

# 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



## 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 درباره‌ی 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 درباره‌ی 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 درباره‌ی 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 علیت 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 علیت 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 علیت ذهنی برای دوگانه‌انگاری پدید می‌آورد به فیزیکالیسم خواهیم پرداخت.

## ۱. دوگانه‌انگاری و علیت 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 جواهر 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).

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 متقابلی 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 می کند و مکانیسم علیّت اتصال مکانی است. اگر مشکل این باشد، پاسخ دو گانه انگار روشن است: درست است که علیّت فیزیکی همیشه این گونه است، اما می توان تصور کرد که گاهی این گونه نباشد. در واقع هم علیّت همیشه این گونه نیست و موارد خلاف آن هم رخ می دهد: 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 درباره جاذبه تصور می شد که زمین بدون تماس با اشیاء بر آنها نیرویی وارد می کند و آنها را جذب می کند. دست کم این نشان می دهد 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 می دهند و از میان این دو عمل تنها عمل ذهنی نفس «الف» موجب تغییری در «ف» در لحظه «ز» می شود و عمل ذهنی «ب» تأثیری بر «ف» ندارد. سؤال این است که چه نوع رابطه ای میان «الف» و «ف» برقرار است که میان «ب» و «ف» برقرار نیست و موجب تأثیر علی «الف» بر «ف» می شود. یا کدام سلسله علی «الف» و «ف» را جفت می کند. این رابطه یا سلسله نمی تواند چیزی مکان مند باشد. پس چیست؟ نمی دانیم. اما بدون پی بردن به چنین امری، پذیرفتن تعامل علی نفس با بدن نامعقول است (Kim, 2001).

اگر نفس نیز مانند بدن در مکان بود، موقعیت های مکانی مناسب آنها می توانست واسطه مناسبی برای جفت شدن علی باشد، مثلاً نفس خاصی درون بدن خاصی قرار می گرفت یا در آن ساکن می شد. 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 یکسان اند، 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  $\Phi$ . 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 (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<sup>۲</sup> 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 دستگاہ



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<sup>۴</sup> 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 مستقلی 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 مقدمه دیگری است که عبارت است از اصل عدم تعین مضاعف (overdetermination).

اصل عدم تعین مضاعف تأیید گسترده‌ای در ادبیات علیت ذهنی دارد. گفته می‌شود که فرض تعین 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 دوجانبه 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 علیّ 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 علیّ میان ذهن و بدن باقی نمی‌ماند. برای چنین کسانی، مسئله علیّت ذهنی جای خود را به تعامل مغز و بدن می‌دهد. این تعامل نیز هر چند 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 هر گاه 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 علیّ میان آنها، استقلال ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های فیزیکی نیز مانعی است برای دوگانه‌انگاران ویژگی‌برای 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





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»<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> 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<sup>۸</sup> نامید. تعیین‌گرایی مبتنی بر سطح خرد را می‌توان اصل مشترک صورت‌های گوناگون فیزیکالیسم دانست. قول به وقوع تبعی<sup>۹</sup> امور ذهنی نسبت به امور فیزیکی، نخواستگی<sup>۱۰</sup> امور ذهنی از امور فیزیکی - که دیدگاه نخواستگرایان است - و تحقق<sup>۱۱</sup> 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 تبدیل 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 نزنیم 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 ویزگی‌هاست. 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 که 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.





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 علیّی در پدید آوردن رویدادهای دیگری دارند و اصل قانون‌مندی علیّت 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 علیّی داشته باشند. دوراه برای حل این مسئله می‌توان یافت: یکی این که قانون‌مندی علیّت را آن گونه که دیویدسن تصور می‌کرد انکار کنیم و تعریفی دیگر از علیّت ارائه کنیم که بر اساس آن بتوان امور ذهنی را در عین بی‌قانونی دارای تأثیر علیّی 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 علیّت‌اند که ریشه آنها را می‌توان در هیوم یافت. ابتدا به راه حل اول می‌پردازیم.

لویس (Lewis, 1973) از علیّت، 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. نشتی بنزین سبب آتش گرفتن خودرو شد؛ زیرا اگر بنزین نشت نمی‌کرد، خودرو آتش نمی‌گرفت. در چنین مواردی علیّت 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 علیّت 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 می‌گوید «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 «طرد 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<sup>۱۲</sup> 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<sup>۱۳</sup> 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<sup>۱۴</sup> 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





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 علت‌ت 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 علت‌ت 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 علت‌ت ذهنی با نام «استدلال / اشکال طرد<sup>۱۵</sup>» شناخته می‌شود. استدلال طرد به استدلال علت‌ت 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 غیرتحویلی 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.

۷۵



عزت

علیت ذهنی

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 پاسخ‌گویی به این استدلال برآمده‌اند. به نظر اکانر 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 پاسخ‌گفتن 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.

## 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 غیر فیزیکی را فاقد نیروی علی و شبه پدیده بدانیم و براساس این که داشتن نیروی علی ملاک واقعیت است، باید درباره آنها غیر واقع‌گرا 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 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 چند گانه 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 مطرح 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 دو گانه 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 مجزایی اند 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. بر اساس 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

بر اساس 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.

بر اساس 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 تقدم 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 نیروی 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 آن‌جا 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 متفاوتی‌اند. در درتسکی ویژگی‌های فیزیکی مسئول حرکات بدنی‌اند 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 - مربوط‌اند و ویژگی‌های فیزیکی به معلول از این حیث که حرکت بدنی (محدود) است. بنابراین، چون ویژگی ذهنی و محقق‌کننده‌ی 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 دخیل 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.



## پی نوشت‌ها

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

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

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



## 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.



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.

