینه‌ای است که امکان پیش‌بینی تقلیل مفاهیم روان‌شناسی عرفی به مفاهیم علم عصب‌شناختی را نفی می‌کند (Churchland, 1981, p78-84).

البته وجود آگاهی و ذهن چیزی نیست که قابل حذف باشد و حذف آن به هیچ وجه نمی‌تواند نقطه قوت یا امتیاز یک دیدگاه باشد. تقلیل‌گراها نیز برای اینکه حاضر نبودند اتهام انکار آگاهی را تحمّل کنند، به جای انکار آگاهی از زبانی استعاری استفاده کردند و ادعا کردند که به دنبال حذف آگاهی نیستند و صرفاً قصد دارند گزاره‌های مربوط به آگاهی را به گزاره‌های مربوط به رویدادهای عصبی تقلیل دهند. اما تقلیل آگاهی به رویدادهای عصبی مشکلات منطقی خود را داشت. لذا حذف‌گراها برای اینکه گرفتار آن مشکلات نشوند با تقلیل نیز مخالفت می‌کنند.

نیگل (Ernst Nagle) معتقد است تقلیل یک نظریه به نظریه‌ای دیگر زمانی ممکن است که بتوان نظریه نخست را از دومی استنتاج کرد و برای چنین استنتاجی به قوانینی نیاز است که نشان دهند هویتی که در نظریه نخست از آن سخن به میان آمده در نظریه دوم نیز وجود دارند. نیگل این قوانین واسطه‌ای را که برای تقلیل به آنها نیاز است قوانین پل (Bridge Laws) می‌نامد و معتقد است شکل منطقی قوانین پل که ارتباط دو نظریه را به منظور تقلیل یکی به دیگری، یا استنتاج یکی از دیگری، ممکن می‌سازند؛ صورتی دو شرطی [اگر و تنها اگر] دارد (Nagle, 1961, p355). بنابراین تقلیل از نظر نیگل یک رابطه منطقی-ریاضی بین دو نظریه است.

فایربرند بر اساس این تعریف از تقلیل‌گرایی آن را به چالش می‌کشد. او با استفاده از یک مثال نشان می‌دهد که اساساً تقلیل به معنای استنتاج منطقی-ریاضی بین دو نظریه رقیب، ممکن نیست (see: Feyerabend, 1962, p 46-47). استدلال فایربرند این است که همیشه فاصله معنایی واژه‌های دو نظریه به اندازه‌ای است که هیچ‌گاه نمی‌توان رابطه‌ای منطقی بین دو نظریه رقیب برقرار ساخت و یکی را از دیگری استنتاج کرد. بنابراین تقلیل یک نظریه به دیگری نیز محال خواهد بود. به عنوان نمونه روان‌شناسی عرفی و علم عصب‌شناسی، در حیطة تبیین حالات ذهنی و

رفتار دو نظریه قیاس ناپذیر به شمار می‌روند. اولی معتقد است که حالات ذهنی وجود دارند و می‌توان رفتارها را بر اساس آن تبیین کرد؛ در حالی که دومی اساساً منکر چنین چیزی است. این دو نظریه، فاقد ارتباط منطقی با یکدیگرند و نمی‌توان از تقلیل یکی به دیگری نیز سخن گفت. ماتریالیسم حذف‌گرا نیز در نفی تقلیل‌گرایی از آموزه قیاس ناپذیری (Incommensurability) استفاده می‌کند که در نیمه دوم قرن بیستم در برابر تقلیل‌گرایی حلقه وین مطرح شد. طرفداران قیاس ناپذیری، منطق مشترک و نظام معنایی مشترک بین چارچوب‌های نظریه‌ای را انکار می‌کنند و حتی ادعا می‌کنند مشاهده‌ها و تجربه‌های فردی نیز تحت تأثیر نظریه‌ها شکل می‌گیرند و بنابراین نمی‌توانند به عنوان وجه اشتراک عصب‌شناسی و روان‌شناسی معرفی شوند. اگر نتوان بین این دو نظام از حیث معنایی، منطقی و یا مشاهده‌تی، معیاری جهت مقایسه یافت؛ این دو، علی‌الاصول قیاس ناپذیرند و به یکدیگر قابل تقلیل نیستند. لذا مدل‌هایی که سعی می‌کنند بر این اساس بین دو نظریه ارتباط برقرار کنند، و یکی را به دیگری تقلیل دهند با مشکل جدی روبرو خواهند شد (Ibid, p93).

با این همه حذف‌گرایان اگر برای نفی تقلیل‌گرایی به قیاس ناپذیری تمسک کنند دچار خطایی مبنایی شده‌اند. چون قیاس ناپذیری همان‌گونه که با تقلیل‌گرایی جمع‌پذیر نیست، با حذف‌گرایی نیز جمع‌پذیر نیست. اگر قیاس ناپذیری درست باشد روان‌شناسی و عصب‌شناسی دو شاخه علمی جدای از یکدیگر خواهند بود که هر یک مفاهیم و مسائل خاص به خود را دارند. در این صورت هیچ معنی وجود ندارد که این دو شاخه به طور جداگانه و همزمان در مسائل خاص به خود پژوهش کنند. قیاس ناپذیری به این معناست که بین این دو شاخه نه تقابلی وجود دارد و نه تعاملی.

مشکل دیگر این است که قیاس ناپذیری نوعی نسبی‌گرایی افراطی است و مستلزم نفی هر گونه منطق و زبان مشترک است. چنین دیدگاهی جدای از اینکه با مشکلات نسبی‌گرایی از قبیل خودویرانگری روبروست، با تاریخ علم نیز سازگار نیست. تاریخ علم تاریخ تفاهم و گفت‌وگوی بین چارچوب‌های فکری متفاوت است و در تاریخ علم دو شاخه عصب‌شناسی و روان‌شناسی تعاملی سازنده داشته‌اند. طرفداران قیاس ناپذیری در خصوص فاصله بین شاخه‌های علمی اغراق می‌کنند. به عنوان نمونه آنها قواعد منطقی مشترک بین رشته‌های مختلف را نادیده می‌گیرند و به طور خاص در مورد نیاز علوم مختلف به قواعد ریاضی مشترک توضیح مشخصی ندارند. البته دفاع از وجود منطق و مفاهیم مشترک به معنای امکان تقلیل نیست. روان‌شناسی و عصب‌شناسی

دو شاخه علمی متمایز هستند که گرچه تعامل نزدیکی با یکدیگر دارند، اما هیچ کدام نه قابل حذف هستند و نه قابل تقلیل به دیگری.

به هر حال تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی صرفاً زبان متفاوتی دارند و هر دو رویکرد از نظر وجودشناسی به نوعی انحصارگرایی می‌رسند. ررتی در این خصوص توضیح می‌دهد که در پاسخ به این پرسش که مفاهیم ذهنی به چه چیز دلالت می‌کنند می‌تواند دو راه را برگزیند: یا مفاهیم ذهنی را مفاهیمی فاقد مدلول تلقی کند و یا آن‌ها را همان حالات فیزیکی بداند. رورتی معتقد بود که برای یک حذف‌گرا، این دو مسیر متفاوتی ندارند (Rorty, 1965, p28). کسی که می‌گوید نفس همان بدن است به توصیه کسی که می‌گوید نفس را باید از جهان حذف کرد، عمل کرده‌است و فقط به توصیه کسی که می‌گوید نفس را باید از زبان نیز حذف کرد عمل نکرده‌است.

مبانی حذف‌گرایی

در ادامه استدلال‌هایی را که در دفاع از ماتریالیسم حذف‌گرا بیان شده‌است بررسی و نقد خواهیم کرد. نخستین استدلال بر فقر تبیینی و پیش‌بینانه روان‌شناسی عرفی، و نیز عدم انسجام فعال آن با سایر نظریه‌های موفق علمی، تکیه دارد. دومین استدلال یک استدلال استقرایی از تاریخ علم است که بر ناموفق بودن اکثریت نظریه‌های عرفی تأکید دارد. سومین استدلال بر مزیت نسبی ماتریالیسم حذف‌گرا نسبت به سایر رقبای معرفتی‌اش در فلسفه ذهن تأکید می‌کند. اصل سادگی کواین نیز آخرین مبناي معرفتی حذف‌گرایی است که از آن بحث خواهیم کرد.

مطابق با نخستین استدلال، روان‌شناسی عرفی یک نظریه تجربی است که می‌توان آن را از طریق برخی معیارهای سنجش یک نظریه آزمود (Churchland, 1981, p68-72). معیارهای اصلی سنجش یک نظریه عبارتند از: توان تبیینی و توان پیش‌بینی یک نظریه و نیز انسجام فعال آن با سایر نظریه‌های پذیرفته‌شده. از نگاه حذف‌گرایان روان‌شناسی عرفی از حیث این معیارها، نظریه موفق‌تری تلقی نمی‌گردد و داستان آن، "داستان پس‌روی، بی‌حاصلی و زوال است" (Ibid, p74). زیرا این نظریه از انجام تبیین‌ها و پیش‌بینی‌های جالب توجه، عاجز است و نیز نمی‌تواند پدیده‌هایی مانند خواب، یادگیری، تفاوت هوش، حافظه، بیماری‌های روانی و... را تبیین کند. مسائل عمده پدیده‌های روانی در پرتو روان‌شناسی عرفی، رازآمیز به نظر می‌رسد. از طرف دیگر،

این نظریه نتوانسته به نحوی فعال با سایر حوزه‌های معرفت علمی، سازگار شود. لذا باید امکان کذبش را جدی گرفت و آن را با نظریه دیگری، جایگزین کرد.

در نقد این استدلال باید به پیش‌فرض خطای آن توجه داشت. این استدلال مبتنی بر این پیش‌فرض است که هدف روان‌شناسی پیش‌بینی رفتار انسان است. در حالی که پیش‌بینی رفتار انسان‌ها نه مطلوب است و نه ممکن. پیش‌بینی رویدادهای طبیعی با هدف تسلط بر طبیعت و بهره‌کشی از آن است. اما چنین هدفی در پیش‌بینی رفتار انسان‌ها غیراخلاقی است. ضمن آنکه معلوم نیست چه کسانی قرار است رفتار انسان‌ها را پیش‌بینی و کنترل کنند و آیا رفتار خود آنها و از جمله پیش‌بینی‌های آنها از قبل قابل پیش‌بینی است؟ در اینجا مشکلاتی منطقی وجود دارد. یک مشکل این است که همین پیش‌بینی نیز رفتاری است که باید قابل پیش‌بینی باشد. در حالی که رفتار و آگاهی انسان صرفاً یک حرکت فیزیکی نیست که بر اساس نیروهای فیزیکی موجود در طبیعت تعیین یابد و قابل پیش‌بینی باشد. رفتار بر اساس تعریفی که دارد با دو مقوله آگاهی و آزادی همراه است و این دو مقوله پیش‌بینی رفتار را ناممکن می‌کنند.

در اینجا استدلال قاطع پوپر در کتاب *فقر تاریخی‌گری* این است که نظریه‌های علمی آینده در رفتار آینده انسان تأثیر دارند و پیش‌بینی نظریه‌های علمی آینده منطقی ناممکن است. چون مثلاً اگر نظریه‌های علمی قرن آینده را از اکنون بدانیم این نظریه‌ها به اکنون تعلق خواهند داشت و در این صورت نظریه‌های قرن آینده چیز دیگری خواهند بود. مشکل منطقی دیگر این است که آگاهی ما از رویدادهای آینده باعث می‌شود تا رفتار کنونی ما تغییر کند و در این صورت رویدادهای اجتماعی آینده نیز مطابق پیش‌بینی‌ها نخواهند بود. در هر حوزه‌ای که پای انسان در میان است اگر بتوان آینده را پیش‌بینی کرد، تحت تأثیر این پیش‌بینی، آگاهی و رفتار کنونی ما نیز تغییر خواهد کرد. در این صورت آینده نیز متغیر خواهد بود و خلاف پیش‌بینی خواهد بود. بنابراین پیش‌بینی رویدادهای اجتماعی و رفتار آینده انسان به طور منطقی ناممکن است.

در این استدلال ادعا شده است که روان‌شناسی تبیینی برای پدیده‌هایی مانند خواب و آگاهی ندارد. در پاسخ باید توجه داشت اینکه ذهن و آگاهی پدیده‌هایی مجرد و غیر مادی هستند به این معنا نیست که پدیده‌هایی مانند خواب و یادگیری کاملاً رازآمیز خواهند بود. چون دفاع از روح مجرد به معنای انکار بدن نیست و با وجود روان‌شناسی، هنوز بدن و سیستم عصبی تأثیری مستقیم و قابل فهم در تحقق پدیده‌های ذهنی خواهند داشت. بنابراین با پذیرش ذهن مجرد تبیین‌های مادی برای پدیده‌های ذهنی حذف نمی‌شوند و صرفاً تکمیل می‌شوند.

دومین استدلال یک استدلال استقرایی از تاریخ علم است. و می‌توان آن را اینگونه تقریر کرد که از آنجا که همه نظریه‌های عرفی پس از پیشنهاد یک نظریه علمی خوب، کنار نهاده شده‌اند؛ می‌توان استقرائاً انتظار داشته که روان‌شناسی عرفی که تنها بازمانده نظریه‌های عرفی است، به زودی توسط نظریه‌های علمی طرد گردد (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۸۳). چرچلند در این استدلال خود معیار روشنی برای تمایز نظریه‌های عرفی از نظریه‌های علمی ارائه نمی‌کند و بدون هیچ دلیلی باور به ذهن مجرد را در تقابل با عصب‌شناسی معرفی می‌کند. اگر معیاری برای جدا کردن نظریه‌های عرفی از نظریه‌های علمی نداشته باشیم این استدلال خود ویرانگر خواهد بود. در واقع اگر این استدلال درست باشد همه نظریه‌های علمی اعتبار خود را از دست خواهند داد. چون طبق این استدلال اگر مثلاً بیشتر نظریه‌های علمی چهارصد سال پیش در حوزه عصب‌شناسی باطل شده‌اند پس نظریه‌های کنونی نیز به زودی باطل خواهند شد. در حالی که نظریه‌های علمی گذشته در فضایی متفاوت مطرح شده‌اند و بطلان آنها دلیلی بر بطلان نظریه‌های کنونی نیست. ضمن آنکه خواهیم دید که برای باور به روح مجرد دلایلی عقلی وجود دارد که حذف‌گراها آنها را نادیده می‌گیرند.

استدلال دیگر حذف‌گرایان این است که با طرد روان‌شناسی عرفی و جایگزینی علم عصب‌شناسی، به سمت نوعی از همکاری‌های علمی بین روان‌شناسی علمی، هوش مصنوعی، علوم شناختی، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی تکاملی، شیمی و فیزیک ذرات بنیادی دست می‌یابیم؛ به نحوی که این علوم نه در یک "انزوای یخی از یکدیگر" (Churchland, 1986, p 3) بلکه در یک انسجام و ارتباط فعال، به نحوی الهام‌بخش و تصحیح‌گر، به تکامل یکدیگر مدد می‌رسانند؛ و نظریه‌ای واحد درباره چگونگی عملکرد مغز را پدید می‌آورند (Ibid, p 5). چنین انسجام فعالی را که یک نظریه با سایر نظریه‌های پذیرفته‌شده دارد می‌توان احتمالاً معیار نهایی برای پذیرش یک نظریه تلقی کرد (Churchland, 1981, p73). ادعای چرچلندها این است که عصب‌شناسی که جایگزین روان‌شناسی عرفی می‌گردد چنین انسجام فعالی را با سایر نظریه‌های علمی از جمله فیزیک دارد. زیرا مطابق با هستی‌شناسی علوم مذکور، تمام آنچه در طیف روان‌شناسی علمی تا فیزیک ذرات بنیادی، اتفاق می‌افتد فرایندهای نهایتاً فیزیکی هستند. هیچ چیز غیر فیزیکی در این میان موجود نیست. بنابراین نیازی نداریم که در تبیین رفتارها، به هویات ذهنی و نقش علی آنها برای رفتارها قائل باشیم. علوم عصبی، که برای تبیین رفتارها طراحی می‌شود در نهایت یک علم فیزیکی است یا دست‌کم به نحوی فعال با علوم فیزیکی انسجام دارد.

با این که انسجام علوم با یکدیگر یک امتیاز است اما در تلاش برای حفظ این انسجام نباید موجوداتی را که در چارچوب این علوم نمی‌گنجد حذف کرد. اگر بحث از هویت جدید با این اتهام که انسجام علوم کنونی را به هم می‌زند، منع شود، هر گونه کشف و اختراعی را نیز باید منع کرد. در حالی که اثبات وجود چیزهایی که در چارچوب علوم متداول نمی‌گنجد، نظیر اثبات اشعه ایکس، انقلابی علمی را به دنبال داشته است.

حذف گرایان با تمسک به انسجام و هماهنگی عصب‌شناسی با علوم تجربی پیشنهاد می‌کنند که موضوعات مورد بحث در روان‌شناسی مانند آگاهی و ذهن یا نفس مجرد از دایره موجودات حذف شوند. در حالی که باور به وجود چنین هویتاتی به هیچ وجه مانع انسجام و همکاری نزدیک عصب‌شناسی با سایر علوم تجربی نیست. به تعبیر دیگر شاخه‌ای را که چرچلندها روان‌شناسی عرفی می‌نامند، در برابر علوم تجربی قرار ندارد. در این شاخه دوگانه‌انگاری با تمسک به دلایلی عقلی و شهودی اثبات می‌شود و از هویتاتی بحث می‌شود که گرچه فراتر از موضوع عمومی مانند عصب‌شناسی و زیست‌شناسی است، اما در مقابل آن قرار ندارند و به انسجام این علوم با یکدیگر ضربه‌ای نمی‌زند.

اصل سادگی آخرین دلیلی است که برای حذف‌گرایی مطرح شده است. معروف‌ترین بیان اصل سادگی از کواین است که معتقد است هر نظریه‌ای لوازمی وجودشناختی دارد و سادگی وجودشناختی یکی از معیارهای تشخیص بهترین نظریه است (Quine, 1981). بر این اساس اگر دو نظریه توان تبیینی یکسانی داشته باشند، نظریه‌ای که به لحاظ هستی‌شناختی ساده‌تر باشد، برتر است. حذف‌گرایان با تمسک به اصل سادگی می‌توانند استدلال کنند که روان‌شناسی عرفی برای تبیین حالات فیزیکی بدنی به وجود هویت ذهنی متوسل می‌شود. بنابراین هستی‌شناسی آن حاوی دو سنخ کلی از موجودات فیزیکی و موجودات غیرفیزیکی است. اما نظریه رقیب یعنی علم عصب‌شناختی برای تبیین حالات فیزیکی بدنی به هویت و فرآیندهای عصبی- مغزی که در نهایت امری فیزیکی است متوسل می‌گردد. لذا وجودشناسی آن ساده‌تر است و صرفاً حاوی موجودات فیزیکی است. رورتی بر این اساس از حذف‌گرایی دفاع کرد (Rorty, 1965, p 24-54). با این حال به نظر می‌رسد تمسک به اصل سادگی برای اثبات حذف‌گرایی مصادره به مطلوب است. چون خود اصل سادگی بیانی از حذف‌گرایی است و نیازمند دلیل است. این درست است که جهان به هر میزان که ساده‌تر باشد، فهم آن نیز آسان‌تر است. اما پیش از شناخت کامل جهان

هیچ دلیلی معقول برای این فرض نیست که جهان ساده است. بنابراین اصل سادگی نیز مانند حذف‌گرایی نیازمند دلیل عقلی یا تجربی است.

اصل سادگی به عنوان توصیفی از روان انسان درست است. انسان نظریه‌های ساده را ترجیح می‌دهد. اما اگر از اصل سادگی نتایج وجودی بگیریم و ادعا کنیم که جهان نیز ساده است، در این صورت مضمون این اصل در مقابل واقع‌گرایی قرار می‌گیرد. از زمانی که دانشمندان نشان دادند که زمین محور جهان نیست، همزمان این انتظار را نیز باطل کردند که ساختار جهان ساده باشد. از نگاهی واقع‌گرایانه آنچه در ترجیح یک نظریه اهمیت دارد شواهد تجربی است و اگر شواهد تجربی نشان دهند جهان بر خلاف نظریه‌های ساده‌انگار شلوغ و پیچیده است دیگر سادگی نمی‌تواند معیاری برای پذیرش یک نظریه باشد. در جایی هم که شواهدی وجود ندارد باز عقلانیت حکم می‌کند از هر گونه حکمی خودداری کنیم. ذهن یا آگاهی به عنوان وجودی فراتر از فیزیک و ماده با اینکه پیچیده‌ترین بخش از جهان هستی است، اما صرفاً یک فرض نیست. شواهدی که هم وجود ذهن را تأیید می‌کند و هم غیر مادی بودن آن را، به اندازه‌ای قوت دارد که با اصل بی‌دلیلی مانند اصل سادگی نمی‌توان در مقابل آنها ایستاد.

مشکل اصلی حذف‌گرایی این است که بدون توجه به ماهیت مقوله‌هایی مانند ذهن و آگاهی در مورد آنها قضاوت می‌کند. تجربه درونی منبای باور به ذهن و حالت‌های ذهنی است. ماده‌گرایان نمی‌توانند تجربه درونی را نفی کنند. چون برای اثبات وجود هر گونه جسم مادی نخست باید تصویری درونی از آن داشت. اما تصویری که از اشیاء داریم بخشی از اجسام جهان نیست. به همین دلیل است که با ساخت تصویری خیالی از یک ماده، اصل بقای ماده نقض نمی‌شود. انسان در فضای مادی قادر نیست یک اتم را وجود ببخشد یا آن را نابود کند. اما آزادی انسان در ایجاد تصورات و تغییر ساختار آن نیازی به نیروی فیزیکی زیادی ندارد. ولی این تصورات ذهنی جایی را اشغال نمی‌کنند و وزنی ندارند.

تفاوت دیگر این است که امور ذهنی التفاتی (Intentional) هستند و درباره چیزهای دیگر هستند. یعنی آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است. اما یک میز یا هر چیز مادی دیگری هیچگاه درباره چیز دیگری نیست و فاقد حیث التفاتی است. تفاوت دیگر شخصی بودن حالت‌های ذهنی است. حالت‌های ذهنی به حیطه‌ای شخصی تعلق دارند و امکان تجربه مشترک آنها قابل تصور نیست. تجربه درد دندان خاص به یک بیمار است، و این درد را هیچ فرد دیگری غیر از خود بیمار نمی‌تواند تجربه کند. اما خود دندان و اعصاب آن به دلیل آنکه مادی است برای هر فردی

قابل تجربه است. چنین تفاوت‌هایی این ادعا را که امور ذهنی وجود ندارند و یا به امور مادی قابل تقلیل هستند به چالش می‌کشند.

مشکل دیگر این است که فقط علم روان‌شناسی نیست که در حذف‌گرایی جایی برای آن نمی‌ماند. واقعیت این است که علوم انسانی در روش و مسائل با علوم طبیعی تفاوت‌هایی بنیادین دارند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. الکساندر برد معتقد است روش‌های جامعه‌شناسی مانند نظرسنجی‌های میدانی هیچگاه در فیزیک کاربرد نخواهند داشت و از جامعه‌شناسی نیز حذف‌پذیر نیستند (Bird, 2004, p 374-375). به بیان دیگر علوم جامعه‌شناختی نیز مانند روان‌شناسی قابل حذف یا قابل تقلیل به علم فیزیک نیستند. برای اینکه این مطلب روشن‌تر شود نخست باید به نسبت روان‌شناسی و جامعه‌شناسی توجه کرد.

روان‌شناسی ناظر به مطالعه تجربی و توصیف، تحلیل، تبیین، پیش‌بینی و درمان ناظر به اندیشه‌ها، عواطف و احساسات، ادراکات، کنش‌ها و... سامان یافته است (رک. اسدورو، ۱۳۸۶). هر مطالعه‌ای از این نوع، مستلزم آن است که فهرستی از موجودات را مفروض بگیرد که مطالعات انجام گرفته ناظر به آن‌ها صورت پذیرد و روان‌شناسی علمی معاصر ناگزیر است که وجود اشخاص را در زیست‌جهان اجتماعی، مفروض بگیرد (see: Harré, 2002, p89). با این حال وجود افراد در زیست‌جهان اجتماعی، چیزی نیست که بتوان آن را یکسره و به سادگی فیزیکی‌الیستی تعبیر کرد. زیرا اشخاص در زیست‌جهان اجتماعی، نه بر اساس قوانین علوم فیزیکی صرف که بر اساس تبعیت از قواعد اجتماعی زندگی می‌کنند. تبعیت از قواعد اجتماعی، با مشمول قوانین علوم فیزیکی بودن، متفاوت است (رک. ویتگنشتاین، ۱۳۸۰) برای توصیف قواعد اجتماعی به مفاهیم توصیف‌گر دیگری غیر از مفاهیم علوم فیزیکی نیاز است. بنابراین مفاهیم و قوانین فیزیکی برای توصیف و فهم قواعد اجتماعی کافی نیست.

انسان‌ها موجوداتی آگاه و کنش‌گرند که در شبکه‌ای پیچیده از روابط اجتماعی متنوع، زیست می‌کنند. انسان‌های آگاه و کنش‌گر در شبکه روابط اجتماعی، به منظور حفظ حیات خود و دیگران، موظف به انجام وظایف خاصی هستند و نیز بایستی از انجام اعمال خاصی احتراز کنند. جوامع مختلف، درباره انجام وظایف خاص و نیز احتراز از برخی اعمال خاص، مرزهایی را تعیین می‌کنند. مثلاً در یک جامعه مفروض، شیوه‌های خاصی از نشان دادن هیجان، عشق، خشونت و... مجاز شمرده می‌شود و شیوه‌های خاصی از آن ممنوع دانسته می‌شود؛ به نحوی که کسی که در

بروز هیجان، عشق، خشونت و... از شیوه‌های مورد قبول جامعه عدول کند، به عنوان مجرم یا بیمار روانی شناخته می‌شود و تحت پیگرد قانونی یا تحت درمان روان‌شناختی قرار می‌گیرد. اگر زیست‌جهان اجتماعی خاصی موجود نبود و در آن زیست‌جهان، شیوه‌های خاصی مورد قبول یا عدم قبول قرار نمی‌گرفت؛ آنگاه چندان معنادار نبود کسی را مجرم یا بیمار روانی بنامیم. اطلاق یا عدم اطلاق این عنوان‌ها و عنوان‌های مشابه مشروط به پذیرش زیست‌جهان اجتماعی و شیوه‌های مرسوم در آن است. چنین مفاهیمی نه بخشی از علم فیزیک هستند و نه از علوم اجتماعی قابل حذف هستند. روان‌شناسی علمی نیز که به مطالعه سلامت و بیماری روانی می‌پردازد؛ ناگزیر است زیست‌جهان اجتماعی را مفروض بگیرد؛ زیست‌جهانی که در آن شیوه‌های خاصی از هیجان، عشق، خشونت و... مجاز و شیوه‌های خاصی از اموریادشده ممنوع و تحت مطالعه و درمان روان‌شناختی قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگر، به واسطه شیوه‌های کنش مطلوب یا نامطلوب در زیست‌جهان است که برخی از رفتارها مصداق رفتار نامناسب روانی قرار می‌گیرند و نیازمند درمان تلقی می‌شوند. اگر در یک زیست‌جهان رفتار خشونت‌آمیز نامطلوب تلقی شود، فردی که چنین رفتاری را با شدت فروان و مدت زیاد انجام دهد، تحت عنوان بیمار روانی دسته‌بندی می‌گردد و نیازمند درمان روانی خواهد بود. اگر این زیست‌جهان-که بخشی از فیزیک نیست- موجود نباشد؛ امکان چنین تعاریفی در روان‌شناسی از بین می‌رود.

زیست‌جهان در علوم اجتماعی مطالعه می‌شود و در علوم اجتماعی هر توده از اجسام را که هیچ رابطه معناداری بین آن‌ها وجود ندارد یک جامعه تلقی نمی‌کنند. یک جامعه، بر مبنای شیوه‌های اندیشیدن و عمل کردن خاصی شکل گرفته است و دوام می‌یابد. این به آن معناست که جامعه به مثابه چیزی که از توده یا اجسام متفاوت است؛ اساساً با قواعد و تبعیت از قواعد تعریف می‌شود و تداوم می‌یابد. تبعیت از قواعد که قوام جامعه به آن است با مشمول قوانین علوم فیزیکی بودن متفاوت است. زیرا اولاً قوانین علوم فیزیکی به شرط درستی، مستقل از هر زیست‌جهان اجتماعی، صادق است. این درحالی است که قواعد اجتماعی وابسته به زیست‌جهان است. فی‌المثل اگر قانون جاذبه به مثابه یک قانون فیزیکی، درست باشد صدق آن وابسته به اجتماع مسلمانان یا غیرمسلمانان نیست و همواره بدون توجه به زیست‌جهان اجتماعی صادق است؛ اما ازدواج به مثابه یک قاعده زیست‌جهانی در جامعه مسلمان با جامعه مسیحیان متفاوت است. ثانیاً اگر حتی همه قوانین علوم فیزیکی را بدانیم باز ممکن است که تقریباً چیزی از قواعد یک زیست‌جهان

ندانیم و نیاز داریم برای اطلاع از آن دست به پژوهشی متفاوت بزنیم و بالعکس؛ می‌توانیم تقریباً همه قواعد یک زیست جهان مفروض را بدانیم بدون آنکه اطلاع چندانی از قوانین علوم فیزیکی داشته باشیم.

اگر یک دانشمند همه‌دان در زمینه علوم فیزیکی با دانش مطلق خویش در زمینه علوم فیزیکی وارد قبیله شمن‌ها شود هیچ گاه نمی‌تواند بگوید که مراسم ازدواج در قبیله شمن‌ها چگونه برگزار می‌گردد. چون دانش به قوانین فیزیکی هر چند هم کامل باشد چیزی درباره یک قاعده مرسوم در یک جامعه یا قبیله نمی‌گوید. عکس این مطلب نیز صادق است و اگر جامعه‌شناسی همه قواعد مرسوم در قبیله را با جزئیات و دقت بداند، این دانش او منبعی برای استخراج قوانین فیزیکی نیست. تبعیت از قواعد با مشمول قانون فیزیکی بودن، دو امر متفاوت‌اند. امور زیست جهانی وابسته به زمینه فرهنگی و تاریخ‌اند و علوم فیزیکی، فاقد این دو عنصرند. یک رفتار واحد در دو زیست جهان متفاوت که قاعدتاً زمینه فرهنگی و تاریخ‌تطور مختلفی داشته‌اند؛ می‌تواند دو معنای مختلف و گاه متضاد داشته‌باشد. وابستگی معناهای مختلف به زیست‌جهان‌ها، نمی‌تواند به شکلی کافی توسط قوانین علوم فیزیکی توصیف و فهم شود؛ زیرا قوانین فیزیکی بازتاب زمینه فرهنگی و تاریخ‌تطور یک ملت نیستند. مطالعه و درمان‌های مبتنی بر روان‌شناسی علمی، مفروض به وجود اشخاص در زیست‌جهان اجتماعی است. به بیان دیگر روان‌شناسی علمی معاصر به مثابه یک حوزه معرفت‌بخش علمی، با نوعی از هستی‌شناسی سروکار دارد که نمی‌توان آن را فیزیکالیستی دانست. هستی‌شناسی روان‌شناسی علمی از این حیث شبیه هستی‌شناسی روان‌شناسی عامیانه است که حذف‌گرایی مدعی طرد آن بود.

مفاهیم اخلاقی و زیبایی‌شناختی نیز نه به علم فیزیک قابل تقلیل هستند و نه از جامعه بشری قابل حذف هستند. اگر حذف‌گرایی درست باشد و انسان صرفاً یک ربات پیچیده باشد، هر گونه جنایتی مجاز خواهد بود. چون تکه تکه کردن یک ربات برای کار پژوهشی و یا حتی تفریح منع اخلاقی ندارد. اگر حذف‌گرایی درست باشد نژادپرستی نیز توجیه خواهد شد. چون اگر ارزش انسان در جسم او خلاصه شود آنگاه تفاوت جسم‌ها در رنگ و ساختار دلیلی مناسب برای برتری برخی از نژادها خواهد بود. نژادگرایی را تنها با تمسک به روح مشترک انسانی می‌توان نفی کرد. ضمن آنکه همین روح است که معیار برتری نوع انسان بر سایر اجسام است و حذف‌گرایان دیگر نمی‌توانند از شرافت انسان دفاع کنند. جمع بین ماتریالیسم و اصالت انسان یکی از

پارادوکس‌های بنیادین فرهنگ مدرن است. اگر نظریه‌های علمی، ما را ملزم به پذیرش هویت غیرفیزیکی کنند، چاره‌ای جز تغییر در هستی‌شناسی خود نداریم.

اگر بپذیریم که هستی صرفاً محصور و منحصر در هویت فیزیکی نیست؛ و انسان نیز به مثابه یکی از این موجودات جهان هستی علاوه بر ساحت فیزیکی، ساحتی غیرفیزیکی دارد؛ آنگاه برای فهم چنین موجودی نمی‌توان صرفاً به علوم فیزیکی و علوم مبتنی بر فیزیک از جمله عصب‌شناسی توسل جست. بلکه باید با مشارکت این دو گونه علم، به تصویر جامعی از انسان رسید که کاملاً مادی یا غیرمادی نباشد بلکه تصویر مذکور نمایشگر تعامل این دو ساحت در ساخت وجود انسانی باشد. چنین تصویر تعاملی از عهده ماتریالیسم حذف‌گرا، به دست نمی‌آید زیرا این نظریه از اساس با حذف بخش مهمی از ساحت انسانی یعنی ساحت مجرد آغاز می‌شود. همچنین استدلال شد که اگر انسان صرفاً یک جسم باشد، ارزش او نیز بر اساس ویژگی‌های جسمانی تعیین خواهد شد و بنابراین نژادگرایی نیز توجیه خواهد شد.

البته باید توجه کرد که ناکافی بودن ماتریالیسم حذف‌گرا برای تبیین سرشت انسانی را نباید معادل با بی‌اهمیتی علوم عصبی تلقی کرد. علوم عصبی، به دلیل آنکه بخش مادی وجود انسانی را تبیین می‌کنند؛ در حیطه مجاز خود، بسیار مهم‌اند؛ اما تصویر فلسفی به دست آمده از علوم عصبی به طور خاص و از علوم فیزیکی به طور عام را نباید به کل وجود انسانی تعمیم داد؛ و آن را یک تصویر کامل از سرشت انسان تلقی کرد؛ بلکه باید آن را با تصویر به دست آمده از روان‌شناس-که مبتنی بر یک هستی‌شناسی غیرمادی است-کامل کرد. قرار گرفتن این دو تصویر فیزیکی و غیرفیزیکی در کنار یکدیگرند که می‌تواند تصویری دقیق‌تر از سرشت انسانی، به دست دهد.

در نتیجه، می‌توانیم بدون آنکه دچار تناقض شویم و با استناد به شهود درونی و مشاهده بیرونی بپذیریم هستی انسان دارای دو بخش اساسی، یعنی بخش مادی و فیزیکی و بخش غیرمادی و مجرد است. علوم فیزیکی از جمله علوم عصب‌شناختی به مطالعه ساحت فیزیکی و علوم غیرفیزیکی مانند روان‌شناسی به مطالعه ساحت غیرفیزیکی که برخاسته از نفس مجرد انسانی است؛ می‌پردازند. تصویر مناسب از انسان، زمانی به دست می‌آید که دانش برخاسته از مطالعه فیزیکی را با دانش برخاسته از مطالعه غیرفیزیکی، ترکیب کنیم. چنین دیدگاهی به تعامل‌گرایی باور دارد و استدلال می‌کند که هر یک از نظریه‌های صرفاً فیزیکی و یا صرفاً غیرفیزیکی از سرشت انسانی ناکافی هستند. در این میان پذیرش نفس مجرد که در علم‌النفس سنتی اثبات

می‌شود؛ توضیح می‌دهد که چرا نظریه‌های صرفاً فیزیکی در تبیین سرشت انسانی ناکافی‌اند و باید یک جزء غیرمادی برای وجود انسان متصور شد. این بخش غیرمادی، پایه‌ای هستی‌شناختی برای مطالعات علمی در روان‌شناسی فراهم می‌کند و آن را به عنوان موضوع این علم معرفی می‌کند.

نتیجه

حذف گرایان بر اساس پیش‌فرض‌های مادی خود باور به نفس مجرد را باوری عرفی می‌نامند و دلایل عقلی و شهودی دوگانه‌انگاری را نادیده می‌گیرند. آنها دیدگاه خود را در برابر تقلیل‌گرایی معرفی می‌کنند. اما تفاوت حذف‌گرایی و تقلیل‌گرایی چندان روشن نیست. کسانی که حالت‌های ذهنی را غیر فیزیکی می‌دانند دوگانه‌انگار هستند و بنابراین معتقدند در کنار ساحت مادی که شامل بدن، مغز و اعصاب می‌شود ساحتی دیگر نیز وجود دارد. تقلیل‌گرایان و حذف‌گرایان در انکار وجود ساحت دوم با یکدیگر توافق دارند و هر دو گروه معتقدند تنها ساحتی مادی وجود دارد. اختلاف این دو گروه از زمانی شروع می‌شود که تقلیل‌گرایان وجود واژه‌های مربوط به ساحت آگاهی را این‌گونه ترجمه می‌کنند که مرجع این واژه‌ها باید حالت‌های فیزیکی باشد و حذف‌گرایان امکان چنین ترجمه‌ای را انکار می‌دانند. بنابراین این دو گروه در مورد ساحت وجودی انسان با یکدیگر اختلافی ندارند و اختلاف آنها صرفاً به ساحت زبان مربوط است. هر دو گروه اصل وجود ساحت غیر فیزیکی را انکار می‌کنند و حذف‌گرایان یک گام جلوتر می‌روند و مفاهیم مربوط به ساحت غیر فیزیکی را نیز کنار می‌گذارند.

برای دفاع از روان‌شناسی به عنوان یک علم در کنار عصب‌شناسی باید از سه جریان تقلیل‌گرایی، حذف‌گرایی و قیاس‌ناپذیری گذر کرد. مشکلات تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی به این دلیل است که آنها در معرفت‌شناسی و وجودشناسی انحصارگرا هستند. قیاس‌ناپذیری نیز با اینکه انحصارگرا نیست، اما برای دفاع از تکثر‌گرفتار نسبی‌گرایی می‌شود. اگر قیاس‌ناپذیری درست باشد هر گونه بحث علمی بین نظام‌های مختلف علمی به دلیل فقدان منطق و زبان مشترک ناممکن می‌شود.

حذف‌گرایی صرفاً یک دیدگاه نظری نیست و پیامدهای عملی گسترده‌ای داشته است. در دوران معاصر که علم پزشکی در درمان بیماری‌های بدن انسان در اوج موفقیت است، بیماری‌های روانی به عنوان طاعون قرن معرفی می‌شوند. دست کم بخشی از مشکلاتی که در

حوزه درمان بیماری‌های روانی وجود دارد ناشی از پیش‌فرض‌های مادی حاکم بر این حوزه است. به طور کلی علوم انسانی در دوران مدرن، بر خلاف علوم تجربی که بسیار موفق بودند، با بحران هویت روبرو شدند و در حل مشکلات روانی و اجتماعی ناکام بودند. یکی از دلایل عدم موفقیت علوم انسانی غلبه پیش‌فرض‌های مادی در بحث از ماهیت انسان است.

حذف‌گرایی نوعی انحصارگرایی وجودی است که مانند انحصارگرایی معرفتی حلقه وین فاقد مبنایی تجربی یا عقلی است. حذف‌گرایی با بسیاری از بحث‌های علمی پیرامون ماهیت آگاهی جمع‌پذیر نیست و برای مفاهیم محوری علوم اجتماعی نیز مشکلاتی ایجاد می‌کند. چون روان‌شناسی علمی بایستی وجود اشخاص آگاه و کنش‌گر را در زیست‌جهان اجتماعی مفروض بگیرد که ناظر به قواعد خاصی عمل می‌کنند. تبعیت از قواعد در زیست‌جهان اجتماعی با مشمول قانون فیزیکی بودن، متفاوت است، و مفاهیم و قوانین فیزیکی برای توصیف و فهم قواعد زیست-جهان اجتماعی کفایت نمی‌کند.

در مجموع ادعای امکان جایگزین کردن عصب‌شناسی به جای روان‌شناسی و معرفت‌شناسی عدم کفایت ادله دارد و حذف ابعاد متعالی وجود انسان با سایر مبانی انسان‌شناسی مدرن مانند حقوق بشر، عقلانیت، آزادی و اصالت انسان ناسازگار است. برای گذر از این تناقض باید با پذیرش عقل‌گرایی در معرفت‌شناسی زمینه برای تعریف انسان در چارچوب وجودی مرکب از جسم و ذهن غیر مادی فراهم شود و تنها در این صورت است که چشم‌اندازی برای حل مشکلات نظری و معرفتی علوم انسانی فراهم خواهد شد. فلسفه صدرایی در این مسیر قابلیت‌های زیادی دارد و می‌تواند مبنای مناسبی برای حرکت در این مسیر فراهم کند.

منابع

- اسدوروی، لستر ام، *روان‌شناسی*، ترجمه جهانبخش صادقی، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- پوپر، کارل، *حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
- چرچلند، پاول، *ماده و آگاهی، درآمدی به فلسفه ذهن امروز*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- کارناپ، رودلف، *فلسفه و نحو منطقی*، ترجمه رضا مثمر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.

کواين، ويلرد ون اورمن، "دو حکم جزمی تجربه گرایی"، ترجمه منوچهر بدیعی، فلسفه تحلیلی (مجموعه مقالات)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ص ۲۷۷-۲۵۱، ۱۳۹۰.
_____، "در باب آنچه هست"، ترجمه منوچهر بدیعی، فلسفه تحلیلی (مجموعه مقالات)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ص ۲۴۷-۲۳۱، ۱۳۹۰.
ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

Bird, Alexander, "Kuhn, Naturalism, and the Positivist Legacy", in *Studies in History and Philosophy of Science*, 35, P 337-356, 2004.

Churchland, Patricia, S, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Churchland, Paul M, "The Logical Character of Action-Explanations", *Philosophical Review*, Vol. 79, No. 2, P214-236, 1970.

_____, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2, P67-90, 1981.

Feyerabend, Paul K, "Mental Events and the Brain", *The Journal of Philosophy*, Volume 60, Issue 11, P 295-296, 1963.

_____, "Explanation, Reduction, and Empiricism", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume III, edited by H. Feigl and G. Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota Press, reprinted in *Philosophy of Science: Contemporary Readings*, edited by Y. Balashov and A. Rosenberg, P141-162, 1962/2002.

Harré, Rom, *Cognitive Science: A Philosophical Introduction*, SAGE Publications Ltd, 2002.

Nagel, Ernst, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Hackett Publishing Company, 1979/1961.

Quine, Willard van Orman, *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Ramsey, William, "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Edward N. Zalta (ed.)), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/>, 2016.

Rorty, Richard Rorty, “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 19, No. 1, P 24-25, 1965.

Sellars, Wilfrid Stalker, “Empiricism and the Philosophy of Mind” in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, edited by Herbert Feigl & Grover Maxwell, Minnesota University Press, P253-309, 1956.

