

زوایای گوناگون مسئلهٔ اذهان دیگر

یاسر پور اسماعیل

چکیده

مسئلهٔ اذهان دیگر به توجیه باور ما به وجود اذهان دیگر (در بحث معرفت‌شناختی) و چیستی اذهان دیگر (در بحث مفهومی) می‌پردازد. آیا باور ما به وجود اذهان دیگر موجه است تا معرفت به شمار آید یا صرفاً یک باور روانی است؟ راهکارهای بسیاری برای گره‌گشایی از این مسئله ارائه شده است و دربارهٔ هر یک هم‌چنان بحث‌های فراوانی میان فیلسوفان وجود دارد. در کل، هنوز راهکاری که اکثریت بپذیرند ارائه نشده است. این مسئله زوایای روان‌شناختی و زیست‌شناختی نیز دارد و در میان فیلسوفان قاره‌ای نیز تا حدی مد نظر بوده است.

۱. در آمد

۱.۱. تاریخ مسأله

می‌توان دکارت و شکاکیت نظام‌مند او را نقطه آغاز بحث اذهان‌دیگر دانست.^۱ دکارت در تأملاتی در فلسفهٔ اولی، آزمونی فرضی را مطرح می‌کند که نتیجه‌اش شک در وجود اذهان‌دیگر است:

«ممکن است بطور تصادفی از بیرون پنجره متوجه افرادی شوم که از خیابان می گذرند، در این منظره می توانم بگویم که افرادی را می بینم... ولی از این پنجره چیزی جز کلاه و جامه ای نمی بینم که ممکن است اشباح یا آدم کوکی هایی را پوشانده باشد» (Descartes, 1951:31).

بدن های متحرک ممکن است چیزی جز آدم کوکی های فاقد ذهن نباشند. این مسئله با خودگرایی^۲ دکارتی و تأکید او بر عدم تقارن میان دست رسی انسان به ذهن خود و اذهان دیگر بسیار برجسته می شود. با چنین تصویری باید احتمال آدم کوکی بودن انسان های اطراف خود را پذیرفت. جان لاک، در استمرار سنت دکارت می گوید: «ذهن دیگران نامرئی است» (Locke, 111.ii.1, 404-405). چنین دیدگاهی که دیواری بلند میان ذهن خود و اذهان دیگر می کشد، در شکاکیت هیوم و خودگرایی بارکلی به اوج خود رسید.

تامس رید، در قرن هجدهم به مبارزه با زیربنای سنت فلسفی دکارت برخاست. پیروان نگرش دکارتی استدلال های شکاکانه را جدی گرفته و می کوشند برای باور ما به وجود جهان خارج و اذهان دیگر دلیل بیاورند. مبنای چنین دلیلی تنها و تنها ذهن شخص استدلال کننده است. دغدغه تامس رید محدودیت و نارسایی چنین رویکردی برای از میان بردن شکاکیت است.

رید، معتقد است نباید شکاکیت را جدی گرفت و باید به عدم تقارن میان ذهن خود و ذهن دیگران که شالوده نظام دکارتی است، خاتمه داد. کلید تقارن میان دست رسی ما به ذهن خود و اذهان دیگر هم طراز دانستن یافته های آگاهی با یافته های ادراک حسی است. برخی او را نخستین کسی دانسته اند که اصطلاح «اذهان دیگر» را به تناوب به کار برد (Somerville, 1989: 249). جان استوارت میل (Mill, J.S. 1889: 243-244) در حملات خود به سر ویلیام همپلتون^۳، از شارحان قرن نوزدهمی تامس رید، به دفاع از شالوده های نظام دکارتی بر می خیزد. او با استدلال معروف به استدلال از طریق تمثیل به اثبات وجود اذهان دیگر بر اساس ذهن خود می پردازد (ر. ک: Avramides A., 2001: 5-13).

استدلال تمثیلی میل تا اواسط قرن بیستم استدلال فایق و مورد پذیرش فیلسوفان بود تا آن که در همین دوره، ملکم، از شاگردان ویتگنشتاین، در کتاب معرفت به اذهان دیگر^۴ این استدلال را نقد کرد و استدلال معیاری را که برداشت او از ویتگنشتاین بود، جایگزین آن ساخت. برخی دیگر از شارحان ویتگنشتاین رویکرد گرایشی را به او نسبت دادند.

در عصر حاضر، دو نظریه بیش از سایر نظریات در کانون توجه فیلسوفان قرار دارند: یکی

نظریه علمی بودن اذهان دیگر و تشبیه آنها به هویات نظری علم، مانند الکترون‌ها و پروتون‌ها که وجودشان صرفاً از باب استنتاج از طریق بهترین تبیین پذیرفته می‌شود. این رویکرد معمولاً به «نظریه نظریه» معروف است. و نظریه دیگر مشابه سازی^۵ است که معتقد است انسان رفتار خود را الگو و معیار پیش‌بینی رفتار دیگران قرار می‌دهد و با استفاده از مقدماتی که باور و میل (= حالات ذهنی) را به دیگران اسناد می‌دهند، پیش‌بینی‌های موفق‌تری از رفتارهای آنان به دست می‌آورد.

۲.۱. جایگاه مسئله

ما انسان‌ها در زندگی روزمره خود به وجود اذهان دیگر باور داریم و برای ما مضحک است اگر کسی در فضای زندگی روزمره در وجود اذهان دیگر شک کند. ولی باور به تنهایی، حتی اگر هم صادق باشد، معرفت به شمار نمی‌آید. باور در صورتی معرفت خواهد بود که (مطابق تعریف کلاسیک)^۶ موجه و دارای دلیل نیز باشد. پرسش معرفت‌شناختی این است: آیا باور ما به وجود اذهان دیگر، موجه و مبتنی بر دلیل است یا صرفاً یک باور روان‌شناختی برآمده از سازوکارهای زیستی ماست؟ این مسئله را مسئله معرفت‌شناختی اذهان دیگر، می‌نامیم.

مسئله دیگر این است که آیا اساساً دیگران در صورتی که واجد ذهن باشند، به همان کیفیت حالات مزبور را تجربه می‌کنند که من تجربه می‌کنم؟ آگاهی و حیات ذهنی به تعبیر تامس نیگل، دارای خصیصه قائم به شناسنده^۷ است؛ هر پدیدار ذهنی‌ای ذاتاً به منظر خاص خود شخص وابسته است. هیچ کس به منظر خاص شناسنده دیگر دست‌رسی ندارد و هرگز نمی‌تواند کیفیت تجربیات ذهنی او را دریابد (Nagel, 1986: 19-20). این مسئله را مسئله مفهومی اذهان دیگر می‌نامند.

به طور خلاصه، می‌توان گفت که مسئله معرفت‌شناختی با توجیه باور ما به وجود اذهان دیگر سروکار دارد و مسئله مفهومی به باور ما به کیفیت تجربیات ذهنی دیگران می‌پردازد. در روان‌شناسی، «نظریه ذهن» از توانایی‌های انسان به شمار می‌رود که در سنین سه تا چهار سالگی به دست می‌آید. نظریه ذهن عبارت است از توانایی انسان بر تشخیص، حدس و پیش‌بینی حالات ذهنی دیگر از قبیل باور، میل، تصمیم و غیره. افراد فاقد این توانایی ممکن است دچار اوتیسم باشند، (درباره اوتیسم در بخش ۵.۲. سخن خواهیم گفت). در زیست‌شناسی، «نظریه ذهن» را که برآمده از دستگاه عصبی و مغز دانسته می‌شود،

حاصل تکامل نوع می‌دانند و بحث‌هایی نیز درباره ذهن داشتن برخی حیوانات مانند شامپانزه‌ها وجود دارد.

۳.۱. نسبت نظریات ذهن با مسئله اذهان دیگر

یک راه فائق آمدن بر مسائل دشوار و غیرقابل حل فلسفی انکار وجود مسئله است. راه دیگر آن است که وجود مسئله را بپذیریم، ولی ادعا کنیم که اگر مسئله درست فهمیده شود، حل خواهد شد. برخی منکر وجود مسئله اذهان دیگر شده‌اند، زیرا حالات ذهنی دیگران، به نظر آنها، از ما پنهان نیست (Zemach, 1966). ما به حالات ذهنی دیگران آگاهی مستقیم داریم. پس عدم تقارنی میان حالات ذهنی ما و دیگران وجود ندارد. فیلسوفان عموماً این دیدگاه را نامقبول دانسته‌اند، زیرا دست‌رسی مستقیم به حالات ذهنی دیگران با این قید که حالات مزبور متعلق به شخص دیگر باشند، حتی در صورت تحقق تله‌پاتی نیز ناممکن است.

عده‌ای نیز استدلال کرده‌اند از آن‌جا که ما به وجود اذهان دیگر یقین داریم، هرگونه استدلالی علیه وجود اذهان دیگر یا معتبر نیست و یا یکی از مقدماتش کاذب است. چنین تفکری هم صحیح نیست زیرا ممکن است یقین ما به وجود اذهان دیگر از سنخ معرفت نباشد، بلکه یقین روان‌شناختی و برخاسته از سازوکار زیستی بدن ما باشد.

یکی از فواید جدی گرفتن مسئله اذهان دیگر، به نظر پیتر کروئرز، این است که بررسی این‌گونه استدلال‌ها که در آنها، از مقدمات به ظاهر واضحی به نتیجه‌ای نامقبول می‌رسند، برای بررسی تصورات پس‌زمینه‌ای ارزشمنداند. و اساساً نکته همه استدلال‌های پارادوکسی همین است (Carruthers, 2004).

اما تفکری در فلسفه فمینیسم وجود دارد که انکار عدم تقارن را در صورتی که به عنوان عدم تقارن نوعی در مورد تفکر فردگرایانه مردگرا^۱ نگریسته شود، تأیید می‌کند (Overall, 1988). چنین تصور می‌شود که تجربه گسیخته از دیگران است که وجود اذهان دیگر را تبدیل به مسئله می‌کند و چنین تجربه‌ای نوعاً مختص به مردان است. زنان نوعاً خود را با دیگران یکی احساس می‌کنند. پس فقط مردان دارای مشکل اذهان دیگر هستند.

هرچند نظریات فلسفی مربوط به ذهن این عدم تقارن را می‌پذیرند و در نتیجه نمی‌توانند از مسئله اذهان دیگر طفره برونند، معمولاً تصور نمی‌شود که مسئله اذهان دیگر برای این نظریات به

یک اندازه دشوار باشد. رفتار گرایی فلسفی نظریه‌ای مربوط به ذهن است که هیچ مشکلی برای حل این مسئله ندارد؛ زیرا حالت ذهنی خاصی داشتن از نظر آن یعنی رفتار بالفعل یا بالقوه‌ای داشتن و در وجود رفتارها هم تردیدی وجود ندارد.

کارکردگرایی وجود این مسئله را می‌پذیرد، اما مدعی است که این مسئله مشکل چندانی برای آن ایجاد نمی‌کند. حالات ذهنی به عنوان حالاتی درونی و وسیله پاسخ اندام‌واره به محیط (محرک) قلمداد می‌شوند. حالات ذهنی مختلف با نقش‌های گوناگون خود توصیف می‌شوند؛ یعنی علل و معلولات نوعی خود. آنها به همین شکل از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. پس درد ناشی از سوختگی عبارت از آن حالت درونی است که نوعاً معلول سوختگی است و موجب ناله و فریاد می‌شود. نتیجه این که همه آن‌چه برای باور به وجود این گونه حالات درونی در همه انسان‌ها لازم است، صرفاً مشاهده دقیق نحوه رفتار و شرایط آن است.

ماده انگاری حذف گرا مسئله اذهان دیگر را با حذف ذهن به کلی از میان می‌برد. وقتی ذهنی نیست، ذهن دیگری هم نیست، پس مسئله اذهان دیگر، وجود ندارد.

با وجود این همه گریزگاه از مسئله اذهان دیگر، برخی ادعا کرده‌اند که نمی‌توان این مسئله را با گزینشی دقیق از نظریه‌ای مربوط به ذهن دور زد (Hyslop, 1995: ch. 2). هیچ یک از نظریات مربوط به ذهن طبق این ادعا نمی‌توانند از مسئله اذهان دیگر طفره برونند و همگی دارای مشکلی به یک اندازه دشوار هستند. هرگونه نظریه‌ای مربوط به ذهن نظریه‌ای کلی است، پس نظریه‌ای درباره اذهان است. پس باید اذهان را در هرکجا که یافت شوند، بپذیرد. پس باید اذهان همه انسان‌ها، ذهن خود و دیگران را پوشش دهد.

ولی آیا یک نظریه پرداز ذهن می‌داند که ذهن وجود دارد؟ این نظریه باید اذهان را به طور کلی شامل شود، پس نمی‌تواند به طور مشروع این ادعا را توجیه کند که اذهان دیگر وجود دارند. صدق یک نظریه بر توجیه مستقلاً برای وجود چنین اذهانی مبتنی است. برای مثال، این استدلال که کارکردگرایی مسئله اذهان دیگر را حل شدنی می‌کند، پذیرفتنی نیست. کارکردگرایی نمی‌تواند در مورد اذهان به طور کلی صادق باشد، مگر این که وجود اذهان دیگر از قبل ثابت شده باشد (ر. ک: Stanford, 2006).

ولی به نظر می‌رسد که نظریات مربوط به ذهن کلی نیستند، بلکه متضمن سور وجودی هستند؛ یعنی این نظریات می‌گویند دست کم یک X وجود دارد که ذهن M است و ذهن -

برای مثال - با کارکرد F یا فتار B برابر است :

$\exists x(x=M) \& M=F \text{ or } B$

بنابراین، نیازی نیست که این نظریات وجود اذهان را به نحو کلی و از جمله اذهان دیگر را پیش فرض بگیرند.

۲. شک در وجود اذهان دیگر

۱.۲. استدلال علیه وجود اذهان دیگر

استدلالی وجود دارد که نشان می‌دهد ما نمی‌توانیم هیچ معرفتی به حالات ذهنی دیگران داشته باشیم. اگر نتیجه این استدلال صحیح باشد، من نمی‌توانم بگویم انسان‌های اطراف من به معنای دقیق کلمه، مشخص هستند. گرچه می‌بینم که این انسان‌ها راه می‌روند، سخن می‌گویند، می‌خندند و می‌گریند، نمی‌توانم بدانم که آنها دارای تفکر، احساس و غیره هستند. از آن‌جا که این نتیجه شدیداً در تقابل با باور روزمره ما است، یا باید اشکالی در این استدلال بیابیم یا عنصری مهم از گرایش‌های عرفی خود را در مورد یک دیگر نادیده بگیریم.

برای ورود به این بحث می‌توانیم از مشکل طیف‌های معکوس که جان لاک، فیلسوف قرن هجدهم، برای نخستین بار مطرح کرد، کمک بگیریم. ممکن است کیفیتی که از دیدن گوجه در ذهن یک شخص پدید می‌آید همان کیفیتی باشد که دیدن چمن در ذهن شخصی دیگر ایجاد می‌کند و بالعکس. هر دو قبول دارند که گوجه قرمز است و چمن سبز، با این حال، اولی از «قرمز» معنایی را در نظر دارد که دیگری از «سبز» درمی‌یابد و بالعکس. پس ممکن است کیفیت تجربه درونی ما از یک چیز متفاوت باشد با این که هر دوی ما این کیفیت را در زبان به نحو یک‌سان توصیف می‌کنیم.

به نظر می‌رسد تا به این‌جا، من نمی‌توانم به نحوه تجربیات دیگران معرفت پیدا کنم (که مسئله‌ای مفهومی است)، ولی اساساً از کجا بدانم که دیگران اصلاً تجربه‌ای دارند (یعنی مسئله‌ای معرفت‌شناختی). از کجا معلوم که وقتی آنها می‌گویند «قرمز» هیچ تجربه درونی داشته باشند؟ از کجا می‌دانم که وقتی دیگران هنگام آسیب دیدگی فریاد می‌کشند، دردی را در درون خود تجربه می‌کنند؟ در این صورت، ممکن است دیگران زامبی (فلسفی) باشند؛ انسان‌هایی که از لحاظ فیزیکی همانند من هستند و همانند من رفتار می‌کنند (و حتی درباه

اذهان دیگر و ذهن داشتن من سخن می گویند)، ولی فاقد هرگونه تجربه ای هستند. من تنها می توانم ورودی (آسیب) و خروجی (رفتار درد) اشخاص را مشاهده کنم، اما چگونه می توانم استنتاج کنم که آنها تجربه درونی هم دارند. به نظر می رسد این استنتاج معتبر نیست، زیرا نتیجه، منطقاً از مقدمات حاصل نمی شود. به هر حال، همواره احتمال تظاهر وجود دارد، می توان بدون داشتن یک درد واقعی ناله کرد.

اعتراض: تظاهر خود از حالات ذهنی است. تظاهر به درد یعنی این که به گونه ای رفتار کنیم که گویی دردی داریم، در حالی که باور داریم به این که دردی در کار نیست. پس استدلال فوق نمی تواند وجود اذهان دیگر را به کلی نفی کند.

پاسخ: برای نشان دادن این که استنتاج وجود اذهان دیگر از رفتار نامعتبر است، لزومی ندارد به امکان تظاهر متوسل شویم. امکان منطقی (تصورپذیری) زامبی ها برای نامعتبر بودن این استنتاج کافی است، زیرا در این صورت، همواره ممکن خواهد بود که مقدمات (وقوع رفتار مشابه رفتار ما از سوی دیگران) صادق و نتیجه (ذهن داری دیگران) کاذب باشد.

خلاصه استدلال علیه وجود اذهان دیگر این است:

(۱) آگاهی مستقیم از حالات ذهنی دیگر انسان ها ممکن نیست.

(ن ۱) پس معرفت به چنین حالاتی (اگر هم وجود داشته باشد) باید بر استنتاج از حالات فیزیکی و یا رفتاری، مبتنی باشد.

(۲) به دلیل احتمال دائمی تظاهر و یا به دلیل تصور پذیری زامبی ها چنین استنتاجی معتبر نیست.

(ن ۲) پس از (ن ۱) و (۲) به دست می آید که باور به حالات ذهنی دیگر انسان ها معقول نیست.

مقدمه (۱) به وضوح صادق است. من نمی توانم تجربه دیگران را تجربه کنم و ذهن آنها را ببینم، بلکه تنها می توانم ذهن و ساحت درونی خود را ببینم. مقدمه (۲) نیز صادق به نظر می رسد. انسان ها هر رفتاری را به نمایش بگذارند، شرایط ممکن و وجود دارد که این رفتارها در آن شرایط فاقد تجربه آگاهانه باشند. به این ترتیب، نتایجی که از این دو مقدمه گرفته می شود، صحیح و معتبر است (Carruthers, 2004).

۲. ۱. ۱. ۲. تله پاتی

ممکن است مقدمه (۱) با امکان دست‌رسی مستقیم به حالات ذهنی دیگران از طریق تله پاتی به چالش کشیده شود. با تله پاتی می‌توانیم به طور مستقیم تجربیات درونی دیگر انسان‌ها را دریابیم. اما مشکل این است که در تله پاتی (اگر حقیقت داشته باشد) حالتی ذهنی را در درون خود ادراک می‌کنیم نه حالت ذهنی را با این قید که متعلق به شخص دیگری است. برای معرفت به این که حالت مورد تجربه ما از طریق تله پاتی متعلق به دیگری است، به دلیل دیگری نیاز داریم و همین نیاز به دلیل دیگر مستقیم بودن تجربه را از میان می‌برد.

۲. ۱. ۲. پاسخ از طریق ادراک حسی

می‌توان اعتبار انتقال از مقدمه (۱) به نتیجه (ن ۱) را به چالش کشید. (ن ۱) بر این مقدمه مستتر و مخفی مبتنی است که بگوییم تنها دو راه معرفت وجود دارد: آگاهی مستقیم و استنتاج. این مقدمه کاذب است. به این دلیل که راه سومی برای به دست آوردن معرفت نیز وجود دارد؛ یعنی مشاهده (ادراک حسی). اگر گوجه‌ای روبروی من روی میز باشد، من معرفت مستقیم به آن ندارم (آن نحوه معرفت مستقیمی که نسبت به درد خود دارم)، زیرا گوجه یکی از تجربه‌های درونی من نیست، ولی برای معرفت به این که گوجه‌ای جلوی من است، نیازی ندارم آن را از امر دیگری استنتاج کنم. من صرفاً آن را مشاهده و ادراک می‌کنم. ما بسیار می‌گوییم: «دیدم که او درد می‌کشد، برای همین دکتر را خبر کردم» پس ممکن است معرفت ما به اذهان دیگر، نه معرفت مستقیم و نه معرفت از طریق استنتاج بلکه از طریق ادراک حسی باشد (Carruthers, 2004).

اما مشکل این جاست که اذهان دیگر به ادراک حسی ما در نمی‌آیند و گرنه عمده مشکلات فلسفه ذهن به آسانی قابل حل بود. آن چه متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد، رفتارهای دیگران است. وقتی می‌گوییم: «دیدم که او درد می‌کشد...»، در حقیقت خود درد را ندیده‌ام، بلکه رفتار ناشی از درد (چه رفتار فیزیکی و چه رفتار عاملی) را دیده‌ام. چنین عبارتی‌هایی مجاز و از باب تسامح هستند.

نکته دیگر این که مشاهده به خودی خود منبع معرفت نیست، زیرا مشاهده صرف، بدون اقتران با نظریه، تنها به ما معرفت از طریق آشنایی را می‌دهد نه معرفت از طریق توصیف؛ برای مثال آن چه از دیدن گوجه‌ای روی میز می‌بینم، در حقیقت، چیزی جز دیدن یک شیء گرد و قرمز که در موقعیت خاصی نسبت به یک شیء قهوه‌ای رنگ و مسطح و... قرار دارد، نیست. از

کجا بدانم که آن چه می بینم همان گوجه است؟ و از کجا بدانم که روی میز است؟ برای رسیدن به این معرفت نیاز به توجیه دیگری دارم و خود مشاهده معرفتی در اختیار ما نمی گذارد، بلکه صرفاً باوری را به دست می دهد. برای مثال، ممکن است کسی شیء گرد و قرمز روی میز را به عنوان گوجه و دیگری آن را به عنوان یک توپ تفسیر کند. پس در وجود راه سومی برای به دست آوردن معرفت به نام «مشاهده» نیز تردید است.

۲.۲. خودگرایی

خودگرایی^۹ عبارت از این آموزه است که تنها خودم وجود دارم. خودگرایی به معنای خاص این است که شخص خودش را تنها موجود آگاه بداند و هیچ موجود آگاه و ذهن مندی جز خودش را نپذیرد (این همان مسئله سستی اذهان دیگر است). خودگرایی افراطی این است که اساساً چیزی جز ذهن شخص و حالات ذهنی او وجود ندارد. البته، اصطلاح جدید «خودگرایی روش شناختی» معنای متفاوتی دارد. خودگرایی روش شناختی عبارت است از این آموزه که محتوای تفکرات شخص با واقعیات مربوط به خود آنها مشخص می شود و از واقعیات مربوط به محیط مستقل است و (Craig, 1998).

هیچ فیلسوفی ملتزم به خودگرایی نیست، فیلسوفان در مقام جدل ممکن است یک دیگر را از طریق لوازم دیدگاه های آنها متهم به خودگرایی کرده و از آن به عنوان قیاس خلف استفاده کنند. (اساساً خودگرایی نام دیگر مسئله اذهان دیگر است، به عبارت دیگر خودگرایی طرح مسئله است نه یک پاسخ.)

۳. استدلال به نفع وجود اذهان دیگر

۱.۳. استدلال تمثیلی

راهکار سستی مسئله اذهان دیگر استنتاج تمثیلی است. دیگر انسان ها بسیار شبیه من هستند. آنها در شرایط مشابه همانند من رفتار می کنند و از همان موادی ساخته شده اند که من ساخته شده ام. من وقتی می سوزم فریاد می کشم، دیگران هم وقتی می سوزند همین کار را می کنند. پس می توانم استنتاج کنم که آنها هم درد دارند. به بیان کلی تر، من به طور مستقیم می دانم که دارای باورها، عواطف، احساسات، و حواسی هستم. براساس این شباهت ها می توانم نتیجه بگیرم

که دیگران نیز همانند من دارای باورها، عواطف و غیره هستند.

جان استوارت میل در بیان استدلال تمثیلی می‌گوید: «من به این نتیجه می‌رسم که دیگر انسان‌ها دارای احساساتی همانند من هستند، زیرا اولاً آنها دارای بدن‌هایی همانند بدن من هستند و من در مورد خودم می‌دانم داشتن این بدن شرط مقدم داشتن احساسات است و ثانیاً، انسان‌های دیگر اعمال و آثار بیرونی دیگری را به نمایش می‌گذارند که در مورد خودم از طریق تجربه می‌دانم که از احساساتم ناشی شده‌اند. من در ضمیر خود از سلسله واقیعت‌هایی آگاهم که با توالی هم شکلی به یک دیگر مرتبط‌اند. ابتدای این سلسله تغییرات، بدن من، وسط آن احساسات، و منتهای آن رفتار بیرونی من است. در مورد انسان‌های دیگر برای حلقه‌های اول و آخر دلیل دارم، ولی دلیلی برای حلقه میانی ندارم» (Mill J.S, 1889: 243-4).

من در این جا بر تمایزی در استدلال تمثیلی تأکید می‌کنم که غفلت از آن، فهم برخی استدلال‌ها و پاسخ‌ها را دست‌خوش دشواری می‌سازد. استدلال تمثیلی از دو طریق ممکن است:

الف) استنتاج از خود به دیگران: شباهت‌های فیزیکی و رفتاری که میان خود و دیگری وجود دارد منشأ اسناد حالات ذهنی به دیگری می‌شود. با این حال، احتمال دارد دیگری دارای حالت ذهنی جایگزین A باشد یا اساساً حالت ذهنی نداشته باشد.

ب) استنتاج از رفتار به ذهن: هم‌بستگی‌های فراوانی که میان رفتارها و حالات ذهنی خود می‌بینیم مرا به این تعمیم می‌رساند که حالت ذهنی M همواره با رفتار B همراه است. بنابراین، هنگامی که در دیگران رفتار B را می‌بینم، می‌توانم حالت ذهنی M را نیز به آنها اسناد دهم. این تقریر دوم را ایر برای پاسخ به مشکل تک‌موردی بودن استقراء (همان‌طور که خواهد آمد) مطرح ساخت (Ayer, 1956: 219-222).

مدافعان کنونی استنتاج تمثیلی (Melnyk, 1994) آن را با ترکیب با استنتاج از طریق بهترین تبیین (استنتاج علمی، استنتاج نظری) بیان می‌کنند، ولی شباهت میان ما و دیگران نقش مهمی در این استنتاج (شکل‌گیری نظریه) ایفا می‌کند.

۳. ۱. ۱. اشکالات استدلال تمثیلی

۱. الف. این استنتاج با ملاحظه عدم تقارن میان ذهن من و اذهان دیگر (که اصل مسئله بود) منتج نتیجه‌ای خواهد بود که منطقاً قابل واری نیست. این نخستین اعتراض سنتی به استدلال

تمثیلی است: و ارسی نتیجه منطقاً ناممکن است (Ryle, 1949: 15).

توضیح این اشکال که از جانب گیلبرت رایل (با نگرش پوزیتیویستی ای که هنگام طرح این اشکال داشت) مطرح شده، این است: تمثیل نوعی استقرا است و استقرا در علوم تجربی باید منتهی به نتایجی شود که و ارسی آنها برای دیگران میسر است، به گونه‌ای که هیچ مثال نقضی برای نتیجه یافت نشود. برای مثال، در آزمایش‌های پزشکی از تمثیل استفاده می‌کنیم و با آزمایش واکسنی بر روی خوکیچه هندی نتیجه می‌گیریم که این واکسن در انسان‌ها نیز (به دلیل شباهت‌های لازم و کافی فیزیولوژیک) مؤثر است. این نتیجه در هر تعداد از انسان‌ها قابل و ارسی است. اما در مورد استدلال تمثیلی به وجود اذهان دیگر، نتیجه، که ذهن داری افراد دیگر است، هرگز قابل و ارسی منطقی نیست.

پاسخ: نظریات علمی هم عملاً هرگز نمی‌توانند به طور مستقیم و ارسی شوند. هرچند این عدم امکان تجربی است نه منطقی. این تفاوت، اختلافی در دلایلی استنتاج مربوط ایجاد نمی‌کند. پس اعتراض با شکل کنونی خود ناکام می‌ماند.

توضیح این پاسخ این است که نظریات علمی وجود مفاهیمی را به وسیله «استنتاج از طریق بهترین تبیین» مفروض می‌گیرند که هرگز قابل مشاهده مستقیم و ارسی نیستند، مانند الکترون‌ها و پروتون‌ها. پس صرف عدم قابلیت و ارسی لطمه‌ای به دلایلی استنتاج تمثیلی نمی‌زند.

۲. الف. شکل توسعه یافته‌ای از همین اعتراض چنین است: (Ryle, 1949: 52) یک استنتاج تمثیلی قابل قبول باید بر یک هم‌بستگی استوار باشد که مستقلاً ثابت شده است. اما به دلیل و ارسی ناپذیری نتیجه استنتاج تمثیلی اذهان دیگر، چنین هم‌بستگی مستقلاً ثابت شده‌ای، وجود ندارد.

توضیح این اشکال: اگر قرار باشد از خود به دیگران تمثیل کنیم، باید از قبل وجود هم‌بستگی میان من و دیگران ثابت شده باشد. این همان چیزی است که از آن در منطق قدیم به عنوان وجه تمثیل (هم‌بستگی میان فرع و اصل تمثیل) یاد می‌شود. از آن‌جا که ذهن دیگران قابل و ارسی نیست، نمی‌توان وجود این هم‌بستگی را میان خود (اصل تمثیل) و دیگران (فرع تمثیل) اثبات کرد. به این اشکال این گونه پاسخ داده‌اند؛ شخصی که از طریق تمثیل استدلال می‌کند یک مورد

ثابت شده دارد و آن مورد هم خود اوست (Stanford, 2006).

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، در این پاسخ خلطی صورت گرفته است، زیرا اعتراض فوق

ناظر به استدلال تمثیلی از خود به دیگران است و پاسخ ناظر به استدلال تمثیلی از رفتار به ذهن است. (پیش از این تذکر دادیم که غفلت از این تمایز ممکن است موجب بروز خلط و خطاهایی شود.)

۳. الف. شکل دیگری از همین اعتراض چنین است: استدلال تمثیلی از آن چه قابل معرفت مستقیم است به آنچه تنها قابل معرفت غیر مستقیم است، منتقل می شود. استدلال تمثیلی غیر مستقیم به این شرط پذیرفتنی است که واریسی مستقیم نتیجه ممکن نباشد، ولی این استدلال تمثیلی نمی تواند این آزمون را اجرا کند.

این اشکال ناظر به استدلال تمثیلی از رفتار به ذهن است. ما از مشاهده تلازم میان رفتار و ذهن خود، حکم به وجود چنین تلازمی در دیگران می کنیم و از رفتار آنها به ذهنشان منتقل می شویم. شرط چنین انتقالی آن است که معرفت به نتیجه (تلازم رفتار و ذهن) به طور مستقیم، ممکن نباشد. در حالی که در یک مورد، یعنی خودمان، می توانیم این نتیجه را به طور مستقیم دریابیم.

به عقیده برخی این تقریر از اعتراض هم ناکافی است، زیرا این که بتوانیم دلیلی افزون بر دلیلی که داریم به دست آوریم، وضعیت دلیلی را که داریم تغییر نمی دهد (Wellman, 1961:292-293). اما به نظر می رسد که نباید امکان واریسی مستقیم نتیجه استنتاج تمثیلی را دست کم گرفت. این امکان با امکان ابطال مستقیم نتیجه تلازم دارد (Hyslop and Jackson, 1972:169-170).

اگر اولی به نفع استدلال به شمار رود، دومی علیه آن خواهد بود. این دو یکدیگر را خنثی و استدلال را عقیم می کنند.

۱. ب. این استدلال یک تعمیم است اما مبتنی بر تنها یک مورد، بنابراین استدلال صحیحی نیست (برای مثال، Malcolm, 1962a, p. 152). این اعتراض به حدی مهم است که عنصر مشترک دیگر پاسخ ها به مسئله اذهان دیگر، اجتناب از نقش محوری بخشیدن به تجربه خود ماست.

برخی از طرفداران استدلال تمثیلی (مثل ا. جی. ایر) در صدداند استنتاج تمثیلی به اذهان دیگر را به شکلی بیان کنند که از این اعتراض بگریزد. آنها استدلال تمثیلی را مبتنی بر تعداد زیادی از هم بستگی های میان حالت ذهنی و رفتار (که در مورد خود ما قابل مشاهده است) ساخته اند نه تعمیمی مبتنی بر تنها یک مورد (Ayer, 1956: 219-222). سپس تذکر داده می شود که هر چند همه این هم بستگی ها از تجربه شخص استدلال کننده است، اغلب این طور است که استنتاجات استقرایی صحیح از یک پایه مشاهده ای دارای ویژگی های مشترک انجام می گیرند (Melnyk, 1994: 488).

به عبارت دیگر، ایر، به جای استدلال از خود به دیگران، از رفتارها به حالات ذهنی استدلال می‌کند.

اما این تلاش برای اجتناب از مشکل ناکافی است. با وجود هم‌بستگی‌های فراوان، این صادق نیست که همه مصادیق رفتار انسان در مورد خودش همواره با حالات ذهنی همراه باشند. بنابراین، اگر قرار بود از هم‌بستگی‌های فراوان نتیجه‌گیری کنیم، نتیجه این می‌شد که موارد بسیاری از رفتار انسان با حالات ذهنی همراهند. این همان نتیجه‌ای نیست که نیاز داشته‌ایم. این نتیجه با بدنی انسانی که همه رفتارهایش مشابه ماست، ولی فاقد حالات ذهنی است نیز سازگار است. نتیجه‌ای که لازم داریم این است که موارد بسیاری از رفتارهای هر بدن انسانی شبیه ما با حالات ذهنی همراه باشند (Hyslop and Jackson, 1976).

در توضیح این اشکال باید بگوییم: موارد نقضی وجود دارد که در آنها حالت ذهنی جدای از رفتار رخ می‌دهد، مانند درد داشتن بدون این که رفتاری از خود بروز دهیم و مواردی نیز وجود دارد که رفتار بدون حالت ذهنی مورد نظر رخ می‌دهد، مانند تظاهر به درد (درست است که در این جا به هر حال، حالتی ذهنی مانند باور و میل و قصد وجود دارد، ولی حالت ذهنی مورد انتظار، یعنی درد وجود ندارد، پس تلازم وجود ندارد تا تعمیم دهیم).

آن دسته از مدافعان استنتاج تمثیلی که می‌پذیرند چنین استنتاجی تنها بر یک مورد مبتنی است، تأکید دارند که استنتاج تمثیلی/نظری صحیح است. استدلال آنها از این قرار است که تنها چیزی که نیاز داریم ارتباط علی میان رویدادهاست، رویدادهای ذهنی و دیگر رویدادها. مطالبه بیش از یک مورد تنها در صورتی مشروع است که بیش از یک مورد برای اثبات ارتباط علی میان رویدادها لازم باشد. اما اگر یک مورد بتواند این ارتباط را اثبات کند کافی بوده و نیازی به موارد بیشتر نخواهیم داشت (Hyslop and Jackson, 1976).

۳. ۱. ۲. استدلال زبان خصوصی

ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی، زبان خصوصی را ناممکن می‌داند. وی در تعریف زبان خصوصی می‌گوید: «کلمات این زبان به چیزی اشاره می‌کنند که تنها برای گوینده معلوم است؛ یعنی برای حواس مستقیم و خصوصی او، پس دیگری نمی‌تواند این زبان را بفهمد» (Wittgenstein, 1953: 243). این زبان تنها برای یک شخص قابل فهم است، زیرا اموری که لغات این زبان را تعریف می‌کنند برای دیگران قابل دست‌رسی نیستند.

شالوده‌این استدلال این است که اگر زبانی برای دیگران قابل فهم نباشد، برای خود گوینده نیز قابل فهم نخواهد بود؛ زیرا نمی‌توان برای علائم این زبان، معنایی وضع کرد. اما (در اثر دشواری متن ویتگنشتاین) درباره جزئیات این استدلال و حتی نتیجه مورد نظر آن اختلاف وجود دارد. برخی گفته‌اند: از آن‌جا که در خصوصی بودن حواس تردیدی نیست، این استدلال در صدد اثبات آن است که نمی‌توان درباره این حواس سخن گفت؛ برخی گفته‌اند: این استدلال ویتگنشتاین را به رفتار گرایی ملترزم می‌سازد؛ برخی معتقدند: این استدلال زبان عمومی را نیز مخدوش می‌سازد و در نتیجه، خودمتناقض است و عده دیگری نتیجه آن را اجتماعی بودن بالفعل زبان دانسته‌اند (Candlish, 1980).

استدلال ویتگنشتاین از این قرار است: اگر واژه‌ها حالت ذهنی خصوصی بودند، به دست آوردن و به کار بردن محمولات ذهنی ممکن نمی‌بود؛ یعنی نمی‌توانستیم واژه‌ها و مفاهیم کلی‌ای داشته باشیم که در طبقه بندی و توصیف ساختار ذهنی به کار بروند.

از منظر صرفاً خصوصی اول شخص سخن گفتن درباره خود ذهن نیز ممکن نیست. اسناد حالت ذهنی به خود تنها در صورتی ممکن است که لغاتی ذهنی در ارتباط با اسنادات حالات ذهنی به دیگران (اسنادات سوم شخص) ممکن باشد.

لغات (حتی لغات ذهنی) معانی خود را در سیاقی اجتماعی به دست می‌آورند. بنابراین، امکان اسناد اول شخص مستلزم اسنادهای سوم شخص است. پس مفاهیم ذهنی نمی‌توانند ماهیتاً خصوصی باشند. (بحث تفصیلی در باب استدلال زبان خصوصی و تفسیر کریپکی^{۱۱} از ویتگنشتاین مقاله مستقلی می‌طلبد).

۳.۲. دیدگاه معیاری

دیدگاه معیاری این است که ارتباط علی مربوط، همان ارتباطی است که میان حالات ذهنی و رفتار موجود است (Mill, 1865, Hyslop and Jackson, 1972). حالات ذهنی پس پشت رفتار ما قرار دارند و آن را تبیین می‌کنند. به این دیدگاه اعتراض شده است که ارتباط علی مربوط همان ارتباطی است که میان حالات بدنی (مغزی) و حالات ذهنی برقرار است (Hyslop, 1995: 36-39, and 53-54). استنتاج تمثیلی / نظری تنها در این صورت به نتیجه مطلوب خواهد رسید.

راهکار معیاری بر این مدعا مبتنی است که ارتباط میان رفتار و حالات ذهنی استنتاجی (استقرایی) نیست. این ارتباط از سنخ استلزام (قیاسی) هم نیست، آن چنان که در رفتارگرایی وجود دارد. ارتباط میان حالات ذهنی و رفتار مفهومی است و به عنوان ارتباطی معیاری توصیف می‌شود (Malcolm, 1962). به این ترتیب، رفتار معیار وجود حالات ذهنی قلمداد می‌شود. به عبارت دیگر، این استدلال معیار را به عنوان راه سومی در مقابل قیاس و استقرا مطرح می‌کند. ویتگنشتاین (۱۹۵۳) فیلسوفی است که به نظریه معیاری اشتها یافته و تفسیر سودمندی از او در کتاب معرفت به اذهان دیگر، نوشته ملکم وجود دارد. ولی اطمینان یافتن به دیدگاه‌های ویتگنشتاین چندان آسان نیست. دیدگاه‌های وی در دسته بندی‌های رایج قرار نمی‌گیرند. به نظر نگارنده، تفسیر گرایشی از او به عبارات وی نزدیک‌تر است. برخی معیارگرایان استدلال کرده‌اند که بدون این‌گونه ارتباط غیر استنتاجی نمی‌توانستیم تصویری از تجربه دیگران داشته باشیم (Malcolm, 1962). آنها استدلال می‌کنند که از اشکال تک مورد بودن با احتراز از استنتاج، گریخته‌اند.

طبق ادعای آنها، ارتباط میان خارش و خاراندن نمونه‌ای از ارتباط غیر استنتاجی است. خارش با خاراندن ارتباط مفهومی دارد و نه هم‌بستگی صرفاً امکانی. تصور ما از خارش آن را با خاراندن مرتبط می‌سازد. خارش سبب می‌شود شخص خود را بخاراند یا مستعد خاراندن شود. پس خاراندن دلیل خارش است (Aune, 1963).

وجود این‌گونه ارتباطات مفهومی محل بحث و اختلاف است. بحث برانگیزتر از آن این ادعاست که این ارتباط مبنایی کافی برای باور به حالات ذهنی دیگران به دست می‌دهد. صرف دلیل داشتن کافی نیست. ما به دلیلی نیاز داریم که به قدر کافی قوی باشد. دلیلی که ما را به یقین برساند. کسانی که با کاربرد معیار برای تأیید اذهان دیگر موافق نیستند استدلال کرده‌اند که ارتباط مفهومی مورد ادعا نمی‌تواند شکاف میان رفتار مشاهده شده و حالات درونی مشاهده نشده‌ای را که با هم ارتباط مفهومی دارند، پر کند (McDowell, 1982). در نبود هرگونه شکلی از استدلال استقرایی، و بدون وجود هرگونه استلزامی، این شکاف همچنان باقی می‌ماند. این شکاف را نمی‌توان به نحو گزاف و دل‌بخواهانه پر کرد.

اما به دو دلیل نمی‌توان رویکرد معیاری را به ویتگنشتاین نسبت داد:

اول: رویکرد معیاری، معرفت به اذهان دیگر را امری مربوط به باور می‌داند، در حالی که

محور راهکار ویتگنشتاین فقدان مفهوم باور است .

دوم: تصور ارتباط شبه منطقی (معیاری) میان رفتار و درد به ثنویت امر درونی و امر بیرونی منتهی می شود در حالی که انحلال چنین ثنویتی محور فلسفه زبان و روان شناسی ویتگنشتاین است (Ter Hark, 1994).

۳.۳. دیدگاه گرایشی

یک راه فهم رویکرد گرایشی به اذهان دیگر (Wittgenstein, 1953: 178) - آن طور که برخی معتقدند - این است که آن را به عنوان متغیر راهکار معیاری بفهمیم اما از دیگر کاربردهای معیار فراتر رفته و تأکید کنیم که انسان های دیگر اذهانی واجد تجربه اند. این گرایش فطری (built-in) ما به آنها و نحوه ادراک ما از آنها است. این ادراک مستقیم است و متضمن هیچ استنتاج یا ادراک باوری عمیق تر از باور دیگر نیست (Hyslop, 1995: ch. 8).

اما شاید بهتر باشد رویکرد گرایشی را مستقل از رویکرد معیاری و در سیاق واکنش ویتگنشتاین به نظریات راسل در باب اذهان دیگر و نظریات روان شناس آلمانی، کوئلر، بفهمیم. ویتگنشتاین از نظریات راسل در باب اذهان دیگر، کاملاً باخبر بود؛ و در کتاب گفتارهایی در باب فلسفه روان شناسی^{۱۲} تأثیر کوئلر بر او آشکار است. تشکیک راسل در اذهان دیگر، از این جا ناشی می شود که برای معرفت یافتن به یک گزاره هم باید مورد صدق آن را دانست و هم مورد کذب آن را؛ یعنی باید وضع امور ممکنه قابل تصور باشد که گزاره در آن صادق یا کاذب باشد. وگرنه گزاره نه صادق خواهد بود و نه کاذب. راسل به گزاره «گرامافون فکر نمی کند» مثال می زند؛ از آن جا که هیچ یک از تجربیات ما صدق این گزاره را نشان نمی دهد، این گزاره، نه صادق است نه کاذب؛ تمایزی میان موارد صدق و کذب آن وجود ندارد.

ویتگنشتاین در برابر این استدلال معتقد به وجود تمایز میان موارد صدق و کذب است. اما صدق و کذب در کاربردهای گوناگون با هم تفاوت دارند. در موارد باور، یک کاربرد از مفهوم درد داریم و در موارد گرایش (مانند هم دلی) کاربرد دیگری از درد وجود دارد. وقتی می بینیم کسی درد می کشد و بی درنگ، برای کمک به سوی او می شتاییم، این گرایش نیاز به دلیل و توجیه ندارد و یک مشاهده تجربی نیست، بلکه مقوم تجربیات من است. گرایش بر استنتاج معرفت شناختی مبتنی نیست، بلکه در واکنش های من به دیگران نشان داده می شود.

واکنش فوری ما به دیگر انسان‌ها تنها در سیاق تعامل اجتماعی قابل درک است اما نسبت واکنش به این سیاق نسبت مقدمات به نتیجه نیست.

به عبارت دیگر، هر صورتی از زندگی، بازی زبانی خاص خود را دارد، بازی زبانی گرایش‌ها غیر از بازی زبانی باورها است. توجیه و اقامه دلیل تنها در مورد باورها درست است. گرایش‌ها هم قابل نقد هستند اما نقد در گرایش با نشان دادن تناقضات صورت نمی‌گیرد، بلکه با ترغیب و تحذیر انجام می‌شود (Ter Hark, 1994).

ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی می‌گوید: «بدن انسان بهترین تصویر از ذهن انسان است» (S, 178 II, iv, g)؛ به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین می‌گوید تصور ذهن با ادراک بدن انسانی گره خورده است از این حیث شباهت جالبی میان ویتگنشتاین و کوئلر (روان‌شناس آلمانی) وجود دارد. کوئلر نیز استدلال تمثیلی و ثنویت درون و بیرون را رد می‌کند. به یقین امر بیرونی به عنوان واقعیتی فیزیکی اشتراکی با فرایندهای ذهنی ندارد، ولی در سیاق مسئله اذهان دیگر به بدن به عنوان واقعیتی ادراکی، اشاره می‌کنیم، نه به اندام‌واره، آن‌گونه که آناتومیست‌ها و فیزیولوژیست‌ها آن را بررسی می‌کنند. تجربیات ذهنی به نحوی گرایش دارند که خود را در رفتار انسان‌ها آن‌گونه که می‌بینیم نشان دهند و کوئلر این مشاهده را نیز به این واقعیت می‌افزاید که اظهار شبیه آن چیزی است که اظهار شده است. در این صورت، دلیل اصلی تفسیرهای با واسطه از اذهان دیگر بر طرف خواهد شد. برای مثال اگر کسی با خشم درباره حریف خود سخن بگوید، سریع‌تر راه خواهد رفت و صدایش را بلند خواهد کرد. سرعت بیشتر التهاب درونی با سرعت و شدت رفتار هماهنگ است. در این صورت، بیرون، تصویری مستقیم از درون خواهد بود؛ یعنی دلیلی مستقیم و بی‌واسطه بر ذهن خواهد بود نه دلیلی با واسطه. درون، ذهن یا فرایندهای ذهنی همانند شکل و رنگ قابل مشاهده‌اند (Köhler, 1929).

برخی به رویکرد گرایشی چنین اعتراض کرده‌اند: این رهیافت همانند دیدگاه معیاری دچار شکاف معیاری است. این‌که گرایش‌هایی به اشیا و انسان‌ها وجود دارند که عمیق‌تر و مستقیم‌تر از باور استنتاجی‌اند مقبول به نظر می‌رسد، ولی جای تعجب نیست که ما هر طور که واقعیت را تصور کنیم، ممکن است تصور ما خطا باشد. برای مثال گرایش‌های نژادی یا جنسی ممکن است نمونه‌هایی از این گرایش‌های خطا باشند (Stanford, 2006).

پاسخ این است که خود ویتگنشتاین وجود خطا را در گرایش‌ها، پیش‌بینی کرده، ولی نکته

این است که نباید در نقد گرایش‌های خطا به دلیل متوسل شویم. باید در نقد آنها از ترغیب و تحذیر استفاده کنیم. برای مثال، در مورد گرایش‌های [خطای] نژادی هرگز نمی‌توان از توجیه و استدلال کمک گرفت (حتی اگر استدلالی چیده شود، پس از تحلیل، معلوم می‌شود که متوسل به شهود و گرایش‌ها شده است نه به مقدمات منطقی)، بلکه تنها می‌توان شخص را از عواقب این گرایش بر حذر داشت. انتظار اقامه توجیه و دلیل برای نشان دادن گرایش‌های خطا، خلط صورت‌های مختلف زندگی است.

۴.۳. نظریه علمی

یک راهکار پیشنهادی مسئله اذهان دیگر این است که ذهن را هویتی نظری^{۱۳} بدانیم. همان‌طور که در فیزیک به رغم عدم امکان مشاهده ذرات بنیادین (الکترون و پروتون) وجود آنها را به عنوان هویتی نظری و از باب استنتاج از طریق بهترین تبیین می‌پذیریم، زیرا بهترین تبیین را از مشاهدات ما ارائه می‌دهند، وجود اذهان دیگر را نیز به عنوان بهترین تبیین موجود از رفتارهای مورد مشاهده دیگران می‌پذیریم.^{۱۴} این راهکار «استدلال نظریه علمی» یا «نظریه نظریه» نامیده می‌شود.

اسناد باورها و میل‌های مناسب به دیگر انسان‌ها برای آنچه می‌توان «طرح ذهن‌گرایانه از تبیین» نامید، بسیار مهم است. بر حسب این طرح می‌توان رفتار دیگران را عقلانی‌سازی و تا حدی پیش‌بینی کرد. چنین طرحی اغلب با موفقیت روبروست. باور و میل نه تنها به رفتار انسان‌های اطراف ما معنا می‌دهند، بلکه بر اساس آنها می‌توانیم رفتار آنها را تا حد زیادی پیش‌بینی کنیم برای مثال، با اسناد میل به بقا به شما و این باور که یخ روی رودخانه نازک است می‌توانم پیش‌بینی کنم که شما برای اسکیت به آن جا نمی‌روید. این طرح حتی در حیوانات نیز موفق است. ما وجود امیالی را که به نیازهای زیستی حیوان مربوط اند و نیز وجود باورهایی را که به طور مناسب با ابزارهای حسی و محیطی گذشته و حال آن مرتبط اند، مفروض می‌گیریم و بر حسب این میل‌ها و باورها می‌توانیم بسیاری از رفتارهای آنها را فهمیده و حتی پیش‌بینی کنیم. این راهکار دست‌کم دو اشکال دارد:

الف) به نظر می‌رسد رویکرد ما به وجود اذهان دیگر، به کلی با رویکرد ما به یک نظریه علمی متفاوت باشد، زیرا می‌دانیم نظریات علمی می‌توانند با نظریات بهتری جایگزین شوند و

همواره آماده پذیرش اصلاح یا جای‌گزینی این نظریه هستیم. ما چنین رویکردی به حالات ذهنی دیگران نداریم. باور ما به اذهان دیگر موقتی و دست‌خوش بازنگری نیست. از این‌جا معلوم می‌شود که دلیل واقعی ما برای باور به اذهان دیگر این نیست که مفروض گرفتن چنین اذهانی بهترین تبیین موجود از رفتار دیگران را فراهم می‌کند (Carruthers, 2004).

برای پاسخ به این اعتراض به فطری بودن این نظریه استداده شده است. فطری بودن این نظریه موجب می‌شود آن را به عنوان جنبه‌ای از واقع و خطا ناپذیر بنگریم، درست همانند نظریه سه بُعدی بودن فضا که چون خاصیتگاهی فطری دارد، غیر قابل بازنگری قلمداد می‌شود، ولی این امر لطمه‌ای به نظریه بودن آن وارد نمی‌سازد (Ibid).

ب) من به حالات ذهنی خودم به عنوان هویتی نظری در علم باور ندارم، بلکه معرفت من به حالات ذهنی خودم مستقیم و غیر استنتاجی است. پس حالات ذهنی نمی‌توانند به طور کلی هویت‌های مفروض نظری باشند (Ibid).

ج) این روش اگر درست باشد، جامع افراد نیست، زیرا نمی‌تواند کیفیات ذهنی یا ویژگی پدیداری اذهان دیگر را تبیین و پشتیبانی کند (Melynk, 1994).

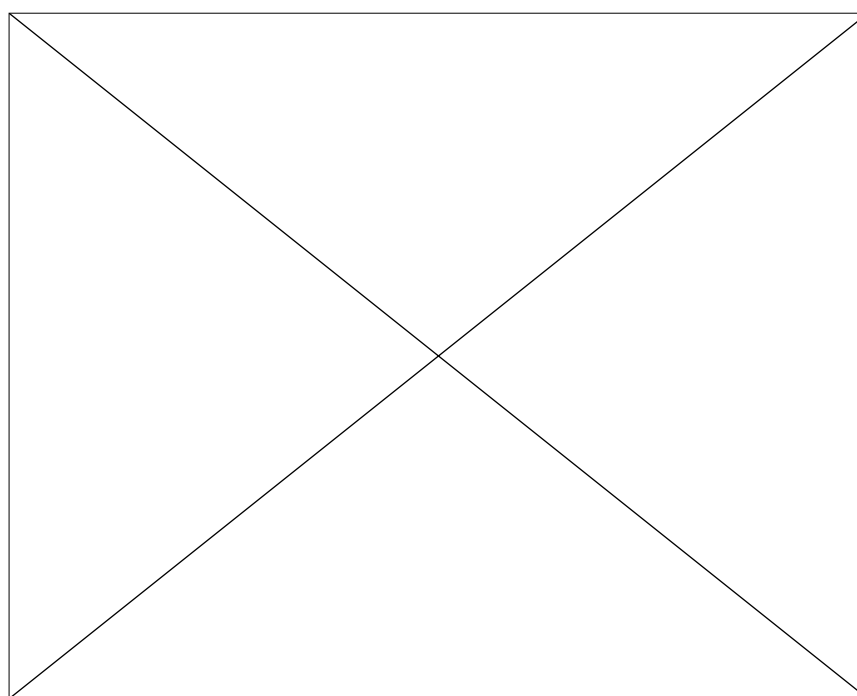
توضیح این اشکال آن است که کیفیات پدیداری معمولاً موجب بروز رفتار نمی‌شوند و شخصی که به یک چمن زار زیبا و با طراوت نگاه می‌کند، دارای کیفیتی پدیداری از نگرستن به این چشم انداز است. نظریه علمی با مشاهده رفتارهای ظاهری او نمی‌تواند تبیین کند که او اصلاً دارای کیفیتی درونی از ادراک چمن زار است، زیرا رفتاری ملازم با آن وجود ندارد تا وجود کیفیات ذهنی بهترین تبیین آن باشد.

۳.۵. نظریه مشابه‌سازی^{۱۵}

طبق رویکرد مشابه‌سازی، اگر دیگران همانند من دارای حالات ذهنی (مانند میل و باور) باشند، با موفقیت می‌توانیم رفتار آنها را پیش‌بینی کنیم. این امر مؤید وجود حالات ذهنی در دیگران است، زیرا بدون عنصر حالات ذهنی فهم رفتار دیگران ناممکن خواهد بود.

مشابه‌سازی آفلاین^{۱۶} اصلی‌ترین تقریر مشابه‌سازی است. ایده‌آسی نظریه مشابه‌سازی آفلاین این است که ما در پیش‌بینی و تبیین رفتار دیگران دستگاه صدور حکم را به طور آفلاین گرفته، ورودی‌های «وانمود» را که محتوایی همانند باورها و میل‌های شخص مورد نظر دارند، به

آنها عرضه می‌کنیم و اجازه می‌دهیم حکمی درباره آن‌چه باید کرد، صادر کند. شکل ۱ را ببینید:



شکل ۱

البته تقریرهای دیگری نیز از نظریه مشابه سازی وجود دارد:

۳. ۵. ۱. تقریر گوردن^{۱۷}

از دیدگاه گوردن، تصویر آفلاین در شکل ۱ تنها یک «فرضیه فرعی»^{۱۸} و در عین حال مقبول، از نظریه مشابه سازی است. بنابراین، نظریه مشابه سازی آفلاین تنها یک تقریر از نظریه مشابه سازی خواهد بود. شالوده همه تقریرهای نظریه مشابه سازی تبیین و پیش بینی رفتار است. با «این همانی تخیلی»^{۱۹}، یعنی با استفاده از تخیل، خودمان را با دیگران یکی فرض می‌کنیم تا رفتارهایشان را تبیین و پیش بینی کنیم. پس مشابه سازی به طور عام، اعم از ورودی‌های وانمود (حاوی میل و باور) است (Gordon, 1992).

۳. ۵. ۲. تقریر هریس^{۲۰}

دیدگاه هریس در باب نظریه مشابه سازی، به کلی با تقریر آفلاین مشابه سازی متفاوت است. او این آزمون فکری را مطرح می‌سازد: فرض کنید که من به گروهی از فارسی‌زبانان جملاتی را ارائه داده‌ام که برخی از نظر گرامری صحیح‌اند و برخی صحیح نیستند. از شما که یک فارسی‌زبان هستید می‌خواهم پیش‌بینی کنید که بیشتر افراد این گروه کدام یک از جملات را درست و کدام را نادرست می‌دانند. پیش‌بینی‌های شما تقریباً در همه موارد درست است. چرا پیش‌بینی‌های شما این اندازه دقیق هستند؟ مقبول‌ترین پاسخ این است که شما هر یک از جملات را می‌خوانید، درستی یا نادرستی آن را از لحاظ گرامری تشخیص می‌دهید و فرض را بر این می‌گذارید که سایر فارسی‌زبانان نیز همانند شما حکم خواهند کرد. این احتمال که شما دارای دو تصور متمایز هستید: یکی تصور مرتبه اول هنگامی که حکم خاص خود را صادر می‌کنید و دیگری یک فرا تصور^{۲۱} (یعنی تصور تصورات دیگران)، هم بر خلاف اصل سادگی^{۲۲} است و هم مخالف اصل صرفه‌جویی [اصل عدم زیادت^{۲۳}] (Harris, 1992).

این گونه مشابه سازی غیر از مشابه سازی آفلاین است. فرایندهایی که در این جا رخ می‌دهند پیش از نقطه آغاز فرایندهای مشابه سازی آفلاین هستند. در مورد آزمون فکری هریس، از مشابه سازی برای پیش‌بینی رفتار استفاده نشده است، بلکه برای پی بردن به باورهای آنان استفاده شده است. سپس بر اساس باور شخص مورد نظر، رفتار او پیش‌بینی می‌شود. در همین نقطه (از باور به رفتار) است که نظریه نظریه یا نظریه مشابه سازی آفلاین وارد عمل می‌شود. به عبارت دیگر، نظریه نظریه یا نظریه مشابه سازی آفلاین انتقال ما را از باورهای دیگران به رفتارهایشان تبیین می‌کنند، در حالی که نظریه هریس، تبیینی از انتقال ما از باورهای خودمان به باورهای دیگران ارائه می‌دهد.

۳. ۵. ۳. اعتراض به نظریه مشابه سازی

پیتر کروئرز، که از طرفداران نظریه نظریه است، این اعتراض را به نظریه مشابه سازی وارد می‌کند که این نظریه قادر نیست راهکاری برای حل مسئله اذهان دیگر، فراهم کند. مسلماً با فرض تصویری اعتمادگرایانه از معرفت و این که مشابه سازی فرآیندی قابل اعتماد است، می‌توان مدعی شد که باورهای مبتنی بر مشابه سازی به نحو قابل اعتمادی به دست آمده‌اند، پس معرفت به آنها ممکن است، ولی مشکل این جا است که مسئله اذهان دیگر به توجیه مربوط است نه به صدق و باور. من چه توجیهی برای باور به اذهان دیگر بر اساس مشابه سازی دارم؟ (Carruthers, 2004)

در حال حاضر، بحث‌های فراوانی میان قائلان به نظریه نظریه و طرفداران ایده مشابه‌سازی جریان دارد. تفصیل بحث از نقض و ابرام‌های دو طرف، مقاله مستقلی می‌طلبد.

۴. مسئله مفهومی اذهان دیگر

مسئله مفهومی اذهان دیگر همانند مسئله معرفت‌شناختی از عدم تقارن میان معرفت ما به تجربه‌های خودمان و تجربه‌های دیگران بر می‌خیزد. معرفت ما به حالات ذهنی خودمان مستقیم و بی‌واسطه است، در حالی که ما به حالات ذهنی دیگران دست‌رسی با واسطه داریم. شاید کسی بگوید: هنگامی که فرض می‌کنم دیگری درد دارد، فرض می‌کنم که او همان چیزی را دارد که من اغلب داشته‌ام، اما چنین فرضی مشکل مفهومی را حل نمی‌کند. این به مثابه آن است که کسی بگوید: من معنای «ساعت پنج است» را در زمین می‌دانم، پس معنای آن را در خورشید هم می‌دانم (Wittgenstein, 1953: 350).

آگاهی و حیات ذهنی به تعبیر تامس نیگل، دارای خصیصه قائم به شناسنده است. هر پدیدار ذهنی ای ذاتاً به منظر خاص خود شخص وابسته است. هیچ کس به منظر خاص شناسنده دیگر دست‌رسی ندارد و هرگز نمی‌تواند کیفیت تجربیات ذهنی او را دریابد (Nagel, 1986:19-20).

۵. نظریه ذهن

«نظریه ذهن» توانایی شناختی خاصی است برای فهم دیگران به عنوان عامل‌های دارای قصد و التفات؛ یعنی تفسیر اذهان آنها بر حسب مفاهیم نظری مانند میل و باور. معمولاً در فلسفه این توانایی را مبتنی بر توانایی‌های زبانی دانسته‌اند (Davidson, 1974; Dennett, 1978). البته، زبان واسطه‌ای است برای معنا و حیث التفاتی. حیث التفاتی زبان طبیعی کلید فهم حیث التفاتی نظریه ذهن است.

این دیدگاه در مطالعات مربوط به معرفت پرایمات‌ها (حیوانات باهوش مانند شامپانزه‌ها) (۲۴) و روان‌شناسی تطبیقی به چالش کشیده شد. پرمک و وودراف در مقاله «آیا شامپانزه‌ها دارای نظریه ذهن هستند؟» شواهدی تجربی را بر فهم شامپانزه‌ها از رفتار ارائه کرده‌اند که قابل تفسیر به تشخیص قصد و التفات است (Premack D. and Woodruff G, 1978). شواهد دال بر وجود نظریه ذهن در پرایمات‌ها نشان می‌دهد که می‌توان نظریه ذهن را به عنوان پدیده‌ای زیستی و مستقل از زبان بررسی کرد.

۵.۱. ساختار نظریه ذهن (روان‌شناسی رشد)

توانایی کودکان در فهم قصد و دیگر جنبه‌های ذهنی در سنین مختلف تغییر می‌کند. این واقعیت موجب شد دیدگاهی درباره نظریه ذهن در روان‌شناسی رشد مطرح شود. ویمر^{۲۵} و پرنر^{۲۶} دو روان‌شناس در اوایل دهه ۱۹۸۰ گفتند: نظریه ذهن به طور کامل در سنین سه تا چهارسالگی رشد می‌کند. آنها مجموعه آزمون‌هایی را ترتیب دادند تا ببینند کودکان قادر به اسناد باوری کاذب به دیگران هستند یا خیر؟ کودکان صحنه‌ای را دیدند که پسری شکلاتش را در کشوی میز پنهان کرد و دور شد. سپس مادرش شکلات را برداشت و در کمد قرار داد. آن پسر باز می‌گردد. در این جا، اجرا کنندگان آزمون می‌پرسند: او کجا را خواهد گشت؟ کودکان بالای پنج سال به آسانی این باور کاذب را به وی اسناد دادند که او کشو را می‌گردد؛ ولی کودکان زیر پنج سال گفتند: او کمد را که مکان واقعی شکلات است، جست‌وجو خواهد کرد. پس کودکان از سنین خاصی می‌توانند آن چه را هست از آن چه شخص باور دارد که هست، تشخیص دهند. این امر را شاهدهی بر رشد توانایی دامنه محدود درباره مفاهیم ذهن گرایانه گرفته‌اند.

در این جا، باید نظریات دامنه گستر^{۲۷} و دامنه محدود^{۲۸} را از هم تفکیک کنیم. فودر (۱۹۸۳) میان «دستگاه‌های ورودی» در ساختار نظریه ذهن و «دستگاه‌های مرکزی» فرق گذاشت. دستگاه‌های ورودی واحدهای «دامنه محدودی» هستند که انواع خاصی از محاسبات را برای هر دامنه‌ای انجام می‌دهند، مانند ابصار که سازوکار مخصوص به خود را داشته و مستقل از دیگر واحدها عمل می‌کند. یکی از خصوصیات دستگاه‌های ورودی و دامنه محدود این است که جدول زمانی معینی از رشد دارند. اما دستگاه‌های مرکزی «دامنه گستر» و شبکه‌ای^{۲۹} هستند و می‌توانند از ورودی‌های مختلفی تغذیه شوند، مانند کسب باور که می‌تواند از ورودی‌های بصری، سمعی، تفکر و غیره حاصل شود.

مسئله ساختار نظریه ذهن را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

الف) نظریه ذهن یک دستگاه ورودی و دامنه محدود است یا یک دستگاه مرکزی و دامنه

گستر؟

ب) با فرض این که نظریه ذهن دامنه محدود است، چه ساختاری می‌تواند داشته باشد؟

واحدی فطری است یا عبارت از یک نظریه خام است و یا مبتنی بر مشابه سازی است؟

۵ . ۱ . ۱ . دامنه محدود بودن نظریه ذهن

در حال حاضر عموم فیلسوفان و روان‌شناسان رشد اتفاق نظر دارند که نظریه ذهن واحدی دامنه محدود، دارای جدول زمانی معینی از رشد و دستگامی ورودی است نه دستگامی مرکزی که از ورودی‌های مختلف تغذیه می‌شود. اما ژان پیاژه که نخستین بار تبیینی جدید از نظریه رشد ذهن ارائه داد، نظریه ذهن را دامنه گستر می‌دانست. عنصر مهم در تفکر کودک به نظر پیاژه خودمحوربینی^{۳۰} است؛ برای کسب نظریه ذهن، خودمحوربینی در کودک رفته رفته واپس زده می‌شود. تفکر کودک با سامان‌دهی مجدد تصورات کسب شده در دوران نوزادی به سطوح بالاتری می‌رسد (از حرکتی - حسی به خیالی، کلامی و نظری). واپس‌زنی خودمحوربینی به وسیله انتقال از اطلاعات مربوط به خود به واقعیت عینی صورت می‌گیرد. بنابراین، نظریه ذهن دستگامی مرکزی و دامنه گستر است که ورودی‌های مربوط به خود را به واقعیت عینی درباره جهان و دیگران تبدیل می‌کند.

یک استدلال علیه دامنه گستر بودن نظریه ذهن آن‌طور که پیاژه بسط داد این است که آزمودنی‌های مبتلا به اوتیسم که در آزمون‌های نظریه ذهن ناموفق‌اند، در آزمون‌های مربوط به عکس‌ها (نه اذهان دیگر) مشکل ندارند (Leslie and Thaiss, 1992). این نشان می‌دهد نظریه ذهن دستگامی مرکزی نیست که بر همه دامنه‌های معرفتی دیگر تأثیر بگذارد، بلکه دستگامی دامنه محدود است که مستقل از دیگر واحدهای معرفتی مانند تشخیص عکس، عمل می‌کند.

به همین دلیل، عموم فیلسوفان و روان‌شناسان رشد دیدگاهی دامنه محدود را در مورد نظریه ذهن اتخاذ کرده‌اند. دشواری این دیدگاه ارائه تبیینی از چگونگی ظهور این دستگاه ورودی در سنین سه تا چهار سالگی است. روان‌شناسان به این منظور، پیشینه‌های نظریه ذهن را در دوران نوزادی و نوپایی جست‌وجو کردند. تشخیص خصوصیات چهره، تقلید حرکات صورت، تشخیص صدای انسان از دیگر ورودی‌های صوتی، و توجه خاص به زبان مادری در چهارروزی از پیشینه‌های حسی نظریه ذهن در نوزادی هستند. واحد مخصوص شناسایی عامل و زل‌زدن به چشم دیگران در نه تا ده ماهگی (ارتباطات اشاری و پیش‌زبانی) نیز در ماه‌های بعد مستلزم نوعی «ذهن خوانی» هستند. بازی وانمود در سه سالگی شاید مستلزم سطحی بالاتر از فهم حالات ذهنی باشد. اینها همه زمینه‌های ظهور واحد شناختی دامنه محدودی از نظریه ذهن هستند (ر. ک: Karmiloff-Smith and Russell, 1998).

۵ . ۱ . ۲ . دیدگاه‌های مربوط به ساختار دامنه محدود

این که نظریه ذهن نظریه‌ای دامنه محدود بوده و شامل دامنه‌های معرفتی دیگر نمی‌شود،

مورد اتفاق همه است، ولی بحث‌های فراوانی درباره ساختار آن وجود دارد. نتایج آزمون‌های باور کاذب تغییری ناگهانی را در سنین سه تا چهار سالگی نشان می‌دهد، همین امر موجب شده برخی روان‌شناسان و فیلسوفان (همانند فودر) ساختار معرفتی بنیادینی را که مسئول نظریه‌معرفت است، واحدی فطری بدانند که در حدود سه سالگی فعال می‌شود. این دیدگاه با مطالعات مربوط به افراد دچار اوتیسم نیز هم‌خوان است. کودکان مبتلا به اوتیسم در مورد ذهن خوانی (اسناد باور کاذب) ضعیف‌تر عمل می‌کنند تا در مورد توانایی‌های زبانی؛ این نشان می‌دهد توانایی زبانی مستقل از نظریه‌ذهن است. به همین دلیل، برخی اوتیسم را نتیجه فقدان واحدهای نظریه‌ذهن^{۳۱} دانسته‌اند (Fodor, 1992).

برخی به نفع الگوی نظری از نظریه‌ذهن استدلال کرده‌اند. به جای این‌که نظریه‌ذهن را سازوکاری ذهنی بدانیم، آن را به عنوان یک نظریه‌خام تلقی می‌کنیم که دارای فرض‌ها، اصول و قواعد استنتاج است. حالات ذهنی مانند رفتار، هویت‌های نظری و مفروضات این نظریه هستند (به بخش ۳. ۴. همین مقاله مراجعه شود). این نظریه را اغلب نظریه‌ذهن^{۳۲} می‌نامند. نظریات در خلال رشد تغییر می‌کنند: این امر به تعبیر تامس کوهن^{۳۳} منجر به انقلاب‌های مفهومی واقعی می‌شود. از مزایای این دیدگاه آن است که رشد نظریه‌ذهن را به همراه دیگر توانایی‌های کودک به عنوان ذهن خوان (مانند تشخیص میل‌ها) بهتر تبیین می‌کند (Carey, 1955; Gopnik, 1993; Karmiloff-Smith 1988; Perner, 1991; Wellman, 1990).

فرضیه متفاوت دیگری را با نام نظریه‌مشابه‌سازی ذهنی^{۳۴} رابرت گوردن (Gordon, 1986) پیشنهاد کرده است. این نظریه بر آن است که توانایی‌های ما در مورد فهم روان‌شناختی، بر توانایی ما در مورد مشابه‌سازی معرفتی مبتنی است. ما برای استنتاج قصد و اعمال آینده دیگران ذهن خود را الگو قرار می‌دهیم. ما فرایند حکم را «به طور آفلاین» اجرا می‌کنیم؛ یعنی وانمود می‌کنیم به جای آن شخص هستیم و خود را به جای او قرار می‌دهیم. مشابه‌سازی متضمن نظریه‌پیچیده‌ای از ذهن نیست، بلکه صرفاً متضمن توانایی وانمود کردن و خود را به جای دیگری قرار دادن است. مزایای این نظریه عبارت‌اند از:

۱. این نظریه می‌تواند ظهور توانایی وانمود را در یک مرحله قبل از نظریه‌ذهن تبیین کند، زیرا وانمود را به عنوان منبع معرفتی کاملاً جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد.
۲. این تبیین به صرفه‌تر است.

۲.۵. اوتیسم و نظریه ذهن

یکی از کاربردهای اصلی نظریه ذهن در روان‌شناسی بالینی است. اوتیسم یکی از شدیدترین نارسایی‌های روانی است که ممکن است در مراحل اولیه رشد رخ دهد. حدود چهار-پنج تن از هر ده هزار کودک ممکن است دچار اوتیسم شوند. علائم آن از ناهنجاری‌های ارتباط اجتماعی و فقدان تخیل آغاز می‌شود و تا انزوا، فقدان قابلیت شرکت در بازی‌های اجتماعی و حتی ضعف کلی تقریباً همه کارکردهای شناختی ادامه پیدا می‌کند.

فریث^{۳۵}، بارن-کوهن^{۳۶} و لزلی^{۳۷} در سال ۱۹۸۵ میلادی این فرضیه را بسط دادند که علائم محوری اوتیسم (ناهنجاری در تعاملات اجتماعی، برقراری ارتباط و وانمود) می‌توانند با نقص خاصی در نظریه ذهن تبیین شوند. آنها آزمون باور کاذب را برای کودکان مبتلا به اوتیسم و آزمون‌هایی را نیز برای کودکان افسرده^{۳۸} اجرا کردند. گرچه کودکان مبتلا به اوتیسم فعالیت شناختی بهتری در مقایسه با کودکان افسرده داشتند، در آزمون باور کاذب ناموفق بودند. به علاوه، مقدار فعالیت موفق آنها همراه با سنجش افزایش نیافت. این آزمون به این نتیجه منجر شد که یکی از عناصر محوری اوتیسم نقص در ذهن‌خوانی است نه نقص در توانایی‌های کلی معرفتی.

البته، درصداً اندکی از کودکان مبتلا به اوتیسم وجود دارند که در آزمون باور کاذب موفق‌اند. اگر اوتیسم را به عنوان نقص خاصی در نظریه ذهن تلقی کنیم، چنین چیزی چگونه ممکن است؟ آزمون‌ها نشان می‌دهند که این کودکان مبتلا به اوتیسم ولی مستعد در آزمون‌های سطح بالاتر ذهن‌خوانی (آزمون مرتبه دوم باور کاذب) ناکام می‌مانند. در این آزمون‌ها اسناد حالات ذهنی تودرتو آزمایش می‌شود، مانند «رادولف از آنا می‌خواهد جان را به باور به این که p متقاعد سازد». پس این کودکان ممکن است دارای توانایی ذهن‌خوانی اولیه باشند، ولی فاقد توانایی کامل بر ذهن‌خوانی هستند (ر. ک: Carruthers, 1998, 257-73).

۶. زیست‌شناسی، نظریه ذهن و اذهان دیگر

۱.۶. تکامل و نظریه ذهن

بررسی‌های تطبیقی درباره پرایمات‌ها پژوهش‌گران را به فرضیه‌ای تکاملی درباره نظریه ذهن سوق داده است (Byrne & Whiten, 1988). اگر نظریه ذهن واحد معرفتی محدودی باشد که کارکردش عبارت باشد از تشخیص اطلاعات در یک دامنه معرفتی خاص، در این صورت،

ممکن است محصول نیروی انتخابی باشد که مزایای سازگاری^{۳۹} را به افراد دارای توانایی های ذهن خوانی، می بخشد. به علاوه، هر واحد معرفتی پیچیده‌ای، از زیر واحدهایی^{۴۰} تشکیل شده است که اطلاعات جالبی را درباره تاریخ تکاملی آن واحد به دست می دهند. بارن کوهن استدلال کرده است که نظریه ذهن برای کارکرد خود از دیگر واحدها استفاده می کند، همانند واحد تشخیص برای چشم و واحد تشخیص توجه مشترک.

بهترین فرضیه تکاملی معروف از نظریه ذهن هوش اجتماعی یا فرضیه هوش ماکیاولی^{۴۱} است. طبق این فرضیه، ممکن است محیط اجتماعی نیروی انتخابی مهمی برای هوش پرایمات باشد (Whiten, 1988: 2 Byrne). پرایمات ها هوشی اضافی را از خود بروز می دهند که بر نیازهای بقا غلبه می کند، مانند خوردن، گریز از صیاد و غیره. طبق فرضیه هوش ماکیاولی این هوش اضافی برای مهار اجتماعی، فریب و همکاری سودمند است. این فرضیه نشان می دهد که تاریخ تکاملی ذهن خوانی مستقل از تاریخ تکاملی زبان است.

۲.۶. تکامل و مسئله اذهان دیگر

این واقعیت که من هنگامی که رفتار B را انجام می دهم، معمولاً یا همیشه ویژگی ذهنی M را دارم، به خودی خود هرگز دلیل نمی شود که تصور کنم شما هم معمولاً یا همیشه، هنگام انجام B ویژگی ذهنی M را دارید. اما اگر مفروضات پس زمینه‌ای دیگر افزوده شوند، استنتاج از خود به دیگران معنا می دهد. بنابراین، یک راهکار غیرشک‌گرایانه از مسئله اذهان دیگر باید مفروضات مقبول بیشتری را شناسایی کند که میان شکاف استنتاجی بین خود و دیگری پل می زند. از جمله این مفروضات پس زمینه را می توان در زیست شناسی یافت.

مسئله اذهان دیگر در روان شناسی (یعنی در روان شناسی تطبیقی) مهم بوده و هست، با این فرق که در آنجا به صورت اول شخص جمع صورت بندی شده است. فرض کنید هنگامی که انسان ها رفتار B را انجام می دهند، این کار را معمولاً یا همیشه به این دلیل انجام می دهند که صفت ذهنی M را دارند. زمانی که رفتار B را در گونه جانوری دیگری مشاهده می کنیم، آیا باید مورد انسانی را دلیل بر صفت ذهنی M داشتن آن گونه جانوری بگیریم؟ برای این که این مسئله پیش پا افتاده ننماید، فرض می کنیم که دست کم یک سازوکار درونی جایگزین A وجود دارد که می تواند اندام واره ها را به ایجاد رفتار B وادارد. آیا این واقعیت که انسان ها دارای M هستند،

دلیل آن است که آن گونه دیگر دارای M است و نه A.

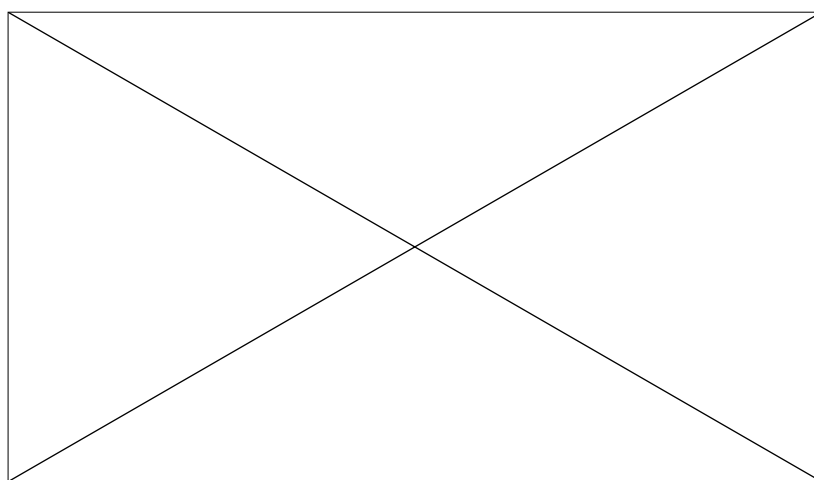
بحث‌های این مسئله در روان‌شناسی تطبیقی از دیرباز با ترس از «انسان وارگرایی»^{۴۲} همراه بوده است (Dennett 1988, Allen and Bekoff, 1997). لوید مورگن (Lloyd Morgan, 1903) پیشنهاد داد که اگر بتوانیم رفتار اندام‌واره‌ای غیر انسانی را بر حسب قوه ذهنی «بالتر» یا «پایین‌تری» تبیین کنیم، باید دومی را ترجیح دهیم. اخلاف مورگن قاعده‌اش او را به دلیل خصوصیات بازدارنده‌اش پسندیدند.

مورگن کوشید تا دفاعی عمیق‌تر از قاعده خود ارائه کند. او تصور می‌کرد که می‌تواند این قاعده را با نظریه تکامل داروین توجیه کند. به نظر ایلین سوبر، استدلال مورگن، کارآمد نیست (Sober, 1998). اما شایان ذکر است که مورگن آن‌چه را به عنوان اصل او شهرت یافته، صریحاً رد می‌کند؛ یعنی این‌که: این اصل تقریری از اصل صرفه‌جویی^{۴۳} است. به نظر مورگن، ساده‌ترین راهکار این است که اندام‌واره‌های غیر انسانی را دقیقاً شبیه خودمان بدانیم. این قاعده به نظر او، اثر استدلال از طریق صرفه‌جویی را می‌کاهد.

اکنون از نظریه‌های اواخر قرن نوزدهم مورگن می‌گذریم، و توجه خود را معطوف انقلاب اجدادی^{۴۴} در زیست‌شناسی تکاملی می‌کنیم که در دهه ۱۹۷۰ و پس از آن رخ داد. نکته جالب در این جا استفاده از اصل صرفه‌جویی تبارزایانه (تکامل گروهی)^{۴۵} برای استنتاج ارتباطات تبارزایانه در میان گونه‌ها بر اساس داده‌های مربوط به شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها است (Eldredge and Cracraft, 1980). هر چند فیلسوفان اغلب از صرفه‌جویی به عنوان مفهومی مبهم، یاد می‌کنند، معنای آن در سیاق مسئله استنتاج تبارزایانه بسیار روشن است. همه فرضیات مورد نظر شجره‌های تبارزایانه را مشخص می‌سازند. صرفه‌جویانه‌ترین شجره همان است که کمترین تعداد تغییر در حالت ویژگی را (در درون خود) برای ایجاد توزیع مشاهده شده ویژگی‌ها در عرض گونه‌های موجود در بالای این شجره، لازم می‌داند.

مسئله استنتاج چگونگی ارتباط گنجشک‌ها (S)، سینه سرخ‌ها (R)، و کروکودیل‌ها (C) را با هم در نظر بگیرید. دو فرضیه قابل ملاحظه در شکل ۲ نشان داده شده‌اند. فرضیه (SR)C می‌گوید گنجشک‌ها و سینه سرخ‌ها دارای جد مشترکی هستند که جد کروکودیل‌ها نیست؛ S(R)C می‌گوید: سینه سرخ و کروکودیل به یک دیگر نزدیک‌ترند تا به گنجشک. اینک این مشاهده را در نظر بگیرید: گنجشک‌ها و سینه سرخ‌ها هر دو بال دارند (W) ولی کروکودیل‌ها بال ندارند.

کدام یک از فرضیات تکامل گروهی با این مشاهده تأیید می‌شود؟

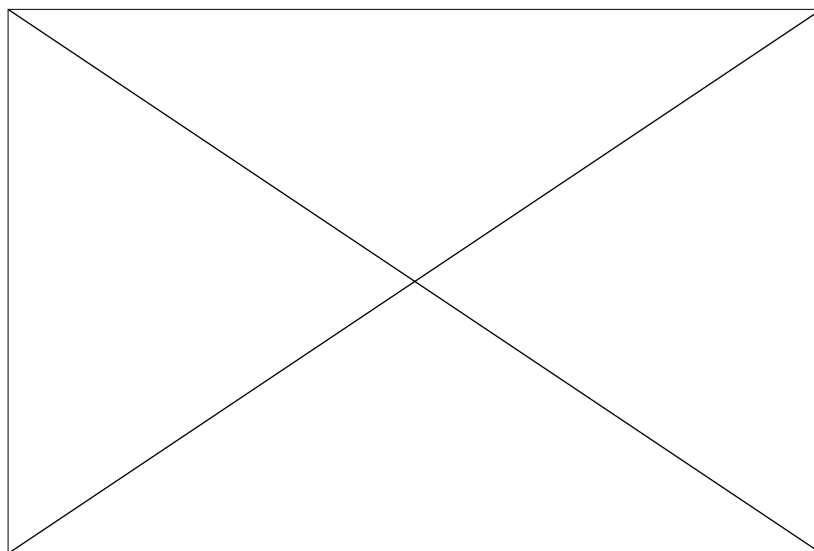


شکل ۲

اگر بی‌بالی ($-W$) حالتی اجدادی باشد، $(SR)C$ فرضیه صرفه‌جویانه تری خواهد بود. این فرضیه داده‌های مربوط به تاکسون‌های بالا را با مفروض گرفتن تغییری واحد در حالت ویژگی روی شاخه با تفریعی از میان آن تبیین می‌کند. فرضیه $S(RC)$ در جانب دیگر، باید دست‌کم دو تغییر را در ویژگی مفروض بگیرد تا داده‌ها را تبیین کند. مشاهدات، طبق اصل صرفه‌جویی اجدادی، $(SR)C$ را بر $S(RC)$ ترجیح می‌دهند. توجه داشته باشید صرفه‌جویانه بودن یک فرضیه تنها با دیدن تعداد تغییراتی که می‌گوید بالفعل رخ داده است مشخص نمی‌شود، بلکه با ملاحظه این مشخص می‌شود که حداقل تغییراتی که این فرضیه لازم دارد، چیست. $(SR)C$ فرضیه صرفه‌جویانه تری است، زیرا مستلزم حداقل پایین‌تری است.

هرچند صرفه‌جویی اجدادی در آغاز، توجه زیست‌شناسان را به خود جلب کرد، زیرا به بازسازی روابط تبارشناسی کمک می‌کرد، نوع دوم از مسئله وجود دارد که صرفه‌جویی متوجه آن بوده است. اگر تبارشناسی رابط مجموعه‌ای از گونه‌های هم‌زمان را بشناسید، و مشاهده کنید که این گونه‌های بالایی دارای چه حالات و ویژگی‌ای هستند، می‌توانید برای بازسازی حالات ویژگی اجداد از اصل صرفه‌جویی استفاده کنید.

ایده‌آسی پسِ صرفه‌جویی اجدادی را به این دلیل توضیح دادیم که بر مسئله‌آذهان دیگر منطبق است در صورتی که خود و دیگری به نحو تبارشناختی به یک دیگر مرتبط باشند. فرض کنید می‌دانیم خود و دیگری هر دو ویژگی رفتاری B را دارند و می‌دانیم خود دارای ویژگی ذهنی M است. پرسش این است که آیا دیگری هم باید M را داشته باشد یا نه. من فرض می‌کنم M برای B کافی است، اما لازم نیست (یک سازوکار درونی جایگزین A نیز می‌تواند B را ایجاد کند). دو فرضیه‌ای که باید در نظر بگیریم در شکل ۴ نشان داده شده‌اند. اگر ریشه‌شجره دارای ویژگی not-B (غیر رفتاری) باشد، (یعنی ویژگی نه M نه A) در این صورت فرضیه‌ی یک سان در مقایسه با فرضیه‌ی متفاوت صرفه‌جویانه‌تر خواهد بود. این امر با فرضیه‌ی یک سان سازگار است که شباهت مفروض میان خود و دیگری یک هم‌ساختی (هومولوژی) باشد. ممکن است جدیدترین جد مشترک خود و دیگری دارای M بوده و M بدون هیچ تغییری به هر دو منتقل شده باشد. بنابراین، فرضیه‌ی یک سان صرفاً مستلزم تغییر واحدی در حالت ویژگی است، یعنی از نه M نه A به M. اما فرضیه‌ی متفاوت دست کم مستلزم دو تغییر در حالت ویژگی است (ر. ک: Sober, 2000).



شکل ۴

پی نوشت ها:

۱. سوفسطاییان یونان باستان عمدتاً وجود اذهان دیگر را حتی در تشکیک خود در مورد جهان خارج پیش فرض می گرفتند؛ آنان بر این اساس در جهان خارج تردید می کردند که هر یک از افراد انسان ها و نیز حیوانات، جهان را به نحوی خاص به خود در می یابد؛ پس از کجا بدانیم جهان واقعی کدام یک از اینها است؟ اما سکتوس (Sextus, *Against the Professors*: VII, 196) از شکاکان نه چندان مشهوری به نام کورنائیان (Cyrenaics) گزارش می دهد که نشان دهنده وجود مسئله اذهان دیگر نزد آنها است: «انسان ها چیزی را به نحو مشترک سفید یا شیرین می نامند، اما چیز مشترکی ندارند که سفید یا شیرین باشد. زیرا هر کس تنها از تجربه های (patho) خصوصی خود، آگاه است، اما این که آیا این تجربه ها از یک چیز سفید در خود او و همسایه اش پدید می آیند، چیزی است که خودش نمی تواند بگوید، زیرا او تجربیات شخص دیگر را در دست ندارد». این که شخص تجربه های شخص دیگر را در دست ندارد، منشا مسئله است؛ زیرا خاستگاه مسئله اذهان دیگر عدم تقارن میان دست رسی شخص به تجربه های درونی خود او و تجربه های دیگران است. پس به نحوی می توان طرح نخستین این مسئله را در یونان باستان دانست، هر چند این مسئله به طور جدی در قرن بیستم دنبال شد.

فیلسوفان قاره ای نیز به مسئله اذهان دیگر توجه داشته اند. این مسئله به عنوان مسئله ای معرفت شناختی و نه مفهومی بلکه به عنوان مسئله ای مربوط به هویت و جایگاه انسان مطرح است. هوسرل نخستین کسی است که این مسئله را به طور جدی وارد سنت فلسفه های اروپایی کرد. او معتقد است که آدمی می تواند به طور مستقیم، اذهان دیگر را تجربه کند؛ تجربه ما از جهان عینی تجربه دیگران نیز هست (Meditation, 1977 Husserl, 5th).

هایدگر هم معتقد است که ما می توانیم اذهان دیگر را به طور مستقیم تجربه کنیم و اساساً میان تجربه ما از خود و تجربه ما از دیگران عدم تقارنی وجود ندارد (عدم تقارن همان چیزی است که مشکل اذهان دیگر را پدید می آورد). به نظر هایدگر آدمی، دازاین (Da-sein) و در جهان است. اساساً آدمی پیش از آن که به دیگران معرفت پیدا کند، با دیگران هم بودی و هم زیستی دارد (Heidegger, 1962). مرلوپونتی در بخش دوم از فصل چهارم کتاب پدیدارشناسی ادراک به مسئله اذهان دیگر می پردازد. به نظر او هر یک از ما جهان را به عنوان امری مشترک با دیگران درمی یابیم. انسان یک کل روان شناختی است و ادراک یک بدن انسانی در حال عمل همان ادراک یک شخص است (MerleauPonty, 1962). در کل، از دیدگاه بیشتر فلسفه های قاره ای انسان ذاتاً اجتماعی است و آگاهی ما از دیگران محور آگاهی ما از خودمان است. البته، برخی فلسفه های اروپایی آدمی را یک خود بسته (closed ego) می دانند که همواره در شکافی میان خود و دیگران زندگی می کند.

2. solipsism

3. Sir William Hamilton.

4. *Knowledge of Other Minds*

5. simulation

۶. مطابق برخی دیگر از نظریه‌ها حصول باور از طرق قابل اعتماد، کافی است تا آن را معرفت بدانیم. این دیدگاه را اعتمادگرایی (اصل قابلیت اعتماد) (reliabilism) می‌نامند.

7. subjective character

8. masculinist

9. solipsism

۱۰. برای مثال، تعمیم‌هایی که در آزمایش‌های پزشکی انجام می‌گیرند عمدتاً برخاسته از آزمایش بر روی یک حیوان آزمایشگاهی اند نه آزمایش بر روی تعداد بسیاری از حیوان‌ها. همین که تلازم میان دو رویداد هرچند در یک مورد کشف شود، برای تعمیم کافی است. اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در چنین تعمیم‌هایی پس زمینه‌هایی وجود دارند مانند هم‌ساختی آناتومیکی همه افراد یک نوع که به عنوان اصل موضوع در این علوم پذیرفته می‌شوند. ولی در بحث‌های فلسفی همین پس‌زمینه‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند. نکته دیگر این که این رویکرد ایر به تقریری از استدلال تمثیلی منتهی می‌شود که بر دو مقدمه استوار است: یکی هم‌بستگی رفتار و ذهن؛ و دیگری نظریه علمی.

11. Kripke

12. *Remarks on the Philosophy of Psychology*

13. theoretic identity

۱۴. به نظر می‌رسد این که ذهن داری دیگران، بهترین تبیین از رفتارهای آنها است، خود بر وجود مشابهت میان ما و آنها مبتنی است و گرنه می‌بایست ذهن داری روایت‌ها هم بهترین تبیین از رفتارهای آنها باشد. وجود هم‌ساختی (homology) میان ما و دیگر انسان‌ها است که ذهن داری آنها را تبدیل به بهترین تبیین از رفتارهایشان می‌سازد. به این ترتیب، تقریری از استدلال «نظریه علمی» مستقل از استدلال تمثیلی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

15. simulation theory

16. Offlin

17. *Gordon*

18. ancillary hypothesis

19. imaginative identification

20. *Harris*

21. meta representation
22. credulity
23. *parsimony*
24. primate
25. Wimmer
26. Perner
27. domain-general
28. domain-specific
29. global
30. egocentrism
31. Theory of Mind Module (TOMM)
32. theory - theory
33. Thomas Kuhn
34. Mental Simulation
35. Frith
36. Baron - Cohen
37. Leslie
38. Down
39. fitness
40. sub-module
41. Machiavellian intelligence
42. anthropomorphism
43. principle of parsimony
44. cladistic revolution
45. phylogenetic parsimony

کتاب نامه:

Avramides, A.(2001) *Other Minds*, London: Routledge.

- Aune, B.(1963) *Feelings, Moods and Instrospection*, *Mind* , 62:187-208.
- Ayer, A . J.(1963) *The Concept of a Person*, London:Macmillan.
- Blackburn,. (1974-75), “How to Refer to Private Experience”, *Aristoteliam Society Proceedings*, 75:201-213.
- Buford, T. O.(ed.)(1970) *Essays on Other Minds*, Chicago:University of Illinois press.
- Byrne R. W. & Whiten A.(1988) *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Oxford: Blackwell.
- Candlish, S.(1980) “The Real Private Language”, *Philosophy*, 55:85-94.
- Canfield, J. V.(2001) Private Language: the Diary Case, *Australasian Journal of Philosophy*, 79:377-394.
- Carruthers, P. (1998) “Autism as mindblindness: an elaboration and partial defence”, *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press.
- _____, (2004) *The Nature of the Mind*, New York: Routledge Publications, 2004.
- Carey S. (1985) *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge, MA.:MIT Press.
- Craig, E., “Solipsism”, (1998) in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 9.
- Davidson, D. (1974) Belief and the Basis of Meaning, *Synthese*, 27,309-29.
- Dennett, D. (1978) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery, VT . Bradford Books.
- Descartes, R. (1951) *Meditations on the First Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey .
- Eldredge, N. and Cracraft, J. (1980) *Phylogenetic Patterns and the Evolutionary Process* New-York : Cloumbia University Press .
- Fodor, J. (1983) *The Modularity of Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Foder, J. (1992) A theory of the child ’s theory of mind, *Cognition*, 44,283-96.
- Gopnik, A. (1993) How we Know our minds: The illusion of first-person Knowledge of intentionality, *Behavioral and Brain Sciences*, 16:1, 1-14.

- Gordon R. M (1986) Folk psychology as simulation, *Mind and Language*, 1, 158-71.
- _____. (1992) The Simulation Theory: Objections and Misconception, *Mind and Language*, 7, 11-34.
- Hammond, M., (1991) *Understanding Phenomenology*, Oxford: Blackwell, Chapter 8 “The Recognition of Other Selves”.
- Harris, (1992) “From Simulation to Folk Psychology: The Case for Development,” p.124. *Mind and Language*, 7, 1992.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, New York, Harper and Row. Particularly Part One, . Division One, IV.
- Hill, C. S. (1991) *Sensations: a Defense of Type Materialism*, Cambridge: Cambridge - University Press. Chapter 9, Knowledge of other minds.
- Husserl, E. (1977) *Cartesian Meditation*, Tr. Dorion Carins, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hyslop, A. (1976) “Other Minds as Theoretical Entities”, *Australasian Journal of Philosophy*, 54:158-161.
- _____. (1995), *Other Minds*, Dordrecht: Kluwer.
- _____. (2000), “Sartre and Other Minds”, *Sartre Studies International*, 6:48-60.
- _____. and Jackson, F. C., (1972), “The Analogical Inference to Other Minds”, *American Philosophical Quarterly*, 9:168-176.
- karmiloff-Smith A. (1988) The child is a theoretician, not an individualist, *Mind and Language*, 3:3, 183-95.
- Karmiloff-Smith, A. and Russell, J., (1998) *Developmental psychology, A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell Publications.
- Kripke, S. A. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell.
- Leslie, A.M., and Thaiss, L. (1992) Domain Specificity in Conceptual Development . neuropsychological evidence from autism, *Cognition*, 43, 225-51.
- Locke, D. (1968) *Myself and Others*, Oxford: Oxford University Press.

- Malcolm, N. (1962) "Knowledge of Other Minds", in V.C Chappel (ed.) *The Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- _____. (1962) "Wittgenstein, Philosophical Investigations", in V.C.Chappel (ed) *The Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Köhler, W., (1929) *Gestaltpsychology*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- McDowell, J. (1982) "Criteria, Defeasibility, and Knowledge", *Proceedings of the British Academy*, 68: 455-79.
- McGinn, C. (1984) "What is the Problem of Other Minds?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary, vol. 58:119--37.
- Melnyk, A. (1994), "Inference to Best Explanation and Other Minds" *Australasian Journal of Philosophy*, 72:482-91.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of perception*, Tr. Colin Smith, London:Routledge.
- Mill, J. S. (1865) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London: Longmans.
- Morgan, C. L. (1903) *An Introduction to Comparative Psychology* (2nd ed). London: Walter Scott.
- Negel, T.(1986) *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Overall,C. (1988) "Feminism, Ontology, and Other Minds", in L. Code et al. (eds.) *Feminist Perspectives*, Toronto: University of Toronto Press.
- Pargetter, R.(1984) "The Scientific Inferece to Other Minds", *Australasian Journal of Philosophy*, 62: 158- 63.
- Perner, J. (1991), *Understanding the Representational Mind*, Cambridge: MA. M.I.T Press/Bradford Books.
- Plantinga, A. (1967) *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.
- Premack, D. and Woodruff, G. (1978) Does the Chimpanzees have a theory of mind? *The Behavioral and Brain Sciences*, 1, 515-26.
- Priest, S. (1998) *Merleau-Ponty*, London: Routledge, Chapter XI "Other Minds".

- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, London: Hutchinson' University Library.
- Sartre, J. P. (1958), *Being and Nothingness*, Tr. Hazel Barnes, London : Methuen.
- Schroeder, W. R. (1984) *Sartre and his Predecessors: the Self and the Other*, London: Routledge.
- Sober, E. (1998) "Morgan's Canon" In C. Allen and D. Cummins (eds.), *The Evolution of Mind*, New York: Oxford University Press, pp. 224-242.
- Sober, E. (2000) "Evolution and the Problem of Other Minds", *Journal of Philosophy*, 97:365-387.
- Somerville, J. (1989) "Making out the Signatures", in Dalgarno, M, and Matthews, E (eds.) *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer.
- Stanford Encyclopedia online, 2006 *Other Minds*. ([HHP://plato.stanford.edu/entries/other_minds](http://plato.stanford.edu/entries/other_minds)).
- Wellman, C. (1961) "Our Criteria for Third Person Psychological Sentences", *Journal of Philosophy*, 58:281-293.
- Wellman H. M. (1990) *The Child's Theory of Mind*, Cambridge: MA: M.I.T Press.
- Ter, Hark, M. (1994) Wittgenstein and Russel on psychology and other mindes, *Wittgenstein Studies*.
- Wisdom, J. (1968) *Other Minds*, 2nd. edition, Oxford:Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Zemach, E. (1966) "Sensation, Raw Feels, and Other Minds" *The Review of Metaphysics*, XX:317-340.