



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

سرل و مسئله آگاهی

* مهدی ذاکری

* سید مصطفی حسینی

چکیده

آگاهی از بزرگ‌ترین چالش‌هایی است که فلسفه و حتی علوم معاصر با آن مواجه‌اند. جان سرل، فیلسوف تحلیلی معاصر که در این مقاله به صورت‌بندی دیدگاه وی از مسئله آگاهی می‌پردازیم، بر آن است که آگاهی راه‌حل چندان دشواری ندارد و حل آن تنها در گِرو شناخت دقیق و مفصل مغز و حالات مغزی است. سرل راه‌حل خود را «طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد. این راه‌حل به بیان ساده این است که «مغز، علت آگاهی است». وی به هیچ وجه قصد حذف آگاهی را ندارد، اما در عین حال مدعی ارتباط تنگاتنگی حالات مغزی و حالات ذهنی است. او با تفکیک دو نوع تحویل (تحویل هستی‌شناختی و تحویل علی) و بررسی آگاهی در قالب تحویل علی، هستی مستقل آگاهی را حفظ می‌کند. اعتماد به علوم تجربی و تلاش برای پرهیز از لوازم دوگانه‌گرایی موجب شده است که سرل با پذیرش فرض بستگی علی، آگاهی را از قلمرو روابط علی طبیعت بیرون نبرد. راهکار وی برای این معضل، طرح «سابجکتیو بودن هستی‌شناختی» است. این طرح به سرل اجازه می‌دهد تا هستی‌های سابجکتیو را لحاظ کرده، همچون هستی‌های آبیجکتیو، به لحاظ علمی قابل مطالعه بداند.

کلیدواژه‌ها

آگاهی، سرل، سابجکتیو بودن هستی‌شناختی، تحویل‌گرایی علی، طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی.

Zaker@ut.ac.ir

Hosseini.Mostafa1980@gmail.com

* استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

* کارشناس ارشد فلسفه (گرایش منطق)



مقدمه

قرن‌هاست که انسان برای درک نسبت خویش با دیگر موجودات جهان تلاش می‌کند. مشکل این است که ما از خود، از آن جهت که انسانیم، تصویری متعارف داریم که تطبیق آن با تصور علمی‌مان از جهان فیزیکی بسیار دشوار است. ما خود را عامل، آگاه، ذهن‌مند و عاقل می‌دانیم؛ آن‌هم در جهانی که علم آن را سراسر تشکیل یافته از ذرات فیزیکی بی‌ذهن و بی‌معنا تصویر می‌کند. چگونه می‌توان این دو تصویر را با یکدیگر سازگار کرد؟ مسئله این است که چه نسبتی میان ذهن ما و بقیه جهان برقرار است؟ این همان مسئله سنتی ذهن و جسم (بدن) است (سرل، ۱۳۸۲: ۱۹ - ۲۰).

مسئله ذهن و بدن اجزای مختلفی دارد و مسئله ساده‌ای نیست. سال‌ها پیش فیگل گفته بود: این مسئله «درواقع دسته‌ای از معماهای پیچیده است» (Feigl, 1958: 373). مسألین ابعاد مختلف مسئله ذهن و جسم را به خوبی تفکیک کرده است. او می‌گوید مسئله ذهن و جسم از سه مسئله به هم پیوسته تشکیل شده است. اول، ماهیت ذهن و به‌طور کلی حالات و رویدادهای ذهنی چیست و به عبارت بهتر، نحوه وجودشان چگونه است؟ آیا حالات ذهنی اساساً مانند فرایند فتوستنتز ماهیت فیزیکی دارند، یا مانند روح، کاملاً غیرمادی هستند و هیچ وجه مشترکی با عالم فیزیکی ندارند؟ یا اینکه باید این مشکل فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن را، به نفع تبیین‌های دیگری از ماهیت ذهن انکار کرد؟ دوم، ماهیت دارندگان این حالات ذهنی، یعنی ماهیت آن اشخاص و حیواناتی که مجموعه تجربه‌های آنان انواع گوناگون پدیده‌های ذهنی را تشکیل می‌دهند، چیست؟ آیا باید برای این فاعل‌ها وجودی مستقل از وجود تجربه‌ها تصور کرد، یا اینکه به نحوی از آنها تشکیل شده‌اند؛ همان‌گونه که جورچین چیزی جز قطعات تشکیل دهنده آن نیست؟ افزون‌بر این، این فاعل نوعاً غیرفیزیکی است یا فیزیکی؟ مسئله سوم، چگونگی ارتباط حالات و فاعل‌های ذهنی به عالم فیزیکی است. آیا پدیده‌های ذهنی می‌توانند مستقل از پدیده‌های فیزیکی وجود داشته باشند، یا در وجودشان وابسته به آنها هستند؟ اگر درواقع حالات فیزیکی حالات ذهنی را پدید می‌آورند، این کار چگونه انجام می‌شود؟ (مسألین، ۱۳۹۱: ۲۹ - ۳۱).

اگر مسئله رابطه ذهن و جسم را مهم‌ترین مسئله در فلسفه ذهن به شمار آوریم، می‌توانیم بگوییم که این مسئله در نهایت برمی‌گردد به اینکه زندگی آگاهانه ما چگونه





به فرایندهای زیستی - فیزیکی جاری در مغز مربوط می‌شود؟ به عبارت دیگر، لب مسئله ذهن و بدن مسئله آگاهی و مغز است. هنگامی که گل قرمزی را می‌بینیم یا طعم شیرین شکلاتی را می‌چشیم یا دردی را در دندانمان احساس می‌کنیم، این تجربه‌ها خصلت پدیداری دارند؛ یعنی تجربه هر کدام از آنها با کیفیت خاصی همراه است. هنگام دیدن گل قرمز، کیفیت پدیداری تجربه ما قرمزی است؛ در چشیدن شکلات کیفیت شیرینی را تجربه می‌کنیم؛ درد دندان ما کیفیت دردناکی خاصی دارد. تردیدی وجود ندارد که حالات ذهنی به فرایندهای فیزیکی و شیمیایی مغز وابسته‌اند، اما فرایندهای الکتریکی - شیمیایی ماده خاکستری مغز چگونه آگاهی از رنگ‌ها، شکل‌ها، طعم‌ها، صدا و دیگر کیفیت‌های حسی را پدید می‌آورند؟ (Kim, 2010, ch. 10) به بیان دیگر، مسئله آگاهی این است که چیزی همچون آگاهی چگونه می‌تواند در جهانی فیزیکی وجود داشته باشد؛ جهانی که در نهایت از ذرات مادی مکان‌مند و زمان‌مند تشکیل شده است که مطابق قوانین فیزیکی رفتار می‌کنند؟ (Kim, 2005: 7)

دیدگاه‌های مختلفی درباره آگاهی وجود دارد. در واقع، دیدگاهی که یک فیلسوف در مسئله ذهن و جسم می‌پذیرد، بر آگاهی نیز تطبیق می‌شود. دو گانه‌گرایی، رفتارگرایی، نظریه این‌همانی و کارکردگرایی از جمله این دیدگاه‌ها هستند. دو گانه‌گرایی جوهری انسان را مرکب از دو جوهر مستقلِ نفس و بدن می‌شمارد و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد. تفاوت‌های شدید میان آگاهی و دیگر امور ذهنی از یک سو، و بدن از سوی دیگر، موجب شده است فیلسوفانی همچون افلاطون و دکارت این دیدگاه را مطرح کنند. دو گانه‌گرایی ویژگی‌ها، تنها جوهر فیزیکی بدن را می‌پذیرد، اما برای تبیین آگاهی و حالات ذهنی آن را دارای دو نوع ویژگی می‌داند: ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های غیرفیزیکی و مجرد. فیلسوفان نظریه رفتارگرایی، واژگان مربوط به آگاهی و حالات ذهنی را به واژگان مربوط به حالات رفتاری ترجمه و تحلیل می‌کنند. نظریه این‌همانی، آگاهی و به‌طور کلی حالات ذهنی را به حالات مغزی تحویل وجودی می‌برد و ادعا می‌کند در ازای هر نوعی از حالات ذهنی، نوعی حالت عصبی وجود دارد. کارکردگرایی به جای اینکه حالات ذهنی را با رفتارها یا حالات عصبی یکی بگیرد، با ساختار ورودی - خروجی بدان یکی می‌گیرد. بر این اساس، حالت ذهنی تابعی است از یک ورودی خاص به خروجی

رفتار؛ برای مثال، درد تابعی است از ورودی فرو رفتن سوزن در دست و خروجی فریاد کشیدن. روشن است که بجز دو گانه گرایی جوهری، دیگر دیدگاه‌ها جوهر غیرفیزیکی را نمی‌پذیرند و از این رو گرایش فیزیکالیستی دارند؛ با این تفاوت که فیزیکالیسم در دو گانه گرایی ویژگی‌ها حداقلی است.

افزون بر فیلسوفان، گستردگی لوازم مسئله آگاهی چنان است که علوم را نیز در بر گرفته و دانشمندان دوشادوش فیلسوفان به حل آن کمر بسته‌اند. از این رو، در کنار فلسفه آگاهی می‌توان از علم آگاهی نیز سخن گفت. هر چند بسیاری از فیلسوفان با زدن برچسب ساجکتیو به حالات آگاهانه، تلاش می‌کنند که این حالات را از تیررس تبیین‌های علم تجربی خارج کنند، حل این مسئله بدون کمک علوم مختلف متصور نیست. دیدگاهی که جان سرل درباره مسئله آگاهی ارائه می‌دهد، در واقع، همان دیدگاه او درباره مسئله ذهن و بدن است که آن را «طبیعی گرایی زیست‌شناختی» می‌نامد. این راه‌حل چیست؟ سرل این راه‌حل را در قالب رابطه علی بین مغز و آگاهی ارائه می‌دهد: «مغز علت آگاهی است». هر چند در اولین نگاه به نظر می‌رسد که این جمله یا به پذیرش دو گانه گرایی ختم می‌شود و یا تحویل گرایی فیزیکالیستی را به رسمیت می‌شناسد، اما سرل بر آن است که بدون پذیرش این دو، آگاهی را صورت‌بندی کند. وی برای این صورت‌بندی، مباحث مختلفی از جمله «تحویل علی»، «وقوع تبعی علی»، «علیت غیر رویدادی» و «ساجکتیو بودن هستی‌شناختی» را به میان می‌کشد. این مقاله در پی تبیین و ارزیابی صورت‌بندی وی است.

رهیافت سرل به مسئله آگاهی

سرل تعریف آگاهی را چندان دشوار نمی‌داند. وی مدعی است که اگر بین تعریف تحلیلی و تعریف عرفی از آگاهی تمایز قائل شویم، ارائه تعریفی عرفی از آن چندان دشوار نیست. آگاهی طبق تعریف عرفی به حالاتی از ادراک حسی و هوشیاری دلالت می‌کند که از هنگام بیداری از خواب آغاز می‌شود و تا زمانی که دوباره به خواب رویم یا به حالت اغما و مرگ بیهوشیم، و یا اینکه به هر شکلی «ناآگاه» شویم ادامه می‌یابد. رؤیا نیز حالتی از آگاهی است؛ البته کاملاً متفاوت با حالات بیداری کامل. طبق این تعریف، آگاهی خاموش و روشن می‌شود؛ یعنی یک سیستم یا آگاه است و یا آگاه نیست. البته درون حوزه آگاهی می‌توان مراتبی را از خواب‌آلودگی تا هوشیاری کامل تشخیص داد (Searle, 1997: 5).





هرچند سرل مسئله آگاهی را بسیار جدی می‌گیرد، اما برخلاف فیلسوفان دیگر، آن را چندان دشوار نمی‌داند. وی اساساً به تفکیک مسائل آسان و مسئله دشوار آگاهی قایل نیست و آن را نادرست می‌داند. چالمرز (۱۹۹۶) آگاهی پدیداری را (که آن را به اختصار تجربه می‌نامد) از ابعاد دیگر آن تفکیک می‌کند و مدعی است که مسئله دشوار آگاهی همین تجربه پدیداری است و دشواری‌های دیگر را می‌توان با پیشرفت علوم شناختی حل کرد (ibid.). سرل بر این باور است که آگاهی را می‌توان هم پدیده‌ای زیستی و هم غیرقابل تحویل دانست و هم در عین حال به بسته‌گی علی جهان فیزیکی قایل بود. بسته‌گی علی به زبان ساده بدین معناست که هیچ نیروی خارج از طبیعت نمی‌تواند تأثیر علی در روند امور طبیعت داشته باشد.

سرل شیوه ورودش به مسئله آگاهی را کاملاً طبیعی گرایانه (naturalistic) می‌داند. وی بر این باور است که آگاهی را باید در سطح زیست‌شناختی بررسی کرد. به عبارت دیگر، آگاهی بخشی از همین جهان فیزیکی ما، همچون فتوستتر و گوارش است و برای تبیین آن به همان ابزاری نیازمندیم که برای تبیین دیگر پدیده‌های طبیعی نیازمندیم. بنابراین، بحث از طبیعی کردن (naturalizing) آگاهی، بی‌معناست. برای تبیین مسئله آگاهی نه نیازی به پذیرش دوگانه‌گرایی است و نه نیازی به طبیعی کردن آن. دوگانه‌گرایی، آگاهی را خارج از قلمرو طبیعت فرض می‌کند، و طبیعی کردن آگاهی نیز در واقع در پی انکار هستی‌شناسی ساجکتیو (یا اول‌شخص) است. سرل مدعی است که مواجهه با آگاهی باید مستقیم باشد، نه از پس واژه‌های منسوخ شده‌ای همچون دوگانه‌گرایی و مادی‌گرایی. این مفاهیم نه تنها دردی را دوا نمی‌کنند، بلکه بیشتر مشکل‌سازند و ما را از درک طبیعی آگاهی دور می‌کنند. وی، اساساً ناکامی در حل مسئله ذهن و جسم را نتیجه دو امر می‌داند: عدم شناخت مفصل و دقیق ما از مغز و استفاده از همین مفاهیم و اصطلاحات منسوخ شده (Searle, 2002). رهیافت وی به آگاهی را می‌توان در قالب چهار نکته خلاصه کرد: (۱) وجود مستقل آگاهی را می‌پذیرد، اما (۲) دوگانه‌گرایی را انکار می‌کند؛ (۳) آگاهی را قابل تحویل می‌داند، اما (۴) آن را حذف نمی‌کند.

مغز

برای ارائه شرحی منسجم از دیدگاه سرل می‌توان جمله و به عبارتی شعار معروف وی را که به‌نوعی در تمام نوشته‌هایش مستتر است، در پیش چشم نهاد: «مغز، علت آگاهی است». با

تحلیل دقیق این جمله درمی‌یابیم که وی ذهن و مسئله آگاهی را چگونه می‌فهمد و چه اهدافی را در نظر دارد.

سرل به صراحت می‌گوید که مغز یک ماشین است؛ آن هم ماشینی اندام‌مند و زنده (organic). بنابراین، همان‌گونه که توانستیم قلب مصنوعی بسازیم، می‌توانیم مغز مصنوعی هم بسازیم؛ هر چند که ساختن چنین مغزی به دلیل شناخت ناکافی ما از مغز و جزئیات کارکرد درهم‌بافته آن هنوز میسر نشده است، اما دور از انتظار هم نیست. موانعی که این امر را به تأخیر می‌اندازند، موانع علمی و عملی‌اند؛ نه موانع منطقی و فلسفی. سرل سخن افرادی که مغز را درهم‌بافته‌ترین ارگانسیم جهان می‌دانند بی‌معنا می‌شمرد. به باور او، الگوی مولکول‌های یک اقیانوس بسیار درهم‌بافته‌تر از الگوهای موجود در سلول‌های عصبی مغز است. از این نظر، حتی الگوی مولکول‌های شست دست بسیار درهم‌بافته‌تر از الگوی سلول‌های عصبی موجود در مغز است؛ به این دلیل ساده که تعداد مولکول‌های آن بیشتر از سلول‌های عصبی است (Searle, 1997: 206).

به‌طور خلاصه، سرل درباره مغز مدعی است که: (۱) مغز ماشین است؛ (۲) مغز ماشینی اندام‌مند است؛ (۳) اینکه مغز را - آن‌هم بدون وجود یک ملاک دقیق - درهم‌بافته‌ترین ارگانسیم جهان بدانیم بی‌معناست؛ (۴) برای ساختن نمونه مصنوعی مغز با موانع علمی و عملی مواجهیم؛ نه موانع منطقی و فلسفی؛ (۵) مغز فعلاً تنها چیزی است که ما می‌دانیم آگاهی را ایجاد می‌کند. بنابراین، هر چیزی (خواه طبیعی و خواه مصنوعی) که مدعی ایجاد آگاهی است، باید واجد قوایی علی، هم‌ارز با قوای علی مغز که مسئول ایجاد آگاهی‌اند باشد. این قوای علی نیز باید دست‌کم با ظرفیت آستانه مغز هم‌تراز باشند، زیرا شاید قوای علی مغز بیشتر از حد آستانه (کافی) باشند. پس سرل، در نهایت نه داشتن بافت مغزی را برای داشتن آگاهی ضروری می‌داند و نه مغز را چیزی غیر از یک ماشین می‌داند.

سابق‌تنبو بودن هستی‌شناختی

به نظر سرل، «عمیق‌ترین اعتراض (علیه فیزیکالیسم) به بیان ساده این است که این نظریه، ذهن را نادیده می‌گیرد» (Searle, 1992: 30). از نظر وی، اینکه علوم عصبی می‌توانند همبسته‌های آگاهی را در مغز بیابند، به معنای تبیین آگاهی نیست؛ چون تبیین عصب‌شناختی درد به معنای تبیین احساس درد نیست. بنابراین، سرل نیز مانند بسیاری از فیلسوفان، گام اول





را با شهود برمی‌دارد. به باور وی، در مورد آگاهی می‌توان از یکی بودن نمود (appearance) و واقعیت (reality) بحث می‌کند. به بیان دیگر، هرچند در برخی موارد می‌توان نمود و واقعیت را از یکدیگر تمیز داد، اما در مورد آگاهی این‌گونه نیست؛ برای مثال غروب کردن خورشید نمودی است از این واقعیت که زمین به دور خود و خورشید می‌چرخد. در این‌گونه موارد نمود و واقعیت یکی نیستند و به همین دلیل، می‌توان یکی را به دیگری تحویل کرد، اما این وضعیت در مورد آگاهی برقرار نیست. در این مورد، واقعیت، همان نمود است؛ یعنی اگر به نظر برسد که آگاه‌ام، پس آگاه‌ام. آگاهی دارای هستی‌شناسی ساجکتیو است (نه آبجکتیو). بنابراین، نمی‌توان ساجکتیو بودن آن را به آبجکتیو بودن تبدیل کرد، زیرا در این صورت دیگر چیزی به نام آگاهی (که ساجکتیو بودن ویژگی اصلی آن است) باقی نمی‌ماند.

اگر بخواهیم گرانیگاه اندیشه سرل را درباره آگاهی در قالب یک عبارت بیان کنیم، آن عبارت چیزی نیست جز ساجکتیو بودن هستی‌شناختی. بدون تردید پرداختن به دیدگاه سرل در باب ذهن و مسئله آگاهی بدون پرداختن به ساجکتیو بودن هستی‌شناختی بی‌معناست. از نظر سرل، آگاهی دارای چهار ویژگی اصلی است: وحدت، کیفی بودن، التفاتی بودن و ساجکتیو بودن. وی ساجکتیو بودن را مهم‌ترین ویژگی می‌داند (Searle, 1993). کیفی بودن بدین معناست که هر حالت آگاهانه برای کسی که دارای آن است، به نحو خاصی به نظر می‌رسد یا پدیدارشناسی و کیفیت خاصی دارد. معنای وحدت یا یکپارچگی آگاهی این است که هر حالت آگاهانه به مثابه بخشی از یک حوزه واحد و یکپارچه تجربه می‌شود. سرل آگاهی را التفاتی می‌داند؛ بدین معنا که بیشتر حالات آگاهانه ذاتاً درباره چیزی غیر از خودشان هستند. حالات آگاهانه ساجکتیوند؛ بدین معنا که تنها تا زمانی وجود دارند که انسان یا حیوانی آنها را تجربه می‌کند. به تعبیر دیگر، آگاهی هستی‌شناسی اول‌شخص دارد. معرفت من به آگاهی شما کاملاً متفاوت با معرفتی است که به آگاهی خودم دارم.

به باور سرل، دیدگاه‌های فیزیکالیستی ساجکتیو بودن آگاهی را نادیده می‌گیرند. او برای جلوگیری از حذف ساجکتیویته به تفکیکی ساده، اما مهم دست می‌زند که به نوعی اساس ورودش به ذهن و مسئله آگاهی را شکل می‌دهد. به باور سرل، ساجکتیو دست‌کم دو معنای متفاوت دارد. ما اغلب زمانی احکام را ساجکتیو می‌دانیم که صدق و کذب آنها را نتوان به نحو آبجکتیو معلوم کرد، بلکه به طرز نگرش‌ها، احساسات، منظرهای

حکم کنندگان و مخاطبان حکم بستگی دارد؛ برای مثال، این حکم را که گل لاله زیباتر از بنفشه است، نمی‌توان فارغ از منظر معرفتی فاعل شناسا بررسی کرد. به این معنا، ما این احکام را در مقابل احکام کاملاً عینی قرار می‌دهیم؛ مانند اینکه «قم در یکصد و بیست کیلومتری تهران قرار دارد». درباره این احکام به اطمینان می‌دانیم که کدام نوع واقعیت‌ها در جهان، مستقل از دیدگاه‌ها یا احساسات هر کسی درباره آنها، آنها را صادق یا کاذب می‌کنند. این احکام به معنای معرفت‌شناختی ساجکتیو یا آبجکتیو هستند.

معنای دیگر ساجکتیو و آبجکتیو معنای هستی‌شناختی است. هنگامی که می‌گوییم «دستم درد می‌کند» این گزاره کاملاً آبجکتیو است؛ بدین معنا که وجود واقعی بالفعل آن را صادق می‌سازد و به هیچ موضع، طرز نگرش و رأی مشاهده‌کنندگان وابسته نیست. هرچند خود این پدیده، خود این درد بالفعل، نحوه وجود ساجکتیو دارد که ساجکتیو بودن آگاهی هم به این معناست. در مقابل، گزاره «دستم شکسته است» هم به معنای هستی‌شناختی آبجکتیو است، زیرا نحوه وجود شکستگی وجود ساجکتیو نیست؛ هم به معنای معرفت‌شناختی آبجکتیو است، زیرا آنچه این گزاره را صادق می‌سازد، شکستگی دست من است، نه هیچ واقعییتی که به منظر، احساسات یا طرز نگرش حکم‌کننده یا مخاطبان حکم وابسته باشد (Searle, 1997: 113-114; 1992, ch.3; 2007: 83-84; 2004: 135-136).

سرل ادعا می‌کند که مخالفانش تلاش می‌کنند تا آگاهی را به لحاظ معرفت‌شناختی ساجکتیو بدانند و در نتیجه آن را از دسترس علم دور کنند، اما سرل با این تقسیم‌بندی می‌کوشد تا آگاهی را همچنان به لحاظ علمی قابل بررسی بشمارد. از نظر سرل، ساجکتیو بودن الزاماً مانعی برای مطالعات علمی ایجاد نمی‌کند، بلکه امری مانند درد و به‌طور کلی آگاهی که به لحاظ هستی‌شناختی ساجکتیو است، می‌تواند به لحاظ معرفت‌شناختی آبجکتیو باشد و در نتیجه، به لحاظ علمی تحقیق‌پذیر شود.

به باور وی، تحویل حالات آگاهانه به حالات مغزی چیزی جز پاک کردن صورت مسئله نیست. حتی اگر بتوان تمام رویدادهای فیزیولوژیکی و عصب‌شناختی را که برای مثال در فرایند درد کشیدن یا دیدن رنگ قرمز رخ می‌دهد تشریح کرد، باز هم چیزی باقی می‌ماند که قابل تحویل نیست: خود احساس درد یا قرمز بودن. پس آگاهی را باید جدی گرفت. آگاهی، جزئی از طبیعت و هستی‌شناسی ماست؛ در نتیجه، نه قابل حذف است و نه قابل تحویل.





تحویل علی

سرل دو «تحویل» را از یک دیگر تفکیک می‌کند: تحویل حذف گرایانه (eliminative reduction) و تحویل علی (causal reduction). تحویل حذف گرایانه الزاماً در پی حذف آگاهی است، اما تحویل علی با اینکه مغز را علت آگاهی می‌داند، آگاهی را حذف نمی‌کند (Searle, 1997: 212). با کمک یک مثال می‌توان اندیشه سرل را بهتر نشان داد. شخصی را فرض کنید که ادعا می‌کند به لحاظ روانی، توانمندی‌های خاصی دارد؛ مثلاً چیزهایی را می‌بیند که عموم مردم نمی‌بینند. نام این حالت روانی را M بگذارید. اکنون پزشکی را در نظر بگیرید که مدعی است چنین حالت فوق العاده‌ای وجود ندارد. این پزشک ادعای خود را این گونه ثابت می‌کند: «من این شخص را که ادعا می‌کند دارای حالت روانی M است، به لحاظ فیزیولوژیکی، زیر نظر گرفتم. پس از معاینات دقیق فهمیدم که چند لحظه قبل از اینکه وی دچار حالت M شود، قند خورش رو به کاهش می‌گذارد». حال اگر کاهش قند خون را که حالتی فیزیکی است، P بنامیم، به این نتیجه می‌رسیم که شخص یادشده در هنگام تجربه حالت روانی M، در واقع از حالت P به حالت M می‌رسد. اما حتی اگر ادعای پزشک مورد نظر درباره رابطه بین حالت P و حالت M صادق باشد، آیا می‌توان حالت M را به لحاظ هستی‌شناختی به حالت P تحویل کرد؟ به بیان ساده‌تر، آیا می‌توان هستی M را نادیده گرفت و آن را به نفع هستی P حذف کرد؟ سرل مدعی است که حتی اگر برای وقوع حالت M به حالت P نیازمند باشیم (که البته نیازمند هستیم)، باز هم به این معنا نیست که می‌توان هستی M را به نفع هستی P حذف کرد. در نتیجه، شخص مورد نظر، به درستی، دارای حالت M است و این حالت نیز هستی‌ای مخصوص به خود (و جدا از هستی P) دارد. کوتاه اینکه M را به لحاظ علی می‌توان به P تحویل کرد، اما به لحاظ هستی‌شناختی نه، زیرا حالت ذهنی M دارای هستی‌شناسی اول شخص (سابجکتیو) است، اما حالت فیزیکی P هستی‌شناسی سوم شخص (آبجکتیو) دارد.

اکنون سرل با این تفکیک‌ها موضع خودش را تبیین می‌کند. مدعای اصلی سرل این بود که هم وجود مستقل آگاهی را تصدیق می‌کند و هم دو گانه‌گرایی را انکار می‌کند. همین‌طور هم آگاهی را غیرقابل حذف می‌داند و هم آن را تحویل می‌کند. تبیین سرل به سادگی چنین است: آگاهی بخشی از طبیعت است، پس پذیرش دو گانه‌گرایی خارج از بحث است. ما یک نوع هستی داریم، نه دو نوع. حذف آگاهی هم به منزله حذف بخشی از هستی است که البته معقول نمی‌نماید. بنابراین، تحویل حذف گرایانه آگاهی درست نیست،

ولی نکته اینجاست که می‌توان آن را به لحاظ علی به حالات مغزی تحویل برد تا در عین تحویل، هستی مستقل‌اش حفظ شود. سابعکیتی‌بودن آگاهی نیز مانعی بر راه پژوهش علمی حالات آگاهانه نیست. حالات آگاهانه را می‌توان و باید به رسمیت شناخت. این حالات، در قلمرو سابعکتیو هستی جای می‌گیرند و به آسانی می‌توان آنها را به معنای معرفت‌شناختی آبجکتیو دانست. هدف علم در حقیقت، همین آبجکتیویته معرفتی است، پس آگاهی به لحاظ علمی قابل پژوهش است و این پژوهش بر عهده عصب‌شناسان است. این دیدگاهی است که سرل آن را طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی می‌نامد.

طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی

در اصطلاح ترکیبی طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی، واژه طبیعی‌گرایی دال بر این است که آگاهی بخشی از جهان طبیعی است.^۱ واژه زیست‌شناختی هم حاکی از این است که سرل

۱. سرل نه تنها آگاهی را دارای راه‌حلی طبیعت‌گرایانه می‌داند، بلکه پدیده‌های دیگری را به‌عنوان مهم‌ترین مسائل فلسفی معاصر ذکر می‌کند که آنها نیز در یک نظم منطقی، تماماً راه‌حلی طبیعی‌گرایانه دارند؛ بدین معنا که با واقعیت‌های پایه (basic facts) سازگارند. این پدیده‌ها، با در شمار آوردن آگاهی عبارت‌اند از: ۱. آگاهی؛ ۲. حیث‌التفاتی؛ ۳. زبان؛ ۴. عقلانیت؛ ۵. اراده آزاد؛ ۶. اجتماعی و نهادی؛ ۷. سیاسی؛ و ۸. اخلاقی. البته سرل این حصر هشت‌گانه را که توضیح و چگونگی پیوندشان در ادامه به‌اختصار می‌آید، عقلانی و قطعی نمی‌داند و معتقد است پدیده‌های بیشتری را می‌توان بدان افزود؛ مثل پدیده‌های زیبایی‌شناختی و ریاضی.

هرچند که سرل روابط پدیده‌های یادشده را در یک نظم منطقی و سلسله مراتبی جای می‌دهد، اما مدعی نیست که برای پاسخ‌گویی به هر یک باید پاسخ مورد قبلی را روشن کرد، بلکه به باور وی برای حصول پیشرفت باید مسئله را به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم کنیم؛ چیزی شبیه به تحلیل دکارتی. خلاصه بیان وی درباره روابط میانی این پدیده‌های هشت‌گانه بدین صورت است که: حیث‌التفاتی (یعنی مورد ۲) نیاز به آگاهی (مورد ۱) دارد. البته حیث‌التفاتی ما در اکثر موارد ناآگاهانه است؛ یعنی بسیاری از حالات آگاهانه‌مان فاقد حیث‌التفاتی‌اند، اما جایی که قابلیت آگاهی باشد، قابلیت حیث‌التفاتی هم هست. زبان (مورد ۳) متضمن حیث‌التفاتی (مورد ۲) است. به عبارت دیگر، داشتن حیث‌التفاتی، پیش‌فرض داشتن زبان است. فقط موجودی که دارای بازنمود ذهنی است، می‌تواند بازنمود مرتبه دوم داشته باشد. بدون این بازنمود مرتبه دوم نیز کنش‌های گفتاری میسر نیست. عقلانیت (مورد ۴) خصوصیت ساختاری و مقوم زبان (مورد ۳) و حیث‌التفاتی (مورد ۲) است. البته منظور از ساختاری و مقوم این نیست که اندیشیدن و سخن گفتن ما همواره و یا عموماً عقلانی است، بلکه مجموعه محدودیت‌هایی که عقلانیت اعمال می‌کند، از خصوصیات ذاتی حالات التفاتی و کنش‌های گفتاری جدایی‌ناپذیرند. به بیان دیگر، حالات التفاتی و کنش‌های گفتاری به قیود عقلانیت مقید هستند. گستره اراده آزاد (مورد ۵) نیز همان گستره عقلانیت (مورد ۴) است، زیرا عقلانی‌بودن یا نبودن کنش‌های ما به داشتن اراده آزاد وابسته است. وجود نهاد‌های اجتماعی (یعنی مورد ۶) نیز مستلزم وجود زبان (مورد ۳) است. بدون زبان نمی‌توان پول، دارایی، ازدواج و حتی دولت داشت، اما برای داشتن زبان به این موارد نیازی نیست. به عبارت دیگر، مفاهیم اجتماعی متضمن زبان‌اند، اما زبان متضمن آنها نیست. سیاست (مورد ۷) و اخلاق (مورد ۸)، شش مورد قبل را فرض می‌گیرند؛ یعنی بدون داشتن آگاهی، حیث‌التفاتی، زبان، عقلانیت، اراده آزاد و نهاد‌های اجتماعی، نه اخلاق داریم و نه سیاست. ما به ضمانت شش مورد یادشده و فعالیت‌های شکل گرفته توسط آنهاست که از اندیشه سیاسی و اخلاقی بحث می‌کنیم (Searle, 2007: 4-14).





آگاهی را پدیده‌ای کاملاً زیست‌شناختی می‌داند. از نظر وی آگاهی یکی از ویژگی‌های برخاسته از (emergent of) مغز و در عین حال تحقق‌یافته در (realized in) مغز است. به عبارت دیگر، آگاهی ویژگی‌ای است که از یک سیستم (مغز) برمی‌خیزد و در عین حال در همان سیستم هم تحقق می‌یابد؛ بدین معنا که ارتباطش با آن سیستم، درونی است و نه بیرونی. این مطلب، نکته‌ای بسیار اساسی در فهم اندیشه وی درباره آگاهی است، زیرا سرل به همین منظور است که همواره به شباهت آگاهی با گوارش، فتوسنتز و دیگر پدیده‌های زیستی اشاره می‌کند. به بیان دیگر، همان‌گونه که گوارش در دستگاه گوارش محقق می‌شود، آگاهی نیز در مغز محقق می‌شود. آگاهی معلول فرایندهای عصب‌زیست‌شناختی است و به اندازه فتوسنتز، گوارش و میتوز، جزئی از نظم طبیعی و زیست‌شناختی جهان ماست (Searle, 1992: 90) و در نتیجه راه‌حل بسیار ساده‌ای هم دارد. آگاهی را ریزفرایندهای سطح پایین‌تر (lower-level micro processes) مغز ایجاد می‌کنند و در عین حال، خصوصیت مغز در سطوح کلان بالاتر (higher macro levels) به شمار می‌رود. به بیان ساده‌تر، آگاهی هم معلول مغز و هم ویژگی مغز است.

سرل برای توضیح این ادعا از مثال آب استفاده می‌کند. ما با رفتار آب در سطح کلان و معمولی اشیای روزمره آشنا هستیم و می‌دانیم که مرطوب و بی‌بو است، می‌توان آن را نوشید و شکل ظرف را به خود می‌گیرد. اما علت این رفتار آب را باید در سطح خرد یافت. آب از میلیون‌ها ملکول تشکیل شده است که هر کدام مرکب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است. رفتار آب در سطح کلان معلول رفتار عناصر خرد است که در لایه زیرین قرار دارند. به نظر او، آگاهی:

ویژگی به‌لحاظ علی‌نخواستہ (emergent) دستگاه‌هاست. آگاهی ویژگی نخواستہ برخی از دستگاه‌های سلول‌های عصبی است؛ همان‌طور که جامدبودن و مایع‌بودن ویژگی‌های نخواستہ دستگاه‌های ملکول‌هاست. وجود آگاهی را می‌توان به کمک تعاملات علی‌میان عناصر مغز در سطح خرد تبیین کرد، اما خود آگاهی را نمی‌توان تنها از ساختار فیزیکی سلول‌های عصبی بدون تبیین اضافه‌ای از روابط علی‌میان آنها استنتاج کرد (Searle, 1992: 112).

وی برای رسیدن به مقصود خود، دو نوع علیت را از هم جدا می‌کند: علیت رویدادی و علیت غیررویدادی (non-event causation). به بیان دیگر، لازم نیست که در هر رابطه علی‌دو

رویداد مجزا و با توالی زمانی داشته باشیم (به این صورت که نخست رویداد p رخ دهد و سپس رویداد q)؛ یعنی قرار نیست که در تمام روابط علی الزاماً یک رویداد بیرونی و اضافی (extra event) رخ دهد. به این مثال‌ها توجه کنید: فرض کنید که جسم p پس از برخورد به جسم q آن را به جلو براند. در این رابطه علی با یک رویداد مواجه هستیم؛ یعنی حرکت جسم q به جلو. اما حال به اشیای پیرامونتان بنگرید و تبیین‌های علی مربوط به این واقعیت را که میز بر روی قالیچه فشار می‌آورد، در نظر بگیرید. هرچند که این مسئله را می‌توان از طریق نیروی گرانش توجیه کرد، اما گرانش، رویداد نیست. جامد بودن میز را در نظر بگیرید. این مسئله را می‌توان به لحاظ علی از طریق رفتار مولکول‌های سازنده میز تبیین کرد، اما جامد بودن میز، رویدادی بیرونی نیست؛ بلکه صرفاً خصوصییتی از خود میز است. مثال‌های مربوط به علیت غیر رویدادی، با فراهم آوردن مدل‌های مناسب، موجب می‌شوند تا رابطه بین حالت آگاهی کنونی من و فرایندهای زیربنایی عصب‌زیست‌شناختی که این حالت را ایجاد می‌کنند، قابل فهم گردد (Searle, 1997: 7-8).

در علیت غیر رویدادی چیزی از خارج وارد شئی مورد نظر نمی‌شود؛ برای نمونه، نرم بودن پنبه و سفت بودن چوب معلول ساختار خود آنهاست و نه چیزی خارج از آنها؛ این ویژگی را می‌توان به‌عنوان ویژگی‌ای نوحاصله تلقی کرد. ویژگی نوحاصله یک سیستم، به لحاظ علی از طریق رفتار مؤلفه‌های آن سیستم قابل تبیین است. البته این ویژگی، نه متعلق به تک‌تک مؤلفه‌هاست، و نه اساساً می‌توان آن را به‌عنوان مجموع ویژگی‌های آن مؤلفه‌ها در نظر گرفت. مایع بودن آب مثال خوبی است. رفتار مجموع مولکول‌های H_2O ، مایع بودن را تبیین می‌کند، اما هریک از این مولکول‌ها به‌طور مجزا مایع نیستند (Searle, 2004: 125).

سرل با تفکیک دو مفهوم وقوع تبعی مقوم (constitutive) و وقوع تبعی علی (causal)، می‌گوید تبیینی که من از وقوع تبعی (supervenience) ارائه می‌کنم از نوع علی است. وقوع تبعی رابطه‌ای بین دو ویژگی است، به این صورت که مثلاً اگر a نسبت به b وقوع تبعی یابد، هر تغییر ایجاد شده در a ، تابع تغییری متناظر با آن در b است؛ نه برعکس. با فرض اینکه حالات ذهنی نسبت به حالات مغزی وقوع تبعی می‌یابند، اگر من از حالت خوشحالی به حالت غمگینی برسم، به این معناست که تغییری در حالات مغزی‌ام رخ داده است. به عبارت دیگر، این ماهیت امر فیزیکی / مغزی است که ماهیت امر ذهنی را تعیین





می‌کند، نه برعکس؛ به این صورت که علل عصبی این همان، معلول‌های ذهنی این همان را ایجاد می‌کنند. بنابراین، اگر ما دو مغز داشته باشیم که به لحاظ مولکولی دقیقاً با یک‌دیگر همسان باشند، با توجه به روابط علی، بی‌گمان دارای حالات ذهنی همسان خواهند بود.

سرل ادعا می‌کند که وقوع تبعی حالات ذهنی نسبت به حالات عصبی از نوع علی است. ویژگی وقوع تبعی علی این است که حالات عصبی کفایت علی برای حالات ذهنی متناظرشان دارند، نه لزوم علی ضروری. در مقابل، وقوع تبعی ویژگی‌های اخلاقی نسبت به ویژگی‌های طبیعی که نمونه اولیه وقوع تبعی در نوشته‌های هیر بوده است، وقوع تبعی مقوم است؛ به این معنا که ویژگی‌ای که مثلاً موجب می‌شود چیزی خوب باشد، علت خوب بودن آن نیست، بلکه مقوم خوب بودن آن است. اما در مورد وقوع تبعی حالات ذهنی نسبت به حالات عصبی، حالات عصبی علت حالات ذهنی اند (Searle, 1992: 125). بنابراین، با توجه به نگرش سرل به بحث علت، می‌توان از واژه «وقوع تبعی» و اندیشه هر رابطه نخواستگی که این لفظ بر آن دلالت می‌کند چشم پوشید؛ «زیرا وقتی وجود علت خُرد برای کلان از پایین به بالا را دریافتیم، دیگر رابطه وقوع تبعی کاری در فلسفه انجام نمی‌دهد» (Searle, 1992: 126). سخن گفتن از وقوع تبعی در واقع چیزی نیست جز نحوه دیگری از سخن گفتن درباره وابستگی علی ذهن به بدن.

تمایز با دوگانه‌گرایی

سرل با طرح طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی ادعا می‌کند که آگاهی را می‌توان بدون اعتقاد به دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها و فیزیکیالیسم و بدون گرفتاری به مشکلات آنها تبیین کرد. او چند تمایز اساسی بین طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی و دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها برمی‌شمرد: نخست اینکه برخلاف دوگانه‌گرایی ویژگی‌ها که به دو ویژگی مانع‌الجمع (ذهنی و فیزیکی) قائل است، طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی مدعی است که ما در یک جهان واقعی زندگی می‌کنیم که پُر از پدیده‌هایی است که نه کاملاً فیزیکی و نه کاملاً ذهنی‌اند؛ از جمله پدیده‌های اقتصادی، سیاسی، هواشناسی، ورزشی، اجتماعی، ریاضی، شیمیایی، فیزیکی، ادبی و هنری. بنابراین، سعی در تبیین همه پدیده‌ها در قالب دوگانه‌گرایی بی‌وجه است.

اختلاف بعدی سرل با دوگانه‌گرایان ویژگی‌ها این است که وی، مانند آنها آگاهی را به لحاظ هستی‌شناختی تحویل‌پذیر نمی‌داند، ولی برخلاف آنها، آگاهی را به لحاظ علی

تحویل پذیر می‌داند. بنابراین، تحویل‌ناپذیری آگاهی از نظر سرل، به این معنا نیست که آگاهی جوهر یا ویژگی‌ای متمایز از حالات عصب‌شناختی است، بلکه به این معناست که آگاهی حالتی عصب‌شناختی است که هم معلول مغز است و هم در مغز تحقق می‌یابد.

سرل مهم‌ترین ایرادی را که متوجه دو گانه‌گرایی و ویژگی‌هاست، در خصوص کارکرد علی آگاهی می‌داند و می‌پرسد «آگاهی چگونه می‌تواند کارکرد علی داشته باشد؟» وی بر این باور است که برای این پرسش دو پاسخ متصور است که هیچ‌یک قانع‌کننده نیست. پاسخ نخست اینکه بگوییم چون جهان فیزیکی ما، به لحاظ علی، بسته است و آگاهی نیز پدیده‌ای فیزیکی نیست، پس آگاهی هیچ نقش علی‌ای در حیات ما بازی نمی‌کند و به بیان دیگر، فقط پی‌دیدار (epiphenomenal) است. به اعتقاد سرل، این پاسخ با شهود ما ناسازگار است. آگاهی به‌واقع اموری را ایجاد می‌کند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. پاسخ دوم اینکه جهان فیزیکی را به لحاظ علی، بسته ندانیم و بپذیریم که آگاهی می‌تواند کارکردی علی در رفتار فیزیکی ما داشته باشد. اما این نیز مشکلات خود را دارد، زیرا در این صورت باید بپذیریم که رفتار فیزیکی من ثمره و معلول دو علت متمایز است: آگاهی و علی فیزیولوژیک. به بیان دیگر، از یک سو رفتار فیزیکی من معلول آگاهی (که پدیده‌ای غیرفیزیکی است) می‌باشد و از سوی دیگر، معلول رخدادهای درونی و فیزیولوژیکی بدن خودم و این دو را نمی‌توان به یک‌دیگر تحویل برد. به بیان دیگر، ما در اینجا با تعیین علی چندعاملی (causal overdetermination) مواجه‌ایم (Searle, 2002: 59).

اشکالات

ادعاهای سرل را هنگامی که به صورت جداگانه در نظر می‌گیریم، ادعاهای جذاب و معقولی به نظر می‌رسند، اما به محض اینکه بخواهیم آنها را کنار یکدیگر قرار دهیم و طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی را بسازیم، اشکالات آشکار می‌شوند (برای دیدن برخی از مهم‌ترین اشکالات، نک: (Corcoran, K., 2001).

۱. نخستین اشکال این است که نمی‌توان میان این ادعا که آگاهی یک فرایند زیستی عادی است و در نتیجه تبیین مادی گرایانه دارد و این ادعا که آگاهی امری ساجکتیو و تحویل‌ناپذیر است و در نتیجه تبیینی دوگانه‌گرایانه دارد، جمع کرد. یا باید مادی‌گرا باشید یا دوگانه‌گرا. جمع میان هر دو و نفی هر دو ناممکن است.





پاسخ سرل این است که این اشکال بر فرض سنتی دوگانگی مفهومی مبتنی است. فرض سنتی این است که ذهن و بدن نام دو مقوله متقابل انحصاری‌اند. اگر چیزی ذهنی باشد، به همین جهت نمی‌تواند فیزیکی باشد و بالعکس. این فرض خطایی است که هم مادی‌انگاران و هم دوگانه‌گرایان مرتکب می‌شوند. دوگانگی مفهومی عبارت است از این دیدگاه که «... به معنای مهمی «فیزیکی»، مستلزم «غیرذهنی» است و «ذهنی» مستلزم «غیرفیزیکی است» (Searle, 1992: 26). آگاهی با اینکه ویژگی‌های ذاتی خاصی دارد، یعنی کیفیت ذهنی دارد، اول‌شخص است و ذاتاً التفاتی است و جزء معمولی جهان فیزیکی است. سرل ادعا می‌کند که مهم‌ترین گام در غلبه بر مسئله ذهن و بدن این است که بپذیریم ویژگی‌های ذاتی آگاهی که نام برده شد، مانع از این نمی‌شوند که آگاهی خصوصیت زیستی جهان باشد و به لحاظ مکانی در مغز قرار گیرد و معلول فرایند مغزی باشد. آگاهی هرچند به نحو تحویل‌ناپذیر ذهنی است، از همین جهت فیزیکی است. سرل پیشنهاد می‌کند که واژگان ذهنی و فیزیکی به لحاظ فلسفی ناکارآمدند، پس باید از آنها پرهیز کنیم و آگاهی را ویژگی سطح بالای دستگاه مغز و در عین حال زیستی و سابیجکتیو بدانیم.

اما آیا می‌توان پذیرفت که آگاهی فراتر از دوگانگی مفهومی است؟ ادعای سرل مبنی بر اینکه آگاهی سابیجکتیو و اول‌شخص است، بیان دیگری است از اینکه آگاهی همیشه آگاهی کسی است و تجربه آگاهانه همیشه از یک منظر صورت می‌گیرد. بنابراین، حالات ذهنی به یکسان در دسترس همه نیستند. به بیان سرل، هر جوهر آگاه رابطه منحصر به فردی با محتوای آگاهی خودش دارد (Searle, 1992: 95). این همان مفهوم دسترسی اختصاصی است که سرل آن را نامعقول می‌شمارد. مفهوم دسترسی اختصاصی بدین معناست که درباره آگاهی ذاتاً دسترسی اختصاصی است؛ به این معنا که سوم‌شخص اساساً به آگاهی دسترسی ندارد، نه اینکه دسترسی او مشاهده سوم‌شخص است. دسترسی اختصاصی با لوازم جهان‌بینی علمی جدید ناسازگار است. با این حال، سرل منکر این است که واقعیت تماماً آبیجکتیو است. او برای سابیجکتیویته وجودشناختی و وجودشناسی اول‌شخص جایی باز می‌کند و این بدان معناست که همه واقعیت عمومی نیست، بلکه ویژگی‌های درونی‌ای در جهان وجود دارد که از منظر سوم‌شخص می‌گریزد. اما این همان دسترسی اختصاصی است. نکته عجیب این است که آنچه سرل درباره وجودشناسی سابیجکتیو آگاهی می‌گوید باور او درباره آگاهی را مبنی بر اینکه آگاهی ویژگی فیزیکی و مکان‌مند مغز است رد

می‌کند. ترکیب این دو دیدگاه - که آگاهی ویژگی زیستی و مکان‌مند مغز است و آگاهی سابجکتیو است - مستلزم این ادعاست که درون مغز ویژگی‌های آبجکتیوی وجود دارند که عمومی‌اند و ویژگی‌هایی وجود دارند که آبجکتیو نیستند، بلکه سابجکتیوند؛ یعنی تنها با سابجکت حامل آنها قابل مشاهده‌اند.

نتیجه این دیدگاه آن است که برخی از ویژگی‌های فیزیکی و زیستی مغز متمایز از دیگر ویژگی‌های آن‌اند، به نحوی که در دسترس همه نیستند، بلکه تنها در دسترس کسی‌اند که این ویژگی‌ها و ویژگی‌های مغز اویند. مشکل این است که چگونه ممکن است برخی از ویژگی‌های مغز همگانی باشند و برخی دیگر از ویژگی‌های مغز تنها در دسترس خود شخص باشند. سرل تبیینی برای این تفکیک میان ویژگی‌های زیستی درون مغز ارائه نمی‌کند.

سرل ادعا می‌کند که حالات ذهنی با حالات فیزیکی مغز یکی‌اند، اما حالات فیزیکی مغز که حالات ذهنی با آنها یکی‌اند هیچ‌یک از فرایندهای خاص مغز نیستند، بلکه آگاهی و امور ذهنی ویژگی‌های فیزیکی کل مغزند، نه ویژگی‌های اجزا یا حالات اجزای مغز (ibid.). مشکل همین جاست که ویژگی‌های مایع بودن و جامد بودن که ویژگی‌های نوحاسته دستگاه‌اند و سرل می‌خواهد آگاهی را با آنها مقایسه کند، با آگاهی تفاوت دارند. مایع بودن و جامد بودن قابل مشاهده سوم‌شخص‌اند. در واقع، اینکه ویژگی فیزیکی و مکانی یک چیز علی‌الاصول قابل مشاهده سوم‌شخص نباشد، بسیار نامأنوس است. کدام‌یک از دیگر ویژگی‌های نوحاسته دستگاه‌های فیزیکی چنین وضعی دارند؟ همین که ویژگی در دسترس سوم‌شخص نیست، کافی است برای تردید در اینکه آگاهی ویژگی فیزیکی و مکانی مغز باشد. در نتیجه، باید آگاهی را ویژگی متمایزی دانست و این همان دوگانه‌گرایی ویژگی‌هاست. چرچلند می‌نویسد: «آنچه سرل را با دکارت یکی می‌کند تأکید قاطع اوست بر اینکه پدیده‌های ذهنی طبقه به‌لحاظ وجودی متمایزی از پدیده‌های طبیعی را تشکیل می‌دهند» (Churchland: 114).

افزون‌براین، سرل در تلاش برای پل‌زدن میان دو قلمرو سابجکتیو و آبجکتیو به همان دوگانگی مفهومی برمی‌گردد که آن را فرض خطای فلسفه سنتی می‌دانست. او سابجکتیو بودن هستی‌شناختی را پل میان این دو قلمرو می‌داند، اما همین پل‌زدن این نکته را می‌رساند که فیلسوف ما، هر چند ناخواسته، هنوز در بند نوعی دوگانه‌گرایی مفهومی است.





۲. اشکال دیگر درباره علیت آگاهی و حالات ذهنی است. سرل ادعا می‌کند که حالات ذهنی کفایت علی دارند؛ یعنی علت حالات ذهنی دیگر و حالات فیزیولوژیکی‌اند. کیم اشکال می‌کند که این دیدگاه به تعیین علی چندعاملی و نقض بستگی علی سطح خرد منتهی می‌شود (Kim, 1995). کیم می‌گوید فرض کنید یک ویژگی ذهنی مثلاً «م» (میل من به بستنی شکلاتی) معلول تحقق ویژگی‌های زیستی خاصی، «ز» است. حال فرض کنید «م» نیروی علیت برای تحقق ویژگی‌های دیگری را دارد. در اینجا دو فرض می‌توان مطرح کرد. ویژگی‌هایی که «م» می‌تواند علت تحقق آنها باشد ویژگی‌های ذهنی دیگری باشند (علیت ذهنی - ذهنی) یا اینکه ویژگی‌های فیزیکی باشند (علت ذهنی - فیزیکی یا از بالا به پایین).

در فرض اول، «م» علت تحقق ویژگی ذهنی دیگری، یعنی «م*» می‌شود؛ مثلاً میل من به خوردن بستنی شکلاتی علت میل دیگری برای رفتن به فروشگاه می‌شود، اما «م*» مانند خود «م» معلول یک پدیده زیستی سطح پایین، یعنی تحقق ویژگی زیستی «ز*» است. در این صورت، «م*» دو علت کافی دارد، یکی ذهنی، یعنی «م» و دیگری زیستی یعنی «ز*». به این ترتیب «م*» تعیین علی مضاعف دارد.

نمی‌توان گفت که «م» و «م*» خودشان پدیده‌های زیستی هرچند ذهنی‌اند، زیرا یا «م» با «ز*» یا با پدیده زیستی سطح پایین دیگری یکی است یا یکی نیست. اگر با یکی از آنها یکی باشد، ویژگی ذهنی «م» یک پدیده زیستی سطح پایین خواهد بود. اما سرل این را انکار می‌کند و اگر «م» با یکی از آنها یکی نباشد، باز هم «م*» تعیین علی مضاعف دارد، زیرا هم پدیده زیستی سطح خرد «ز*» و هم پدیده زیستی سطح بالای «م» علت کافی «م*» خواهند بود. در نتیجه این ادعا که هم «م» و هم «م*» پدیده‌های زیستی ذهنی‌اند، کمکی به سرل نمی‌کند.

فرض دوم، یعنی اینکه «م» علت پدیده‌ای فیزیکی باشد، مثل اینکه میل من به خوردن بستنی علت حرکت من به سوی فروشگاه باشد، با بسته‌بودن فیزیکی جهان ناسازگار است، زیرا از یک سو، با انکار این همانی فیزیکالیستی ذهن و مغز، میل من پدیده‌ای ذهنی است، نه فیزیکی و از سوی دیگر، پدیده‌ای فیزیکی، یعنی حرکت من به سوی فروشگاه علتی غیرفیزیکی دارد که همان میل من است.

پاسخ سرل این است که در اینجا دستگاه واحدی پذیرای توصیف‌های علی متفاوتی در سطوحی متفاوت است که همه آنها سازوارند و هیچ‌یک مستلزم تعیین علی مضاعف یا نقض بستگی علی نیستند.

فرض کنید اکنون دردی را احساس می‌کنم. این درد معلول الگوهای شلیک‌های عصبی است و در دستگاه عصب‌ها تحقق یافته است. فرض کنید این درد میل به خوردن اسپیرین را پدید می‌آورد. این میل نیز معلول الگوی شلیک‌های عصبی است و در همان دستگاه عصب‌ها تحقق یافته است. من با اطمینان می‌توانم هم بگویم که درد من معلول میل من است و هم اینکه سلسله شلیک‌های عصبی سلسله شلیک‌های دیگری را پدید آورده است. اینها دو توصیف متفاوت، اما سازوار دستگاه واحدی در سطوح متفاوت اند (Searle, 1995: 219).

درواقع سرل می‌پذیرد که یک معلول می‌تواند دو علت داشته باشد؛ یعنی درد و شلیک‌های عصبی، به شرط اینکه این علت‌ها در دو سطح متفاوت توصیف باشند. او این تعیین علی مضاعف را مشکل‌ساز نمی‌داند. اما لازمه این مطلب آن است که سرل بپذیرد که درد و شلیک‌های عصبی توصیف‌های پدیده واحدی‌اند؛ هرچند در دو سطح توصیف متفاوت و همچنین میل و شلیک‌های عصبی باشد، اما در این صورت، چگونه شلیک‌های عصبی می‌توانند علت درد و نیز میل باشند (see: Kim, 2000: 49). چگونه پدیده واحدی می‌تواند هم علت و هم معلول خودش باشد. این نکته در اشکال چهارم روشن می‌شود.

۳. اشکال دیگر دیدگاه سرل این است که از یک سو تحویل‌گرایانه و از سوی دیگر منکر تحویل‌گرایی است. بر اساس تبیین سرل، آگاهی قابل تحویل علی است، زیرا معلول فرایندهای عصبی است و هیچ نیروی علی غیر از نیروهای علی فرایندهای عصبی ندارد. در عین حال، سرل می‌گوید آگاهی قابل تحویل وجودی به فرایندهای فیزیکی نیست و مانند دوگانه‌انگاران تأکید می‌کند که آگاهی غیر از فرایندهای فیزیکی است.

سرل در پاسخ به این اشکال، میان تحویل‌علی و تحویل وجودی تفکیک می‌کند. او می‌گوید درباره جامدبودن اینکه ما می‌توانیم آن را بر حسب فرایندهای فیزیکی خرد تبیین علی کنیم، بدین معناست که جامدبودن چیزی نیست جز نوع خاصی از پدیده‌های فیزیکی خرد. در این مورد، تحویل‌علی به تحویل وجودی منتهی می‌شود، اما در مورد آگاهی نمی‌توانیم تحویل وجودی را بپذیریم. آگاهی کاملاً معلول رفتار سلول‌های عصبی است،





اما نمی‌توانیم بگوییم چیزی جز رفتار سلول‌های عصبی نیست، زیرا برخلاف آگاهی، در جامد بودن ویژگی‌های سطحی جامد بودن ذاتی جامد بودن نیستند و در نتیجه می‌توانیم آنها را کنار بگذاریم و سختی را بر حسب علل خرد آنها تعریف کنیم. اما در آگاهی نمی‌توانیم ویژگی‌های سطحی را کنار بگذاریم و آن را بر حسب علل فیزیکی تعریف کنیم، زیرا در آگاهی ویژگی‌های سطحی آگاهی یعنی وجودشناسی اول شخص ذاتی است و نمی‌توان آن را بر حسب وجودشناسی سوم شخص تعریف کرد (Searle, 1995: 219).

مشکل این است که سرل تنها این تفاوت را ادعا می‌کند، اما آن را تبیین نمی‌کند. چه تفاوتی میان جامد بودن و آگاهی وجود دارد که یکی بر حسب سطح خرد قابل تبیین است و دیگری نیست. افزون بر این، سرل بارها ادعا می‌کند که آگاهی به‌طور کامل بر حسب رفتار پدیده‌های زیستی سطح پایین قابل تبیین است. این دو ادعا درباره آگاهی چگونه قابل جمع‌اند؟

۴. سرل ادعا می‌کند که آگاهی معلول فرایندهای مغزی است، اما علیت نیازمند دو پدیده متمایز است. علت و معلول نمی‌توانند امر واحدی باشند. بنابراین، باید دو چیز وجود داشته باشد: فرایندهای مغزی به‌عنوان علت و آگاهی به‌عنوان معلول. اما بر اساس طبیعی‌گرایی زیست‌شناختی، آگاهی همان فرایندهای مغزی است که در سطح کلان توصیف شده است و در این صورت، رابطه میان آگاهی و فرایندهای مغزی نزدیک‌تر از آن است که برای علیت مناسب باشد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که معلوم شد یکی از نکات مهم و البته مبهم اندیشه سرل مسئله علیت و تحویل علی است. سرل با طرح علیت غیر رویدادی تلاش می‌کند تا امر مادی و امر غیرمادی را در کنار هم نگاه دارد. وی به‌خوبی از نتایج این جدایی باخبر است و به همین دلیل، تلاش می‌کند آگاهی را در آن واحد هم معلول مغز بداند و هم یکی از ویژگی‌های برخاسته از آن. اگرچه سرل ادعا می‌کند که اهمیت بسیاری برای علوم عصبی قایل است، اما این اهمیت دادن کاملاً صوری است، زیرا تجربه آگاهانه‌ای که وی از آن صحبت می‌کند، در نهایت امری ساجکتیو است. سرل با این انگیزه می‌کوشد تا هستی مستقل آگاهی را حفظ کند و از حذف آن به نفع مغز و حالات عصبی جلوگیری کند. وی برای رسیدن به هدف

خود، تحویل‌گرایی علی را از تحویل‌گرایی حذف‌گرایانه تفکیک می‌کند. این تفکیک به وی اجازه می‌دهد تا هم هستی مستقل آگاهی را حفظ کند و هم اینکه آن را به نوعی نزدیک به مغز نگاه دارد تا توهم دوگانه‌گرایی پیش نیاید، اما این نزدیکی باعث شده است برخی فیلسوفان وجود رابطه علی در این مورد را انکار کنند. لب کلام منتقدان این است که این رابطه بیشتر قوام‌بخشی است تا علی.

سرل به تأکید اصرار دارد تا آگاهی را به عنوان بخشی از طبیعت بشناسد. این اصرار وی با این نیت انجام می‌گیرد که بتوان آگاهی را به لحاظ علمی مطالعه کرد. بسیاری از فیلسوفان اصولاً هویت مباحثی را که بتوان به لحاظ علمی مطالعه کرد آبجکتیو می‌دانند. سرل این تفکیک را می‌پذیرد، اما نه به طور کامل. وی می‌پذیرد که مطالعه درد با مطالعه سلول‌های عصبی متفاوت است. سلول‌های عصبی، مستقل از تجربه شدنشان وجود دارند؛ در حالی که درد، وجودی مستقل از تجربه شدنش ندارد، اما به نظر سرل این نکته صرفاً بدین معناست که آن‌طور که من دردم را درمی‌یابم، دیگران آن را در نمی‌یابند. این سابجکتیو بودن، ضربه‌ای به هستی‌شناسی درد نمی‌زند. وی با ارائه سابجکتیو بودن هستی‌شناختی سعی دارد تا حالات ذهنی را به قلمرو مطالعه علمی بکشاند. سرل می‌داند که برای ارائه بحثی علمی، یا باید آگاهی را آبجکتیو کند (که چنین نمی‌کند) و یا اینکه سابجکتیو بودن را طراحی کند که به لحاظ علمی قابل مطالعه باشد و به تسامح بتواند جای آبجکتیو بودن را به نوعی پُر کند. بنابراین، سابجکتیو بودن هستی‌شناختی را مطرح می‌کند تا خواسته‌هایش در قالب آن تبلور یابند، اما همان‌گونه که دیدیم این طرح با مشکلاتی مواجه است. او تلاش می‌کند تا آگاهی را در وضع میانه‌ای قرار دهد که نه امری کاملاً فیزیکی مانند دیگر امور فیزیکی و نه امری غیر فیزیکی باشد. او به این ترتیب، ادعا می‌کند که دوگانه‌گرایی و فیزیکالیسم هر دو درباره آگاهی به خطا رفته‌اند، اما او در این ادعا موفق نیست. او تلاش می‌کند میان ادعاهایی جمع کند که قابل جمع با یکدیگر نیستند و در نتیجه، توان تبیین آگاهی را ندارد.



کتابنامه

۱. سرل، جان ار. (۱۳۸۲)، ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
2. Chalmers, D. J. (1996), "The Conscious Mind, " In *Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
3. Churchland, P. (1998), "Betty Crocker's Theory of Consciousness", in: P. M. Churchland and P. S. Churchland (eds.), *On the Contrar, Critical Essays*, 1987-1997, The MIT Press, Cambridge (MA).
4. Corcoran, K. (2001), "The Trouble with Searle's Biological Naturalism," *Erkenntnis*, Vol. 55, No. 3.
5. Feigl, H. (1958), "The "Mental" and the "Physical"," in: H. Feigl et al. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis: Vol. 2.
6. Kim, J. (1995), "Mental Causation in Searle's Biological Naturalism," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 1.
7. _____ (2000), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
8. _____ (2005), *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
9. Searle, J. R. (1992), *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MA: MIT.
10. _____ (1993), "The problem of consciousness," In *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*," CIBA Foundation Symposium 174.
11. _____ (1995), "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 55.



12. _____ (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: A New York Review Book.
13. _____ (2002), "Why I Am Not a Property Dualist?" *Journal of Consciousness Studies* Vol. 9, No. 12.
14. _____ (2004), *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press.
15. _____ (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, Columbia University Press.



۹۳

نظر

سرل و مسئله آگاهی