

نظریات مرتبه بالاتر درباره آگاهی

یاسر پوراسماعیل*

چکیده

تبیین «آگاهی پدیداری» با مشکلات بسیاری روبه‌رو است و از این رو، مسئله آگاهی را «مسئله دشوار» می‌نامند. از آنجاکه تبیین حالات ذهنی بازنمودی (التفاتی) خالی از چالش‌های مفهومی است، بسیاری از فیلسوفان ذهن متمایل شدند برای حل مشکل آگاهی، آن را به بازنمود تحویل ببرند. نظریات بازنمودی درباره ذهن به دو دسته کلی «بازنمود مرتبه اول» و نظریات «مرتبه بالاتر» تقسیم می‌شوند. در این مقاله از نظریات مرتبه بالاتر بحث می‌کنیم؛ این نظریات آگاهی را با حالت مرتبه بالاتری که حالات مرتبه اول را بازنمایی می‌کنند یکی می‌گیرند. این حالت مرتبه بالاتر می‌تواند «فکر» یا «ادراک» باشد؛ اولی را نظریه «فکر مرتبه بالاتر» و دومی را نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» می‌گویند. نظریه فکر مرتبه بالاتر هم به نوبه خود سه

* کارشناسی ارشد فلسفه از دانشگاه مفید قم

تقریر دارد: فکر مرتبه بالاتر بالفعل و نسبی، فکر مرتبه بالاتر استعدادی و فکر مرتبه بالاتر ذاتی (دیدگاه ذاتیت وسیع). دیدگاه مرتبه بالاتر دیگری هم اخیراً مطرح شده که به نام «نظریه حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» معروف است (و شباهت‌هایی با «دیدگاه ذاتیت وسیع» دارد). در این مقاله از استدلال‌های کلی به نفع نظریات مرتبه بالاتر (در مقابل بازنمودگرایی مرتبه اول)، و استدلال‌هایی که هریک از تقریرهای مرتبه بالاتر در مقابل سایر تقریرهای رقیب مطرح کرده‌اند و اعتراضاتی که به هریک از آنها وارد شده است بحث می‌کنیم و در پایان، اعتراضات کلی را که به همه نظریات مرتبه بالاتر واردند بیان خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: آگاهی، تجربه پدیداری، تجربه کیفی، التفات، بازنمود، بازنمود مرتبه بالاتر، فکر مرتبه بالاتر، ادراک مرتبه بالاتر، ذاتیت وسیع، حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر.



۱. مقدمه

«آگاهی» (consciousness) در عرف فیلسوفان ذهن بر تجربه پدیداری (phenomenal) شخص از حالات ذهنی اطلاق می‌شود؛ به‌عنوان مثال، تجربه پدیداری شخص از حالت درد یا خارش را «آگاهی» می‌نامند. مقصود از «تجربه پدیداری» این است که حالت ذهنی خاصی برای شخص به صورت اول شخص ظاهر شود؛ اعم از اینکه «احساس» یا «کیفیت» خاصی داشته باشد یا نه. اگر احساس یا کیفیت خاصی هم در میان باشد، آن را «تجربه کیفی» (qualitative) یا «کیفیت ذهنی» (qualia) می‌نامیم؛ در غیر این صورت، صرفاً پدیداری است. پس رابطه میان «تجربه پدیداری» و «تجربه کیفی» رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ هر تجربه کیفی تجربه پدیداری هم هست اما همه تجربه‌های پدیداری کیفیت خاصی ندارند. برای مثال، درد کیفیت و احساس خاصی دارد که از کیفیت تجربه خارش

یا قلقلک متمایز است اما تجربه پدیداری حالات التفاتی (intentional states) مثل میل و باور فاقد کیفیت یا احساس خاصی است؛ وقتی از باور خودم به اینکه «دماوند در رشته کوه‌های البرز است» آگاهی دارم، کیفیت خاصی را تجربه نمی‌کنم هرچند این باور به صورت پدیداری برای من ظاهر شده است.

فیلسوفان ذهن برای تبیین آگاهی (یعنی بیان جایگاه آن در «طبیعت» و ارتباط آن با امور فیزیکی) تلاش‌های زیادی انجام داده‌اند؛ البته «مفهوم» آگاهی هم جای بحث دارد و فیلسوفان در این زمینه هم بحث‌های بسیاری کرده‌اند (به‌عنوان مثال، ند بلاک (1996) میان آگاهی پدیداری - که توضیح دادیم - و «آگاهی دسترسی» که صرفاً به معنای اطلاع از حالات ذهنی خود است تفکیک می‌کند؛ تقسیم‌های دیگری هم برای ابهام‌زدایی از مفهوم آگاهی صورت گرفته است). (ر.ک: Van Gulick 2004a).

آنچه در این مقاله بدان خواهیم پرداخت، یک نمونه از تلاش‌های فیلسوفان برای تبیین ماهیت آگاهی است. قبل از بیان آن باید نکته‌ای را به‌عنوان مقدمه توضیح دهیم: تقسیم حالات ذهنی به دو دسته «حالات التفاتی» و «حالات پدیداری» (حالات کیفی هم در همین دسته می‌گنجند) در نوشته‌های جدید فلسفه ذهن کاملاً جا افتاده است؛ بر اساس این تقسیم، برخی از حالات ذهنی «محتوا» (content) یا «مدلولی» دارند که آن را «بازنمایی» (represent) می‌کنند. برای مثال، «باور» یک حالت ذهنی است؛ «باور من به اینکه عطارد در منظومه شمسی است» این «محتوای گزاره‌ای» را بازنمایی می‌کند که «عطارد در منظومه شمسی است»؛ این قبیل حالات را «حالات التفاتی» یا «بازنمودی» می‌نامند (به نظر می‌رسد تعبیر «گرایش‌های گزاره‌ای» (propositional attitudes) همه مصادیق این قسم را شامل نمی‌شود؛ زیرا برخی از این دسته حالات «محتوای غیرگزاره‌ای» دارند مانند «ترس از تاریکی»؛ حالت ذهنی ترس در اینجا محتوای غیرگزاره‌ای دارد هرچند ترس در موارد دیگر می‌تواند محتوای گزاره‌ای هم داشته باشد مانند «ترس از اینکه شکست بخورم»؛ البته برخی فیلسوفان با تکلف فراوان سعی دارند تا محتواهای غیرگزاره‌ای را هم به نوعی به محتوای گزاره‌ای برگردانند). دسته دوم از حالات ذهنی حالتی هستند که جنبه پدیداری یا کیفی

دارند مانند درد که از احساس یا کیفیت خاصی برخوردار است. البته ممکن است این دو دسته از حالات تداخل پیدا کنند و مصادیق مشترکی داشته باشند مانند بسیاری از عواطف (مثل ترس، امید و غم) که هم محتوای بازنمودی دارند و هم کیفیت خاص. البته هرکدام از حالات التفاتی که متعلق آگاهی ما واقع شوند، «پدیداری» هم خواهند بود (هرچند «کیفی» نیستند).

فیلسوفان از بحث‌های متافیزیکی بسیاری که درباره این حالات کرده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که تبیین حالات التفاتی آسان‌تر از تبیین حالات پدیداری است؛ زیرا برای تبیین آنها با هیچ مشکل مفهومی‌ای روبه‌رو نیستیم و دست‌کم در مقام نظر، «تحویل» (reduction) آنها به ویژگی‌های بنیادی‌تر فیزیکی ممکن است. اما تبیین حالات پدیداری براساس ویژگی‌های بنیادی‌تر فیزیکی دشوار است؛ این مشکل ریشه در شهودهای متعارف ما از «آگاهی» دارد و بر همین اساس، چند استدلال برای تقریر این مشکل بیان شده است:

۱. استدلال معرفت (knowledge argument): در این استدلال، ابتدا فرض می‌کنیم که شخصی به نام ماری در اتاقی سیاه و سفید، محبوس است و از طریق تلویزیون و کتاب‌های سیاه و سفید همه معلومات فیزیکی و فیزیولوژیک را درباره ادراک رنگ‌ها می‌آموزد. او می‌داند که هنگام تجربه رنگ قرمز چه رویدادهای فیزیکی‌ای رخ می‌دهند، اما خودش هنوز تجربه‌ای از رنگ قرمز ندارد. حال فرض کنیم که او از آن اتاق آزاد می‌شود و برای نخستین بار رنگ قرمز را تجربه می‌کند. آیا ماری پس از این تجربه، «معرفت جدیدی» را به دست می‌آورد؟ پاسخ ما به این پرسش، مثبت است. حال از یک طرف، فرض بر این است که ماری به همه امور فیزیکی مربوط به ادراک رنگ‌ها معرفت دارد و از سوی دیگر، به کیفیت ذهنی قرمز (تجربه کیفی رنگ قرمز) معرفت ندارد و از آنجاکه متعلق معرفت و عدم معرفت نمی‌توانند یکی باشند، نتیجه می‌گیریم که «کیفیت ذهنی» از جمله «امور فیزیکی» نیست. (Jackson 1986: 291-5) براساس این استدلال، تبیین فیزیکی کیفیات ذهنی ممکن نیست.

۲. استدلال کریپکی (Kripke 1972: Lecture III, 106 ff): در موارد متعارف

«تحویل»، ابتدا احساس پدیداری خود را از مبدأ تحویل کنار می‌گذاریم تا تحویل آن به امر بنیادی‌تر ممکن شود (فرض این است که مقصد تحویل امر بنیادینی است که همه ویژگی‌های ظاهری و سطح کلان مبدأ تحویل را به طور مستوفا تبیین می‌کند)؛ برای مثال، اگر بخواهیم «گرما» را به «میانگین انرژی جنبشی مولکولی» تحویل ببریم، گرما را براساس احساسی که در ما ایجاد می‌کند تصور نمی‌کنیم بلکه آن را «عینی‌سازی» می‌کنیم سپس با توجه به اینکه همه ویژگی‌های ظاهری آن به وسیله «میانگین انرژی جنبشی مولکولی» قابل تبیین است، آن را تحویل می‌بریم. اما انجام چنین کاری در مورد حالات پدیداری قابل تصور نیست؛ زیرا اگر قرار باشد احساس پدیداری خود را از حالات پدیداری کنار بگذاریم تا تحویل آنها به حالات عصبی امکان پیدا کند، حالت پدیداری‌ای باقی نمی‌ماند که تحویل برود؛ به عبارت دیگر، عینی‌سازی حالات پدیداری مستلزم تناقض است. تصور امر واحدی که هم عینی است هم سوپزکتیو ممکن نیست. درباره «گرما» می‌توان تصور کرد که امر واحدی وجود عینی منحازی داشته باشد و درعین حال، در ما هم احساس پدیداری خاصی را ایجاد کند اما در مورد حالات ذهنی، بحث بر سر همان احساس پدیداری است؛ اگر هم حالات ذهنی را عینی‌سازی کنیم و آنها را با حالات عصبی یکی بگیریم و بگوییم که در ما هم احساس پدیداری خاصی را ایجاد می‌کنند، به همان احساس پدیداری نقل کلام می‌کنیم و همین‌طور تا تسلسل لازم آید.

۳. استدلال تصورپذیری (conceivability argument): این استدلال بر تصورپذیری و امکان منطقی زامبی‌ها (zombie) مبتنی است. زامبی موجود مفروضی است که همه حالات فیزیکی (از جمله رفتارهای گفتاری و غیرگفتاری) ما را دارد، اما فاقد آگاهی است؛ تصورپذیری چنین موجودی به معنای نفی فیزیکیسم است؛ زیرا فیزیکیسم رابطه حالات فیزیکی و حالات ذهنی را رابطه‌ای ضروری می‌داند نه یک رابطه امکانی. (Chalmers

2002: 145-200)

این استدلال‌ها «مشکل آگاهی» را بیش از پیش تقویت می‌کنند؛ چالمرز (1995: 200) این را «مشکل دشوار آگاهی» نامیده است در برابر چند مشکل دیگر که آنها را

«مشکلات آسان آگاهی» می‌نامند؛ مانند «توانایی تشخیص، طبقه‌بندی و واکنش به محرک‌های محیطی»، «دسترس‌ی یک دستگاه شناختی به اطلاعات»، «متمرکز کردن توجه»، «تفاوت میان خواب و بیداری» و غیره. مشکلات آسان آگاهی مشکلاتی هستند که به روش‌های موجود علوم شناختی تن می‌دهند و دست‌کم در مقام نظر قابل حل‌اند، اما ویژگی «مشکل دشوار» این است که در برابر روش‌های موجود مقاومت می‌کند.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، چنین مشکلی در مورد «حالات التفاتی» وجود ندارد و چشم‌اندازهایی برای تبیین حالات بازنمودی یا التفاتی وجود دارد. همین نکته برخی فیلسوفان را به این واداشته است که آگاهی را به حالات بازنمودی تحویل ببرند یعنی تلاش خود را مصروف این کنند که همه حالات پدیداری را به حالات بازنمودی برگردانند تا از این طریق چشم‌اندازی برای حل مسئله دشوار آگاهی فراهم شود. این قبیل تلاش‌ها را «نظریات بازنمودی» درباره آگاهی می‌نامند؛ نظریات بازنمودی به نوبه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ نظریات بازنمود مرتبه‌اول که در عرف فلسفه ذهن آنها را «بازنمودگرایی» (representationism) می‌نامند و نظریات بازنمود مرتبه‌بالتر که معمولاً به‌عنوان «نظریات مرتبه‌بالتر» (higher-order theories) شناخته می‌شوند. فرض کنید که ما می‌خواهیم حالتی پدیداری مثل درد را به بازنمود تحویل ببریم، اگر پدیداری بودن درد را به این بدانیم که خود درد محتوای بازنمودی دارد و چیزی را بازنمایی می‌کند، قائل به «بازنمود مرتبه‌اول» شده‌ایم اما اگر پدیداری بودن درد را به این بدانیم که خود درد به وسیله حالت ذهنی دیگری بازنمایی می‌شود یعنی متعلق بازنمود است، قائل به «بازنمود مرتبه‌بالتر» شده‌ایم. حال اگر این حالت مرتبه‌بالتر را از سنخ «ادراک حسی» (perception) بدانیم (یعنی آن را نوعی «حس درونی» (inner sense) قلمداد کنیم)، قائل به نظریه «ادراک مرتبه‌بالتر» شده‌ایم (که گاهی به آن «نظریه حس درونی» هم گفته می‌شود) و اگر آن را از سنخ «فکر» (thought) بدانیم، قائل به نظریه «فکر مرتبه‌بالتر» شده‌ایم.

جهت اشتراک دو نظریه «بازنمودگرایی» و «بازنمود مرتبه‌بالتر» این است که هر دو ویژگی پدیداری را قابل تحویل به بازنمود می‌دانند (چه بازنمود مرتبه‌اول و چه بازنمود

مرتبه بالاتر) و بنابراین، «پدیدارگرایی» (phenomenism) را رد می‌کنند؛ براساس «پدیدارگرایی» که فیلسوفانی مثل ند بلاک (1996) از آن طرفداری می‌کنند، حالات پدیداری به هیچ وجه به حالات بازنمودی قابل تحویل نیستند. در این مقاله، به «نظریات مرتبه بالاتر» و تقریرهای مختلف آن می‌پردازیم، استدلال‌های طرفداران این نظریه را بررسی می‌کنیم و به اعتراضاتی که به انسجام درونی خود نظریه از یک سو و به استدلال‌های آن از سوی دیگر وارد شده‌اند نظر می‌افکنیم. اما قبل از آن به بررسی استدلال‌های کلی علیه کفایت بازنمود مرتبه اول می‌پردازیم که لزوم بازنمود مرتبه بالاتر را ثابت می‌کنند.

۱.۱. استدلال‌های کلی به نفع نظریات مرتبه بالاتر

فرضیه «بازنمودگرایی» را می‌توان در گزاره زیر خلاصه کرد:

یک حالت ذهنی در صورتی آگاه (پدیداری) است که محتوای بازنمودی داشته باشد.

اما فرضیه «بازنمود مرتبه بالاتر» (اعم از ادراک و فکر) این است:

یک حالت ذهنی در صورتی آگاه (پدیداری) است که این محتوا به وسیله یک حالت

ذهنی دیگر بازنمایی شده باشد.

بنابراین، بازنمودگرایی «محتوای بازنمودی» را برای آگاهی کافی می‌داند برخلاف «نظریه مرتبه بالاتر» که «محتوای بازنمودی» را برای آگاهی کافی نمی‌داند بلکه «حالت ذهنی مرتبه بالاتری» را برای آگاهی لازم می‌داند. قائلان به نظریه مرتبه بالاتر باید کفایت بازنمود مرتبه اول را رد و لزوم بازنمود مرتبه بالاتر را ثابت کنند.

در این بخش چند استدلال کلی به نفع نظریات مرتبه بالاتر را مطرح می‌کنیم؛ در این استدلال‌ها همه نظریات مرتبه بالاتر (اعم از فکر و ادراک) در مقابل «بازنمودگرایی» یا «بازنمود مرتبه اول» قرار می‌گیرند اما در بخش‌های مربوط به هریک از تقریرهای نظریه مرتبه بالاتر دلایل ترجیح هریک از این تقریرها را بر دیگری بیان خواهیم کرد.

الف) استدلال راننده غافل. دیوید آرمسترانگ (Armstrong 1981) استدلالی به نفع نظریه بازنمود مرتبه بالاتر (و ردّ ضمنی بازنمود مرتبه اول) ارائه کرده است که در نوشته‌های

اخیر به نام «استدلال راننده غافل» (distracted driver) معروف شده است. هرچند خود آرمسترانگ قائل به نظریه «ادراک» مرتبه بالاتر است، استدلال او مدعای «بازنمود مرتبه بالاتر» را به صورت کلی (اعم از ادراک و فکر) ثابت می‌کند. استدلال از این قرار است: راننده کامیونی را تصور کنید که مسیری طولانی را پیموده بدون اینکه به جاده توجه داشته باشد؛ او در تمام این مدت غرق خیالات خودش بوده است اما ناگهان متوجه می‌شود که اصلاً در طول این مسیر چیزی از جاده پیموده شده به خاطر نمی‌آورد. این راننده قطعاً جاده را دیده و بازنمود مرتبه اولی از جاده داشته است و گرنه نمی‌توانست این مسیر را به درستی رانندگی کند. باین‌حال، این راننده از جاده «آگاه» نبوده، زیرا چیزی از خصوصیات جاده به یاد نمی‌آورد. از اینجا نتیجه می‌گیریم که «آگاهی» غیر از «بازنمود مرتبه اول» است؛ زیرا راننده در اینجا از یک سو، جاده را دیده است (پس بازنمود مرتبه اول داشته) اما از سوی دیگر، از جاده آگاه نیست. بنابراین، آگاهی وابسته به «بازنمود مرتبه بالاتر» است؛ اگر این راننده بازنمود مرتبه بالاتری درباره این بازنمود مرتبه اولش از جاده داشت، می‌توانست از جاده آگاه باشد.

طرفداران بازنمود مرتبه اول می‌توانند با فرق گذاشتن میان «آگاهی پدیداری» و «آگاهی مرتبه بالاتر» به این چالش پاسخ دهند؛ به نظر آنها راننده کامیون در مثال فوق تجربه بصری پدیداری دارد اما صرفاً فاقد یک آگاهی مرتبه بالاتر از تجربه خود است (این آگاهی مرتبه بالاتر را می‌توان همان «توجه» (attention) دانست یعنی راننده مزبور آگاهی بصری دارد اما به این آگاهی توجه ندارد). به عبارت دیگر، اینکه راننده چیزی به یاد نمی‌آورد دلیل این نیست که تجربه بصری آگاهانه نداشته است، زیرا ممکن است اشتغال شناختی او به امور دیگر مانع از این شده باشد که آنچه را آگاهانه دیده است وارد حافظه‌اش شود.

ب) استدلال از طریق اطلاع (awareness): لایکن (Lycan 2001: 3-4) استدلال ساده‌ای را به نفع نظریات مرتبه بالاتر اقامه کرده است که بر تعریف آگاهی به وسیله «اطلاع» مبتنی است؛ شکل منطقی استدلال به صورت زیر است:

(۱م) یک حالت آگاه حالتی است که شخص از بودن در آن حالت مطلع است.

(۲م) «از» در (۱م) «از» حیث التفاتی است؛ آنچه شخص از آن مطلع است، متعلق التفاتی اطلاع است.

(۳م) حیث التفاتی همان بازنمود است؛ یک چیز در صورتی متعلق التفاتی یک حالت است که آن حالت آن را بازنمایی کند.

بنابراین؛

(۱ن) اطلاع از یک حالت ذهنی بازنمود آن حالت ذهنی است [۲، ۳].

و بنابراین؛

(۲ن) یک حالت آگاه حالتی است که به وسیله یکی دیگر از حالات ذهنی شخص بازنمایی شده است. [۱، ۴] و هو المطلوب.

مشکل این استدلال همان مشکلی است که در بخش ۳-۵ مطرح خواهد شد.

ج) گزارش‌پذیری به‌عنوان معیار حالات ذهنی آگاه: روان‌شناسان تجربی و سایر دانشمندان برای اینکه بفهمند که شخص از یک حالت ذهنی خاص آگاهی دارد یا نه، به گزارش لفظی اول شخص خود او تکیه می‌کنند. اگر آزمودنی بتواند گزارش دهد که محرک یا فکر خاصی را ادراک یا تجربه کرده است، او را دارای حالت ذهنی آگاه قلمداد می‌کنند. قائلان به نظریات مرتبه‌بالتر این قبیل گزارش‌ها را عبارات زبانی حاکی از حالات مرتبه‌بالتر می‌دانند. اینکه ما معمولاً توانایی شخص برای گزارش از حالات ذهنی خودش را دلیل بر آگاهی او از آن حالات می‌دانیم از لوازم نظریه مرتبه‌بالتر است. (Rosenthal

2005: 46-70/originally 1992)

پاسخ: در اینکه ما آگاهی مرتبه‌بالتری داریم که در آزمایش‌های فوق می‌توانیم از آن گزارش دهیم، تردیدی نیست. این مثال‌ها صرفاً وجود این نوع از آگاهی را ثابت می‌کنند ولی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند وجود آگاهی مرتبه‌اول را نفی کنند.

بنابراین، استدلال‌های قائلین به نظریات مرتبه‌بالتر علیه بازنمودگرایی مرتبه‌اول کافی و قانع‌کننده نیستند.

۲. ۱. انواع نظریات مرتبه بالاتر: نگاهی کلی

نظریه پردازان «مرتبه بالاتر» میان خودشان اختلافات زیادی دارند؛ بهتر است در اینجا به تقریرهای متنوع این نظریه اشاره کنیم.

همان طور که اشاره شد، نظریات مرتبه بالاتر به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظریات ادراک مرتبه بالاتر (HOP) و نظریات فکر مرتبه بالاتر (HOT). دسته اول از نظریات ریشه در جان لاک دارد، لاک می‌نویسد: «آگاهی ادراک چیزهایی است که در ذهن خود شخص می‌گذرند.» (Locke 1689/1975, II, 1, §19: 11) او برای نخستین بار آگاهی را با «حس درونی» یا ادراک رویدادهای ذهنی یکی می‌گیرد. آرمسترانگ (1981) این نظریه را دنبال کرد؛ تجربه یا ادراک درونی ما از حالات ذهنی موجب می‌شود که این حالات تبدیل به حالات آگاه شوند (این نظریه را «تجربه مرتبه بالاتر» (HOE هم می‌گویند). حالت ذهنی مرتبه بالاتری که موجب می‌شود حالات مرتبه پایین‌تر «حالات آگاه» باشند، از سنخ «ادراک» یا «تجربه» است یعنی فاقد مؤلفه‌های مفهومی است و در نتیجه یک حالت «شناختی» (cognitive) نیست. اما نظریه دوم یعنی «فکر مرتبه بالاتر» آن حالت ذهنی مرتبه بالاتر را از سنخ «شناخت» و دارای مؤلفه‌های مفهومی می‌داند (البته طرفداران این نظریه اصلاحاتی در این زمینه انجام داده‌اند که بعداً بیان می‌کنیم). البته برخی فیلسوفان معتقدند که تفاوت میان این دو نظریه چندان روشن نیست؛ به نظر می‌رسد که خود «ادراک حسی» هم به‌عنوان یکی از حالات ذهنی باید به هر حال از مؤلفه‌های غیرشناختی تجرید شود و به حالات شناختی تحویل برود پس «ادراک مرتبه بالاتر» هم سرانجام از سنخ «فکر» خواهد بود.

طرفداران «فکر مرتبه بالاتر» هم به نوبه خود اختلافاتی دارند؛ نظریه رایج این است که فکر مرتبه بالاتر حالتی بالفعل است اما پیتر کروئرز (Carruthers 2000: 210-233) آن را استعدادی (بالقوه) می‌داند. ایده کروئرز این است که آگاهی یک تجربه به دسترسی آن برای یک فکر مرتبه بالاتر بستگی دارد نه اینکه یک فکر مرتبه بالاتر به صورت بالفعل آن را بازنمایی کند. بنابراین، اختلاف نخست میان نظریه پردازان فکر مرتبه بالاتر بر سر «استعدادی» یا «بالفعل» بودن «فکر» مرتبه بالاتر است.

دومین اختلاف میان آنها بر سر این است که آیا این «فکر مرتبه بالاتر» ذاتی حالت ذهنی مورد نظر است یا نسبی است؟ رزنتال (1986: 329-59, 1997: 729-54) آن را نسبی می‌داند؛ بنابراین، وقتی یک حالت ذهنی تبدیل به یک حالت ذهنی آگاه می‌شود هیچ تغییر ذاتی‌ای در آن رخ نمی‌دهد بلکه فقط با یک فکر مرتبه بالاتر نسبتی برقرار می‌کند. اما جنارو (Gennaro 1996: 21-30) معتقد است که وقتی شخص یک حالت آگاه مرتبه اول دارد، فکر مرتبه بالاتری که موجب آگاهی آن حالت شده است ذاتی آن است و در نتیجه، در اینجا حالت ذهنی مرکبی وجود خواهد داشت که اجزای مختلفی دارد. جنارو این دیدگاه را «دیدگاه ذاتیت وسیع» (Wide Intrinsicity View (WIV)) می‌نامد.

رابرت ون گولیک (2000: 275-305) نظریه مرتبه بالاتر دیگری را به نام «حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» (higher-order global states) (HOGS) مطرح کرده است. حالات مرتبه پایین‌تر ذیل این حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر تبدیل به حالات آگاه می‌شوند. اما این حالات آگاه را می‌توان حالات شبکه‌ای مغز دانست؛ در نتیجه، حالات مرتبه اول بخشی از یک حالت مغزی پیچیده‌تر و بزرگ‌تر خواهند بود.

در این مقاله، همه این تقریرهای مختلف را معرفی می‌کنیم.

۲. نظریات ادراک مرتبه بالاتر

مدعای نظریه ادراک مرتبه بالاتر یا نظریه حس درونی این است: «یک حالت ذهنی آگاه حالتی است که محتوای التفاتی‌ای دارد و این محتوا به نوبه خود از طریق عملیات یک حس درونی، متعلق یک حالت التفاتی مرتبه بالاتر است.» (Carruthers 2001) اندام حس درونی دقیقاً همان کاری را درباره حالات ذهنی درونی ما انجام می‌دهد که اندام‌های حواس بیرونی ما درباره اشیای خارجی انجام می‌دهند؛ همان‌طور که به وسیله چشم و گوش دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها را ادراک می‌کنیم، به وسیله حس درونی حالات ذهنی خود را ادراک می‌کنیم. بنابراین، صرف اینکه یک نظریه مرتبه بالاتر حالت ذهنی مرتبه بالاتر را از سنخ ادراک بداند کافی نیست که آن را نوعی نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» بدانیم، بلکه این

نظریه باید به وجود یک قوه یا اندام درونی برای ادراک حالات ذهنی قائل باشد؛ همان‌طور که خواهیم دید برخی از قائلان به نظریه «فکر مرتبه بالاتر» برای گریختن از این اشکال که «فکر» مستلزم توانایی مفهومی است درحالی که آگاهی ما از حالات ذهنی لزوماً درگیر مفاهیم نیست، «فکر» را به گونه‌ای از مؤلفه‌های مفهومی تجرید می‌کنند که شبیه «ادراک» می‌شود اما همچنان باید نظریه آنها را تقریری از «فکر مرتبه بالاتر» دانست نه «ادراک مرتبه بالاتر» زیرا آنها به هیچ وجه قائل به «اندام حس درونی» نیستند.

نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» مزایایی دارد که به عنوان استدلال‌هایی به نفع این نظریه مطرح می‌شوند. یکی از مهم‌ترین مزایای آن تبیین «دسترسی بی‌واسطه» ما به حالات ذهنی است؛ ما شهوداً احساس می‌کنیم که برای دسترسی به حالات ذهنی خودمان نیاز به استنتاج یا هر نوع واسطه دیگری نداریم بلکه به طور مستقیم از حالات ذهنی خودمان آگاهییم. از آنجاکه آگاه بودن حالات ذهنی براساس نظریه ادراک مرتبه بالاتر، نیازمند «مفاهیم» نیست بلکه درست مثل ادراکات حسی است، می‌تواند «دسترسی بی‌واسطه» و «غیراستنتاجی» به حالات ذهنی را به خوبی تبیین کند اما اگر به «فکر مرتبه بالاتر» قائل شویم، دسترسی به حالات ذهنی نیازمند «مفاهیم» خواهد بود و در نتیجه، «دسترسی بی‌واسطه» تبیین نمی‌شود (رک به Rosenthal 2006: 718 به نقل غیرمستقیم از طرفداران «ادراک مرتبه بالاتر»).

مزیت دوم: شهود دیگر ما درباره آگاهی این است که حالات ذهنی آگاه از ویژگی‌های پدیداری برخوردارند؛ یعنی تجربه آنها با احساس پدیداری خاصی همراه است. از آنجاکه ادراک یا حس دارای ویژگی‌های پدیداری است اما «فکر» فاقد این قبیل ویژگی‌هاست، باید نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» را بر نظریه «فکر مرتبه بالاتر» ترجیح دهیم زیرا فقط اولی ویژگی کیفی یا پدیداری آگاهی را تبیین می‌کند. (Lycan 1996: 27-30)

مزیت سوم: حالات پدیداری (و کیفی) بسیار پیچیده و ناگفتنی‌اند اما تمیز مفهومی (که با «فکر مرتبه بالاتر» همراه است) بسیار محدودتر از تمیز ادراکی است (که با «ادراک مرتبه بالاتر» همراه است) و در نتیجه نمی‌تواند جزئیات پیچیده حالات پدیداری و ناگفتنی بودن آنها را تبیین کند. به عبارت دیگر، اگر حالات پدیداری صرفاً از سنخ فکر (مفاهیم)

بودند، توصیف آنها ممکن بود درحالی که شهوداً درمی یابیم که این جنبه حالات ذهنی ناگفتنی است. (Lycan 2004: 108-9)

رزنتال (1997) در مقابل مزیت نخست معتقد است که «فکر مرتبه بالاتر» هم می تواند دسترسی بی واسطه ما را به حالات آگاه تبیین کند؛ زیرا نظریه فکر مرتبه بالاتر نمی گوید که «فکر مرتبه بالاتر» به واسطه یک «استنتاج» یا «مشاهده» حالت ذهنی مرتبه پایین تر را بازنمایی می کند بلکه این بازنمود کاملاً بی واسطه به نظر می رسد.

در مورد مزیت دوم، به نظر می رسد که این نه تنها یک مزیت نیست بلکه از معایب نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» است؛ زیرا از نظریات مربوط به آگاهی انتظار می رود که همین ویژگی های کیفی یا پدیداری آگاهی را تبیین کنند؛ اگر قرار باشد برای تبیین آگاهی به اموری متوسل شویم که همان ویژگی های کیفی یا پدیداری را دارند، در حقیقت هیچ تبیینی انجام نداده ایم. بنابراین، برای تبیین ویژگی های پدیداری همین «حس درونی» به نظریه دیگری احتیاج خواهیم داشت.

۲.۱. اعتراضات

اعتراضات زیر عمدتاً ناظر به انسجام نظریه «ادراک مرتبه بالاتر» هستند و این نظریه را از طریق ناسازواری درونی یا ناسازواری آن با سایر واقعیات، به چالش می کشند:

الف) هریک از حواس بیرونی (مانند دیدن، شنیدن، چشیدن و...) ویژگی پدیداری خاص خود را دارند؛ اگر واقعاً چیزی به نام «حس درونی» وجود داشت، ویژگی پدیداری مخصوصی را از آن درمی یافتیم، درحالی که چنین ویژگی پدیداری متمایزی وجود ندارد. (Dretske 1995: 239-254)

این اشکال بر همان استدلالی مبتنی است که قائلان به «بازنمود مرتبه اول» از طریق آن مدعای خود را ثابت می کنند؛ یعنی «استدلال شفافیت» (transparency argument). براساس استدلال شفافیت، وقتی بر تجربیات مرتبه اول خود تمرکز می کنیم، چیزی افزون بر ویژگی های پدیداری آن تجربه مرتبه اول نمی یابیم؛ اگر واقعاً ادراک مرتبه بالاتری وجود

داشت، ویژگی‌های پدیداری آن را هم تجربه می‌کردیم.

رزنتال (1997: 740) هم اعتراض مشابهی را به این صورت مطرح کرده است (تقریر استدلال به صورت زیر کار 100: 2004 Lycan است): ۱. ادراک همیشه مستلزم کیفیات حسی است، ۲. اگر حس درونی نوعی ادراک باشد، باید از کیفیات ذهنی برخوردار باشد؛ ۳. این کیفیت یا همان کیفیت نهفته در حالت مرتبه‌اول است یا یک کیفیت حسی متمایز است، اما ۴. وقتی یک گوجه را می‌بینیم، قرمزی احساس ما دقیقاً همان قرمزی گوجه نیست و ۵. گزینه مقبول دیگری برای کیفیت ذهنی نهفته در آگاهی از یک حالت حسی وجود ندارد، پس ۶. «حس درونی» نوعی «ادراک» نیست.

البته طرفداران ادراک مرتبه‌بالتر می‌توانند مقایسهٔ همه‌جانبهٔ «حس درونی» را با «ادراک حسی» رد کنند؛ یعنی مقایسه را فقط از این جهت بدانند که این ادراک مرتبه‌بالتر فاقد مؤلفه‌های مفهومی است و شباهتی با «فکر» ندارد. ظاهراً لایکن (100: 2004) همین کار را کرده است، اما به نظر می‌رسد که این کار به معنای عقب‌نشینی از مدعای ابتدایی «ادراک مرتبه‌بالتر» است و وجود «اندام حس درونی» را انکار می‌کند و از این جهت، به نظریهٔ «فکر مرتبه‌بالتر» نزدیک می‌شود.

ب) اگر واقعاً اندام حسی درونی‌ای وجود داشته باشد، همانند حواس بیرونی احتمال خطا خواهد داشت؛ یعنی به‌عنوان مثال، ممکن است شخص یک حالت مرتبه‌پایین‌تر را به صورت درد ادراک کند، درحالی‌که واقعاً درد نبوده بلکه احساس سرما بوده است. این با شهود متعارف ما مبنی بر «دسترسی بی‌واسطه» به حالات ذهنی خودمان تناقض دارد. همان‌طور که دیدیم نظریهٔ «ادراک مرتبه‌بالتر» مدعی بود که «دسترسی بی‌واسطه» را تبیین کرده است اما این اعتراض نشان می‌دهد که این نظریه در این مورد با مشکل روبه‌رو است. این اشکال را نیاندر (Neander 1998: 411-432) و استرجین (-26: 2000 Sturgeon) (8) به صورت‌های تقریباً مشابهی مطرح کرده‌اند.

۳. نظریات فکر مرتبه بالاتر

مدعای کلی نظریات «فکر مرتبه بالاتر» این است: «یک حالت ذهنی در صورتی آگاه است که فکر مرتبه بالاتری آن را بازنمایی کند» یعنی من در صورتی از درد زانوی خودم آگاه‌ام که به این درد فکر کنم. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، دو اختلاف درباره این نظریه وجود دارد: ۱. از جهت بالفعل یا استعدادی بودن فکر مرتبه بالاتر که نظریات «فکر مرتبه بالاتر استعدادی» و «فکر مرتبه بالاتر بالفعل» را پدید آورده است؛ و ۲. از جهت ذاتی یا نسبی بودن فکر مرتبه بالاتر؛ دیدگاه رایج این است که فکر مرتبه بالاتر نسبی است، اما دیدگاه قائل به ذاتیت آن «دیدگاه ذاتیت وسیع» نامیده می‌شود. از آنجاکه قائلان به نظریه استعدادگرایانه قائل به نسبییت فکر مرتبه بالاترند، عملاً فقط سه تقریر مختلف از «فکر مرتبه بالاتر» در نتیجه این اختلافات پدید آمده است (هرچند در مقام نظر باید چهار دیدگاه وجود داشته باشد: نسبی بالفعل، نسبی استعدادی، ذاتی بالفعل و ذاتی استعدادی؛ اما چهارمی عملاً طرفداری ندارد): الف) نظریه فکر مرتبه بالاتر بالفعل و نسبی؛ (زنتال 1986, 1997) طرفدار این دیدگاه است. ب) نظریه فکر مرتبه بالاتر استعدادی و نسبی؛ کروئرز (2000) طرفدار این دیدگاه است. ج) نظریه فکر مرتبه بالاتر ذاتی؛ که جنارو (1996) طرفدار آن است.

۳.۱. رزنتال: فکر مرتبه بالاتر نسبی و بالفعل

رزنتال برای تقریر خود از فکر مرتبه بالاتر (تقریر «بالفعل» و «نسبی») چند قید مطرح می‌کند (رک به Rosenthal 1986, 1997):

اول: هیچ استنتاج یا مشاهده‌ای میان حالت ذهنی و فکر مرتبه بالاتر وساطت نمی‌کند بلکه حالت ذهنی آگاه مستقیم و بی‌واسطه به نظر می‌رسد.

رزنتال این قید را برای اجتناب از این اشکال مطرح می‌کند که براساس نظریه «فکر مرتبه بالاتر»، دسترسی به حالات مرتبه اول نیازمند وسائط مفهومی خواهد بود و در نتیجه، با شهود متعارف ما مبنی بر دسترسی بی‌واسطه به حالات ذهنی تقابل خواهد داشت.

دوم: آگاهی یک ویژگی نسبی برای حالات ذهنی است نه یک ویژگی ذاتی. یک حالت

ذهنی به سبب ارتباط بازنمودی با یک فکر مرتبه بالاتر، آگاه است؛ وقتی یک حالت ذهنی تبدیل به یک حالت ذهنی آگاه می‌شود، هیچ تغییر ذاتی‌ای در آن رخ نمی‌دهد بلکه صرفاً با یک فکر مرتبه بالاتر ارتباط بازنمودی برقرار می‌کند.

رزنتال این قید را هم برای نفی «دیدگاه ذاتیت وسیع» لحاظ می‌کند.

سوم: فکر مرتبه بالاتر «اخباری» (assertoric) و «بالفعل (یا واقع)» (occurrent) است. اولاً فکر مرتبه بالاتر خبر می‌دهد (نه اینکه امید داشته باشد، بترسد یا حدس بزند) که من در حالت ذهنی خاصی هستم. ثانیاً فکر مرتبه بالاتر تقریباً هم‌زمان با حالت ذهنی‌ای که آن را بازنمایی می‌کند رخ می‌دهد پس نمی‌تواند درباره یک حالت ذهنی گذشته یا آینده باشد؛ در غیر این صورت، تمایز میان حالات آگاه و ناآگاه به کلی از میان می‌رود؛ زیرا اگر قرار باشد که صرف استعداد (disposition) (که مربوط به آینده است) برای آگاه بودن حالات ذهنی کفایت کند، همه حالات ذهنی باید همیشه آگاه باشند اما بدیهی است که ممکن است در یک لحظه از حالات ذهنی آگاه باشیم و در لحظه دیگر از آنها آگاه نباشیم.

رزنتال این قید را در مقابل تقریر استعدادگرایانه از فکر مرتبه بالاتر مطرح می‌کند؛ به نظر رزنتال، یک حالت ذهنی آگاه حالتی است که یک محتوای التفاتی غیرمفهومی دارد و این محتوا متعلق یک فکر مرتبه بالاتر است و به طور غیراستنتاجی موجب این فکر می‌شود. اما نظریه استعدادی معتقد است: یک حالت ذهنی آگاه حالتی است که محتوای التفاتی غیرمفهومی دارد؛ و این محتوا در حافظه کوتاه مدت ذخیره شده است تا برای ایجاد فکر مرتبه بالاتر درباره هریک از محتواهای ذخیره شده آماده و در دسترس باشد.

چهارم: فکر مرتبه بالاتر یک حالت درون‌نگرانه (introspective) نیست. به نظر رزنتال (1986)، نباید تصور کرد که فکر مرتبه بالاتر باید همانند حالات ذهنی آگاه، واضح و آگاه باشد؛ اگر قرار باشد که یک فکر مرتبه بالاتر آگاه باشد، باید یک فکر مرتبه بالاتر دیگر آن را بازنمایی کند و همین فکر مرتبه بالاتر آگاه است که حالات درون‌نگرانه را به وجود می‌آورد. بنابراین، براساس تبیین نظریه فکر مرتبه بالاتر از درون‌نگری، این پدیده به ندرت در ما رخ می‌دهد و به همین خاطر است که بیشتر اوقات به حالات ذهنی خودمان توجه نداریم. یکی

از تفاوت‌های این نظریه با نظریه ادراک مرتبه‌بالتر همین جاست: نظریه ادراک مرتبه‌بالتر همه حالات مرتبه‌بالتر را حالات درون‌نگرانه می‌داند هرچند شکل فعال و متأملانه درون‌نگری به ندرت رخ می‌دهد. (Lycan 1996: 27-30)

پنجم: اشاره به «خود» در محتوای فکر مرتبه‌بالتر اهمیت دارد. حالات آگاه در حقیقت حالات ذهنی خود شخص‌اند. من فقط درباره دردهای خودم می‌توانم آگاه باشم نه دردهای شما یا هرکس دیگر. رزنتال (1997) حداقلی‌ترین مفهوم «خود» را هم برای این شرط کافی می‌داند؛ پس موجوداتی که توانایی‌های مفهومی محدودی دارند هم می‌توانند حالات آگاه داشته باشند. به نظر رزنتال، درست است که حالات ذهنی به واسطه حالات ذهنی مرتبه‌بالتر آگاه‌اند، اما خود این حالات ذهنی مرتبه‌بالتر به تنهایی نمی‌توانند به طور متعدی از چیزی آگاه باشند؛ برای آگاهی باید یک شخص یا سبجکت وجود داشته باشد یعنی شخص به کمک یک حالت ذهنی مرتبه‌بالتر می‌تواند از حالات ذهنی اش آگاه باشد. به تقریر رزنتال از نظریه فکر مرتبه‌بالتر اعتراضاتی وارد شده است:

الف) اشکال باز نمود خطا (یا باز نمود تهی) که بر نظریه ادراک مرتبه‌بالتر وارد شد، به نظریه فکر مرتبه‌بالتر هم وارد است. براساس نظریه فکر مرتبه‌بالتر، محتوای فکر مرتبه‌بالتر محتوای آگاهی را مشخص می‌کند. محتوای یک حالت ذهنی بالفعل هم به نوبه خود محتوای فکر مرتبه‌بالتر را مشخص می‌کند. اما به هر حال، ممکن است که محتوای فکر مرتبه‌بالتر تهی یا خطا باشد؛ برای مثال، ممکن است از درد در زانوی خودم آگاه باشم، درحالی‌که درد در واقع در ران من قرار دارد یا اصلاً دردی در کار نباشد (مانند دردهای تخیلی (phantom pain). در این صورت، دسترسی بی‌واسطه ما به حالات ذهنی تبیین نمی‌شود. (رک به Neander 1998: 411-432, Levine 2001: 151-173 به نقل از Droege 2006)

ب) این اعتراض بر امکان آگاهی حیوانات و نوزادان مبتنی است. از آنجاکه «فکر» مستلزم توانایی مفهومی است، این سؤال مطرح می‌شود که اندام‌واره‌های ساده مانند حیوانات معمولی و نوزادان می‌توانند براساس این نظریه آگاه باشند یا نه؛ قطعاً این

اندام‌واره‌ها توانایی مفهومی مورد نظر را ندارند پس نمی‌توانند به این معنا از آگاهی برخوردار باشند اما شهودهای روزمره ما نشان می‌دهند که حیوانات از حالات آگاه مثل درد برخوردارند و به همین خاطر است که ما با آنها همدلی می‌کنیم. (رک به Droege 2006)

رزنتال (1997) در پاسخ به این اشکال معتقد است مقتضیات مفهومی آگاهی - براساس نظریه فکر مرتبه‌بالتر- به حدی نیستند که آگاهی را در مورد این قبیل موجودات نفی کنند؛ همین اندازه که یک موجود بتواند یک محتوای غیرگزاره‌ای مثل «این احساس» را هم بفهمد، برای آگاه بودنش کافی است.

۲.۳. کروئرز: استعدادگرایی درباره فکر مرتبه‌بالتر

مدعای نظریه فکر مرتبه‌بالتر استعدادی این است: «یک حالت ذهنی آگاه حالتی است که محتوای التفاتی غیرمفهومی‌ای دارد که در حافظه کوتاه مدت ذخیره شده تا برای ایجاد (غیراستنتاجی) فکر مرتبه‌بالتر درباره محتوای ذخیره‌شده در دسترس باشد.» انگیزه اولیه طرح این دیدگاه این بود که اگر قرار باشد همه حالات مرتبه‌بالتر *بالفعل* باشند، به فضای شناختی نامحدودی نیاز خواهیم داشت (اگر بخواهیم برای هریک از این حالات یک متناظر عصبی در نظر بگیریم، مشکل دوچندان خواهد شد). بنابراین، لازم نیست که حالات مرتبه‌بالتری که حالات ذهنی را آگاه می‌کنند، بالفعل باشند بلکه حالات بالقوه (استعدادی) هم برای آگاهی کفایت می‌کنند. مزیت دیگر این دیدگاه این است که نیازی به فرض قوه یا اندامی برای فکر مرتبه‌بالتر ندارد و در نتیجه با این مشکل مواجه نیست که این قوه فکر مرتبه‌بالتر چگونه تکامل یافته است.

اما پرسش مهمی که این نظریه با آن روبه‌رو است این است که صرف دسترسی (یا وجود بالقوه) حالات ذهنی برای فکر مرتبه‌بالتر چگونه می‌تواند ویژگی‌های خاص آگاهی پدیداری را برای آن حالات به ارمغان آورد؟ به عبارت دیگر، آگاهی ویژگی‌های ایجابی خاصی دارد مانند کیفیت پدیداری، سابجکتیویتی و مانند آن؛ اما «در دسترس بودن» یک امر ایجابی نیست پس چگونه می‌تواند ویژگی‌های ایجابی مزبور را به وجود آورد؟ کروئرز

(2001) برای پاسخ به این پرسش به نظریه خاصی درباره «محتوا» استناد می‌کند. میلیکان (Millikan 1984: 85-94) استدلال می‌کند که محتوای بازنمودی یک حالت تا حدی به نیروهای دستگاه‌هایی بستگی دارد که آن حالت را مصرف می‌کنند (یعنی از آن حالت استفاده می‌کنند). این همان چیزی است که کروئرز «معناشناسی مصرف‌کننده» (consumer semantics) می‌نامد یعنی فرض کنید که آنچه یک حالت بازنمایی می‌کند تا حدی به انواع استنتاجاتی بستگی دارد که دستگاه شناختی می‌تواند در صورت وجود آن حالت انجام دهد یا به انواع کنترل رفتاری ای بستگی دارد که می‌تواند اجرا کند. در این مورد، دسترسی بازنمودهای مرتبه اول برای دستگاه مصرف‌کننده‌ای که می‌تواند از یک «نظریه ذهن»^۱ استفاده کند و قادر به کاربرد بازشناختی مفاهیم نظری تجربه است، می‌تواند این بازنمودهای مرتبه اول را در عین حال تبدیل به بازنمودهای مرتبه بالاتر کند. این همان چیزی است که به تجربه‌های آگاه ما جنبه پدیداری می‌دهد. هر تجربه‌ای (که حالتی را در جهان یا در بدن ما بازنمایی می‌کند) هم‌زمان یک بازنمود است و ما فقط چنین تجربه‌ای را به وسیله نیروهای دستگاه مصرف‌کننده «نظریه ذهن» داریم. بنابراین، ادراک سبز هم‌زمان هم بازنمود سبز است و هم بازنمود سبز به نظر رسیدن و تجربه سبز.

جالب است که کروئرز این دیدگاه را، هم تقریری از «فکر مرتبه بالاتر» و هم «ادراک مرتبه بالاتر» می‌داند؛ من می‌توانم یک چیز سبز را به صورت خام و بدون طبقه‌بندی یا توصیف ادراک کنم اما در عین حال، توانایی این نوع طبقه‌بندی یا توصیف را داشته باشم. کروئرز گاهی از این ویژگی به عنوان «محتوای دوگانه» تعبیر می‌کند: حالات ادراکی محتوای مرتبه بالاتر را از این جهت به دست می‌آورند که در دسترس دستگاهی قرار دارند که قادر است فکر مرتبه بالاتری را شکل دهد؛ اما چه این فکر مرتبه بالاتر به صورت بالفعل شکل بگیرد یا نگیرد، این حالات «محتوای دوگانه» مزبور را دارند. پس برای آگاهی نه یک فکر مرتبه بالاتر بالفعل لازم است نه یک ادراک مرتبه بالاتر بالفعل.

یکی از نقطه‌ضعف‌های مهم نظریه کروئرز این است که در برابر نظریات محتوا خنثی نیست و برای پذیرش آن ناچاریم به نظریه خاصی از محتوا تن دهیم (کروئرز برای اینکه

دامنه نظریه معناساختی مورد نیاز برای نظریه خودش را توسعه دهد، خاطر نشان می‌کند که همه نظریات معناسازی مصرف‌کننده اعم از تقریرهای مختلف «معناسازی غائی» (teleo-semantics) و «معناسازی نقش استنتاجی» برای پذیرش نظریه او کافی اند اما باز هم دایره این نظریات آن قدر گسترده نیست که برای پی‌ریزی نظریه‌ای در باب آگاهی کافی باشند). برای تأسیس نظریه‌ای در باب آگاهی نباید به نظریه‌ای تکیه کرد که محل اختلافات فراوانی است.

اشکال دومی که رزنتال (1-720: 2006) به این نظریه وارد می‌کند این است: براساس این الگو، هر حالتی که محتوای مرتبه اول مناسب را داشته باشد، ویژگی‌های استعدادی یا بالقوه‌ای خواهد داشت که موجب محتوای مرتبه بالاتر می‌شوند. پس شخص از هر حالتی که آن محتوای مرتبه اول را داشته باشد آگاه خواهد بود اما مشکل اینجاست که یک حالت با یک محتوا هم می‌تواند آگاه باشد و هم ناآگاه؛ اگر محتوای مرتبه اول آن حالت برای آگاه بودن آن کافی باشد، لازم می‌آید که آن حالت هرگز نتواند ناآگاه باشد. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد که صرف استعداد یا در دسترس بودن برای حالات ذهنی آگاه کافی باشد، لازم می‌آید که همه حالات ذهنی «آگاه» باشند پس این نظریه نمی‌تواند وجود حالات ذهنی آگاه را تبیین کند.

۳.۳. جنارو: دیدگاه ذاتیت وسیع

مدعای دیدگاه ذاتیت وسیع (WIV) این است: «حالات آگاه حالات مرکبی هستند که از یک حالت ذهنی و یک فکر مرتبه بالاتر درباره آن تشکیل شده‌اند»؛ بنابراین، آگاهی ذاتی این حالات مرکب خواهد بود (نه آن طور که رزنتال می‌گوید، صرفاً نسبتی میان حالات مرتبه بالاتر و حالات مرتبه اول). یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های این نظریه این شهود است که ما حالات آگاه را اموری ذاتی می‌یابیم نه امور صرفاً نسبی. وقتی یک حالت ذهنی تبدیل به یک حالت ذهنی آگاه می‌شود، تغییری که در اینجا رخ می‌دهد صرفاً یک تغییر بیرونی و نسبی نیست (یعنی فقط روابط آن حالت ذهنی با امور خارج از ذاتش تغییر نمی‌کند) بلکه

تغییر در ذات آن حالت ذهنی واقع می‌شود. به نظر جنارو (1996, 2000: 107-120) صرف ارتباط و نسبت نمی‌تواند آگاهی را پدید آورد؛ برای همین، باید ارتباط مرتبه بالاتر را یک ارتباط درونی و ذاتی حالت آگاه بدانیم نه یک ارتباط بیرونی و نسبی. پس آگاهی ذاتی حالت مرکبی است که از یک حالت ذهنی و یک فکر مرتبه بالاتر درباره آن حالت ذهنی تشکیل شده است. جنارو همین انگیزه را مهم‌ترین دلیل برای ترجیح دیدگاه خود بر دیدگاه فکر مرتبه بالاتر بیرونی (نسبی) می‌داند؛ آگاهی شهوداً امری ذاتی است، اما براساس نظریه رزنتال، امری بیرونی و نسبی خواهد بود.

دلیل دوم برای ترجیح دیدگاه ذاتیت وسیع بر فکر مرتبه بالاتر نسبی: فکر مرتبه بالاتر نسبی که امری بیرونی را عامل آگاه بودن حالات ذهنی می‌داند با چند مشکل روبه‌رو است؛ از جمله این مشکلات مسئله خطای بازنمودی یا بازنمودهای تهی است (رک به بخش ۱. ۳ از همین مقاله) اما با ذاتی دانستن عامل آگاهی این مشکل برطرف می‌شود. یکی دیگر از این قبیل مشکلات که با دیدگاه ذاتیت حل می‌شود (زیرا صرفاً به خاطر جدایی میان عامل آگاهی و خود حالات ذهنی به وجود آمده است) مشکل «صخره» است که در بخش ۲. ۵ از این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۴. نظریه حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر

ایده اصلی نظریه «حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» این است که «حالات مرتبه پایین‌تر به این ترتیب تبدیل به حالات آگاه می‌شوند که به حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتری می‌پیوندند که زیرلایه عصبی و کارکردی اطلاع آگاهانه از خود هستند.» بنابراین، برخلاف دیدگاه‌های رایج «ادراک مرتبه بالاتر» و «فکر مرتبه بالاتر» که حالات مرتبه بالاتر جداگانه‌ای را منشأ حالات آگاه می‌دانند، این نظریه حالات مرتبه پایین‌تر را بخشی از یک حالت شبکه‌ای و کلی قرار می‌دهد که تحقق آنی اطلاع آگاهانه، متغیر و لحظه‌ای عامل است. ون گولیک (2000: 275-305) این نظریه را با الهام از سه منبع مطرح کرد (البته به جزء نظریات مرتبه بالاتر)؛ ۱. دیدگاه دنت در باب آگاهی که خود دنت آن را «شهرت مغزی»^۲ می‌نامد و

دیدگاه دنت درباره «خود» به عنوان مرکز مجازی رویدادهای مستمر و منقول درونی (یا همان «جریان سیال آگاهی» (stream of consciousness)، ۲. دیدگاه کریس هیل (Chris Hill 1991: 117-155) درباره درون‌نگری یا توجه آگاهانه به عنوان امری مربوط به «کنترل حجم»، (volume control) و ۳. شواهد تجربی برای اینکه حالات عصبی شبکه‌ای را زیرلایه‌های تجربه آگاهانه بدانیم. برای اینکه نظریه «حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» روشن‌تر شود، به تبع خود ون گولیک، توضیح کوتاهی از این سه منبع ارائه می‌کنیم.

الف) آگاهی به منزله شهرت مغزی. نظریه معروف دنت (1991: 101-138) درباره آگاهی «نظریه پیش‌نویس‌های چندگانه» (multiple drafts) است؛ براساس این نظریه، تمایز میان حالات آگاه و ناآگاه واضح و سراسر نیست، بلکه مبهم و تشکیکی است و به دو جنبه اصلی بستگی دارد. جنبه اول درجه یا میزان تأثیر یک حالت ذهنی (یا تثبیت محتوا) بر پیدایش حالات بعدی و خروجی‌های دستگاه است؛ مقصود از «شهرت مغزی» همین است؛ یعنی هرچه تأثیر یک حالت ذهنی خاص بر وقوع حالات بعدی بیشتر باشد، آن حالت «مشهورتر» خواهد بود. حالات آگاه تأثیرات بیشتر و وسیع‌تری بر ذهن عامل دارند؛ یک حالت ذهنی آگاه و محتوایش در دسترس سایر نواحی پردازش هستند، بیشتر می‌توانند بر سایر حالات ذهنی (مثل فکر، میل و حافظه) اثر بگذارند و بر حالاتی که خروجی دستگاه (یعنی رفتار آن به خصوص گزارش‌های لفظی) را مشخص می‌کنند، تأثیر بیشتری دارند. همه این جنبه‌های تأثیر از نظر دنت تشکیک‌پذیرند و در کل، هرچه تأثیر یک حالت ذهنی بیشتر باشد، شهرت مغزی آن و در نتیجه، میزان آگاه بودن آن بیشتر خواهد بود. بنابراین، اینکه یک حالت آگاه است یا آگاه نیست، همیشه پاسخ سراسری ندارد؛ زیرا بعضی از حالات وضعیت بینابینی دارند.

دومین جنبه آگاهی به نظر دنت، درجه یا میزان ترکیب یک محتوای خاص با مجموعه رویدادهای منقولی است که دستگاه آنها را براساس «جریان سیال آگاهی» می‌سازد. این یک محتوای مرتبه بالاتر و جداگانه نیست که جدا از محتواها یا حالات ذهنی مرتبه پایین‌تر

دستگاه ایجاد شده است بلکه مجموع حالات محتوای مرتبه پایین و فعالی است که با هم ترکیب و انسجام می‌یابند تا مجموعه کمابیش یکپارچه‌ای را از منظر یک «خود» یکپارچه ایجاد کنند. دنت منکر وجود «خود» جداگانه‌ای است که این مجموعه رویدادها و حالات را نظاره می‌کند یا می‌سازد (این همان چیزی است که دنت «تاتر دکارتی» می‌نامد یعنی فرض وجود یک خود مستقل که تماشاگر صحنه حالات ذهنی است) بلکه برعکس؛ این مجموعه رویدادهای یکپارچه‌اند که خود را می‌سازند یعنی «خود» در حقیقت یک هویت مجازی است که به‌عنوان منطقی ضمنی برای این رویدادهای منقول ساخته می‌شود.

به نظر ون گولیک (2004b: 75-76)، الگوی پیش‌نویس‌های چندگانه دنت نوعی نظریه مرتبه بالاتر است هرچند با تلقی‌های رایج نظریات «ادراک مرتبه بالاتر» و «فکر مرتبه بالاتر» بسیار متفاوت است. حالتی که از درجه بالایی از شهرت مغزی برخوردار است معمولاً همان حالتی است که عامل گزارش می‌دهد که در آن حالت قرار دارد و چنین گزارشی بیان‌کننده حالت مرتبه بالاتر است. دنت هم مثل رزنتال (رک به قسمت «د» از بخش ۱.۱ همین مقاله) بر ارتباط تنگاتنگ میان گزارش‌پذیری یک حالت و آگاه بودن آن تأکید می‌ورزد. جنبه دوم نظریه دنت هم نگرشی مرتبه بالاتر دارد؛ زیرا گنجاندن حالت آگاه در مجموعه منقول به این معناست که آن حالت در این مجموعه منقول و در جریان سیال خود (مجازی) بازنمایی شده است.

ب) درون‌نگری به منزله کنترل حجم و فعال‌سازی. کریس هیل (1991) الگوی «چشم درونی» درون‌نگری را از این جهت که کاملاً انفعالی است، نادرست می‌داند. او استدلال می‌کند که درون‌نگری فعال است نه منفعل؛ به این معنا که توجه را به سوی حالات مرتبه پایین‌تر جلب می‌کند. در مورد ادراک بیرونی مانند دیدن یک مداد روی میز، اطلاع من از شیء خارجی تغییری در آن شیء ایجاد نمی‌کند؛ یعنی مداد از این جهت که دیده شده است، هیچ تأثیری نمی‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد که اطلاع درونی در متعلقاتش ایجاد تغییر می‌کند؛ برای مثال، وقتی که به درد زانوی خودم توجه درونی می‌کنم، به نظر می‌رسد که این درد شدیدتر و واضح‌تر می‌شود؛ شدت و وضوح از ویژگی‌های احساس درد است پس

درون‌نگری من ویژگی‌های خود درد را تغییر داده است. هیل در ادامه به مقایسه الگوی «چشم درونی» با الگوهای دیگری که او آنها را «کنترل حجم» و «فعال‌سازی» می‌نامد می‌پردازد تا بر میزان تغییر ویژگی‌های حالات ذهنی در نتیجه توجه مرتبه بالاتر به آنها تأکید کند. هیل این ویژگی را به عنوان اشکالی بر الگوی ادراکی درون‌نگری و در نتیجه نظریات «ادراک مرتبه بالاتر» مطرح می‌کند. (البته لایکن 5-34: 1996) هرچند دیدگاه هیل را درباره جنبه فعال درون‌نگری می‌پذیرد، مدعی است که «ادراک» در نظریات ادراک مرتبه بالاتر انفعالی نیست بلکه باید به صورت فعال فهمیده شود. برای نظریه «حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» ون گولیک، همین اندازه که درون‌نگری جنبه فعال دارد کافی است.

ج) همبسته‌های عصبی (neural correlates) شبکه‌ای آگاهی. شواهد علمی کنونی درباره همبسته‌های عصبی آگاهی^۳ نشان می‌دهند که مکان یا ناحیه خاصی در مغز وجود ندارد که پایه تجربه آگاهانه باشد بلکه به نظر می‌رسد که هریک از حالات آگاه به وسیله یک الگوی شبکه‌ای تحقق می‌یابند که دربرگیرنده نواحی مختلف قشری و زیرقشری است که به طور هم‌زمان فعال‌اند و به نوعی با هم مرتبط‌اند؛ شاید ارتباط آنها از طریق نوسان‌های منظمی حاصل شده باشد که الگوهای شلیک عصبی را در نواحی مختلف مغز پدید می‌آورند. یکی از لوازم مهم این دستاورد این است که دقیقاً همان بخش‌هایی از مغز که کار پردازش و تحقق حالات ذهنی ناآگاه را انجام می‌دهند، همبسته‌ها یا پایه‌های تحقق حالات ذهنی آگاه هم هستند. به عنوان مثال، قشر بصری هنگام دیدن آگاه و ناآگاه یک شیء، دقیقاً حالت یکسانی دارد و تفاوت دو حالت آگاه و ناآگاه صرفاً در اینجاست که همین نواحی مغز در موارد آگاه، با الگوی یکپارچه بزرگ‌تری از فعالیت مغزی شبکه‌ای یکی می‌شوند. (رک به Van Gulick 2004b: 77-80)

تا اینجا منابع دیدگاه «حالات شبکه‌ای مرتبه بالاتر» روشن شدند؛ حال باید ببینیم ون گولیک چگونه با کنار هم چیدن این سه ایده به دیدگاه مزبور می‌رسد.

ایده اصلی این دیدگاه این است که تبدیل یک حالت ناآگاه به یک حالت آگاه همان فرایندی است که آن حالت ناآگاه بخشی از یک مرکب یکپارچه شبکه‌ای شود که

سازماندهی و محتوای التفاتی‌اش درجه بالایی از «اطلاع از خود» را تحقق می‌بخشد. حامل این محتوای فراتفاتی امری جدا و مستقل نیست بلکه حالت شبکه‌ای و مرکبی است که حالت مرتبه‌اول هم جزئی از آن است.

ارتباط این دیدگاه با برخی از ایده‌های فوق کاملاً روشن است؛ همان‌طور که در آنجا هیچ ناحیه خاصی از مغز پایه تحقق آگاهی نیست بلکه با همان بخش ناآگاه یکی است، در این نظریه هم آگاهی با یک حالت مرتبه بالاتر و مستقل یکی گرفته نمی‌شود.

ارتباط این دیدگاه با «شهرت مغزی» هم روشن است؛ حالت مرتبه‌اولی که جزء یک مجموعه منسجم شده است ارتباط «فعالی» با میدان بزرگ‌تری از حالات ذهنی فعال دارد. هرچه این ارتباط بیشتر و قوی‌تر باشد، تأثیر آن بر کل دستگاه بیشتر خواهد بود. توجه بیشتر به یک حالت مرتبه‌اول «شهرت مغزی» آن را افزایش می‌دهد و در نتیجه، به تعبیر کریس هیل، «حجم» آن حالت را «کنترل» می‌کند؛ یعنی ویژگی‌های آن از قبیل وضوح و شدت را تغییر می‌دهد.

۵. اعتراضات کلی به نظریات مرتبه بالاتر

در بخش‌های مربوط به هریک از نظریات مرتبه بالاتر اشکالات مخصوص به آن نظریه را از نظر گذرانندیم؛ در این بخش به چند اعتراض کلی که بر همه نظریات مرتبه بالاتر وارد می‌شوند می‌پردازیم (هرچند برخی از تقریرهای خاص مدعی‌اند که می‌توانند برخی از این اشکالات را حل کنند).

۱. ۵. دور و تسلسل

یکی از رایج‌ترین اشکالات به نظریات مرتبه بالاتر این است که این نظریات منجر به دور و تسلسل نامتناهی می‌شوند. برای مثال، نظریه «فکر مرتبه بالاتر» آگاهی را براساس فکر مرتبه بالاتر تعریف می‌کند؛ تسلسل از این جهت لازم می‌آید که اگر قرار باشد همین فکر مرتبه بالاتر آگاه باشد، باید با «آگاهی» همراه باشد؛ باز هم به همین «آگاهی» نقل کلام

می‌کنیم. اگر این آگاهی هم با فکر مرتبه‌بالتر یکی گرفته شود، برای اینکه این فکر مرتبه‌بالتر آگاه باشد، باید با «آگاهی» دیگری همراه باشد و هلمّ جراً.

پاسخ رایج این است که وقتی حالت مرتبه‌اول ما که ناظر به یک امر خارجی یا بدنی است، به وسیله یک فکر مرتبه‌بالتر آگاه است، لازم نیست که این فکر مرتبه‌بالتر درباره آن حالت مرتبه‌اول هم آگاه باشد. اگر قرار باشد که این فکر مرتبه‌بالتر آگاه شود، به فکر مرتبه‌بالتر دیگری درباره آن نیاز خواهیم داشت، اما ما معمولاً در زندگی روزمره توجهی به حالات آگاه خودمان نداریم؛ اینکه به یک حالت آگاه، آگاهی داشته باشیم به ندرت رخ می‌دهد، اما اگر رخ دهد، مستلزم فکر مرتبه‌بالتری درباره خود این حالت آگاه است. (رک به Rosenthal 1986: 337-8)

جالب است که بیشتر مخالفان نظریات مرتبه‌بالتر این پاسخ رایج به اشکال دور و تسلسل را پذیرفته‌اند.

۲. ۵. مسئله صخره

یکی دیگر از اعتراضات مهم و اساسی به نظریات مرتبه‌بالتر «مسئله صخره» (Stubenberg 1998: 187) است. این مسئله از این قرار است: وقتی درباره یک صخره فکر می‌کنم، قطعاً درست نیست که بگویم صخره به این وسیله آگاه شده است، پس چرا باید تصور شود که وقتی من درباره یک حالت ذهنی فکر می‌کنم، آن حالت ذهنی مرتبه پایین‌تر، آگاه می‌شود؟

این اعتراض موجب شده است که طرفداران نظریات مرتبه‌بالتر سعی کنند که تبیینی از چگونگی آگاه شدن حالات ذهنی صرفاً با بازنمایی شدن به وسیله یک حالت ذهنی مرتبه‌بالتر ارائه کنند؛ زیرا بازنمایی کردن اشیای خارجی به وسیله همین حالت ذهنی موجب آگاه شدن اشیای خارجی نمی‌شود.

پاسخ رایجی که معمولاً به این اعتراض داده می‌شود این است که میان «اشیای خارجی» و «حالات ذهنی» تفاوت وجود دارد، اما هیچ‌کدام از پاسخ‌دهندگان تبیین روشنی از این

تفاوت بیان نکرده‌اند؛ به اعتراف خود نظریه‌پردازان مرتبه‌بالتر، حالات ذهنی مرتبه‌اول به کلی ناآگاه‌اند و فقط در پرتو «حالت مرتبه‌بالتر» می‌توانند آگاه شوند. این نظریه‌پردازان قطعاً دوگانه‌انگار نیستند تا این حالات مرتبه‌اول را امور غیرفیزیکی بدانند پس حالات مرتبه‌اول درست مثل صخره امور فیزیکی و ناآگاه‌اند پس چطور ممکن است که فکر مرتبه‌بالتر حالات ذهنی مرتبه‌اول را آگاه کند اما نتواند صخره را آگاه کند؟

۳.۵. مسئله دشوار آگاهی پدیداری

یکی از بنیادی‌ترین اشکالاتی که به نظریات مرتبه‌بالتر وارد است این است که آنها از ابتدا آگاهی را با اطلاع یکی می‌گیرند و کار خود را آسان می‌کنند درحالی‌که اطلاع یا در دسترس بودن حالات ذهنی، به تعبیر چالمرز (۱۹۹۵)، «مسئله دشوار آگاهی» نیست بلکه از جمله مسائل آسان آگاهی است. مسئله دشوار آگاهی تبیین جنبه پدیداری و کیفی تجربه‌های ذهنی است و این همان چیزی است که نظریات مرتبه‌بالتر به‌هیچ‌وجه به آن نمی‌پردازند. (رک به Siewert 1998: 65)

۴.۵. ارتباط علی/یا استنتاجی میان حالات مرتبه‌بالتر و حالات مرتبه پایین‌تر

این اشکال بر دو جنبه از ارتباط میان حالات مرتبه‌پایین‌تر و حالات مرتبه‌بالتر مبتنی است. نخست: نظریه‌پردازان مرتبه‌بالتر می‌پذیرند که حالات مرتبه‌بالتر باید به طور غیراستنتاجی از حالات مرتبه‌پایین‌تر آگاه باشند. به تعبیر دیگر، حالت مرتبه‌بالتر باید به طور غیراستنتاجی ایجاد شود تا بتواند حالت مرتبه‌اول را آگاه کند. این قید برای کنار گذاشتن مواردی است که من با استنتاج از رفتارهای خودم یا با شنیدن سخنان یک روان‌پزشک متوجه یکی از حالات ذهنی خودم می‌شوم؛ نظریه‌پردازان مرتبه‌بالتر این قبیل موارد را در دسته حالات آگاه قرار نمی‌دهد بلکه معتقدند که ادراک یا فکر مرتبه‌بالتر باید غیراستنتاجی باشد تا محتوایش را آگاه بدانیم. اما واقعاً چه دلیلی وجود دارد که حالات مرتبه‌بالتر استنتاجی را موجب آگاهی ندانیم؟

دوم: آیا حالت مرتبه پایین تر تنها علت یا علت اولیه حالت مرتبه بالاتر است؟ (رک به Gennaro 1996: 73-5) گاهی قائلان به نظریه مرتبه بالاتر می‌پذیرند که حالت مرتبه اول تنها علت یا علت اولیه حالت مرتبه بالاتر است؛ زیرا در این صورت، طبیعی خواهد بود که حالات مرتبه بالاتر معطوف به حالات مرتبه اول‌اند و ارتباط این دو دسته از حالات نیازی به تبیین جداگانه‌ای نخواهد داشت، اما در مقابل، دلایلی وجود دارد که این رابطه علی را انکار کنیم و ارتباط ضعیف‌تری را میان آنها قائل شویم؛ مانند رابطه «با هم بودن» یا «با هم رخ دادن» زیرا اولاً به این وسیله می‌توانیم از اشکالات کلی علیت اجتناب کنیم؛ اما به نظر می‌رسد که صرف با هم بودن که یک نسبت بیرونی است برای پیدایش آگاهی کفایت نمی‌کند. به هر حال، یکی از مشکلات نظریه مرتبه بالاتر تبیین ارتباط میان حالات مرتبه اول و حالات مرتبه بالاتر است.

۶. نتیجه

نظریه بازنمود مرتبه بالاتر دچار اشکالات بسیاری است (که در این مقاله به آنها اشاره کردیم)؛ این نظریات بسیاری از جنبه‌های آگاهی را تبیین نشده رها می‌کنند. به نظر می‌رسد که نظریه بازنمود مرتبه اول (بازنمودگرایی) مقبول‌تر از نظریات مرتبه بالاتر باشد؛ بحث اصلی میان این دو دسته از نظریات این است که آیا آگاهی «بازنمایی کردن» است یا «بازنمایی شدن»؟ (اولی مدعای «بازنمودگرایی» و دومی مدعای «نظریه مرتبه بالاتر» است). براساس برخی استدلال‌ها به نظر می‌رسد که آگاهی متقوم به «بازنمایی کردن» باشد؛ از جمله اینکه آگاهی برخی ویژگی‌های مختص به بازنمود را دارد؛ مانند تصحیح‌پذیری (وقوع خطا در آگاهی پدیداری ممکن است پس آگاهی باید جنبه بازنمودی داشته باشد تا خطاپذیر باشد). اگر آگاهی را صرفاً «بازنمایی شدن» بدانیم، بسیاری از این ویژگی‌ها قابل تبیین نخواهند بود (یک شیء صرفاً به این خاطر که بازنمایی شده است خطاپذیر یا تصحیح‌پذیر نیست و گرنه همه اشیای خارجی که متعلق بازنمایی ما هستند هم خطاپذیر بودند). بیان استدلال‌های «بازنمودگرایی» نیازمند بحث مفصلی است که مجال دیگری را

پی‌نوشت‌ها

1. theory of mind: مقصود از «نظریه ذهن» توانایی شناختی خاصی برای فهم دیگران به‌عنوان عامل‌های واجد قصد و التفات است؛ یعنی تفسیر اذهان آنها برحسب مفاهیم نظری مانند میل و باور.
2. cerebral celebrity، البته دنت برای اینکه این تعبیر در انگلیسی زیباتر شود، آن را به این صورت مطرح کرده، اما شاید بتوان مقصود واقعی او را به‌عنوان «محتوای ذهنی چشمگیر» یا «برجسته» تعبیر کرد.
3. همبسته عصبی آگاهی (NCC) عبارت است از «سیستم خاصی در مغز که فعالیتش همبستگی مستقیمی با حالات تجربه‌های آگاهانه دارد»؛ به عبارت دیگر «یک دستگاه عصبی N همبسته عصبی آگاهی است اگر حالت N همبستگی مستقیم با حالات آگاهی داشته باشد.» بحث‌های فلسفی زیادی درباره همبسته‌های عصبی آگاهی وجود دارد؛ مانند اینکه آیا دستگاه عصبی باید برای آگاهی لازم و کافی باشد یا صرفاً باید کافی باشد؟ و همبستگی در چه دامنه‌ای باید تحقق پیدا کند تا یک دستگاه عصبی خاص را همبسته عصبی آگاهی بدانیم؟ به عبارت دیگر، رابطه N با حالات آگاهی تا چه اندازه باید قوی باشد تا آن را همبسته عصبی آگاهی بدانیم؟ برای بحث بیشتر رک به Chalmers 1998: 219-29, 2000: 17-40.

منابع

1. Armstrong. 1981. *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca: Cornell University Press.
2. Block, N. 1996. "Mental Paint and Mental Latex", E. Villanueva (ed.), *Perception, Philosophical Issues* 7. Ridgeview: Atascadero
3. Carruthers. 2000. *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Carruthers. 2001. "Higher-Order Theories of Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/consciousness-higher/>.
5. Chalmers, D. 1995. "Facing Up to the Problem of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3): 200-19.

6. ——— 1998. "On the Search for the Neural Correlate of Consciousness," *Toward a Science of Consciousness II*, S. Hameroff, A. Kaszniak, & A. Scott, (eds.), MIT Press.
7. ——— 2000. *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, T. Metzinger, (ed.), MIT Press.
8. ——— 2002. "Does Conceivability Entail Possibility?" *Conceivability and Possibility*, T. Gendler and J. Hawthorne (eds.), Oxford: Oxford University Press.
9. Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Co.
10. Dretske, F. 1995. "Higher-order thoughts and conscious experience," *Philosophical Psychology*, 8, 239-254.
11. Droege, P. 2006: "Higher-Order Theories of Consciousness," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: < <http://www.iep.utm.edu/c/consc-hi.htm>>
12. Gennaro, R. 1996. *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
13. ——— 2000. 'Fiction, pleasurable tragedy, and the HOT theory of consciousness,' *Philosophical Papers* 29 (2):107-20.
14. Hill, C. 1991. *Sensations: A Defense of Type Materialism*, New York: Oxford University Press.
15. Jackson, F. 1986. "What Mary Didn't Know" *The Journal of Philosophy* LXXXIII, 5 (May 1986): 291-5.
16. Kripke, S. 1972. *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
17. Levine 2001. *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
18. Locke, J. 1689/1975. *An Essay Concerning Human Understanding*, Editor Peter Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

19. Lycan, W. 1996. *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press.
20. ——— 2001. "A simple argument for a higher-order representation theory of consciousness", *Analysis* 61 (269): 3-4.
21. ——— 2004. "The Superiority of HOP to HOT," *Higher-Order Theories of Consciousness*, Rocco Gennaro, (ed.), Amsterdam: John Benjamins: 93-114.
22. Millikan, R. 1984. *Language, Thought, and Other Biological Categories*, MIT Press.
23. Neander, K. 1998. "The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representational Theories of Consciousness," *Language, Mind, and Ontology*, James E. Tomberlin (eds), 411-34. Malden, MA: Blackwell Publishers.
24. Rosenthal, D. 1986. Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49: 329-59.
25. ——— 1997. "A Theory of Consciousness", *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Ned Block, Owen Flanagan, and Güven Güzeldere (eds), 729-54. Cambridge, MA: MIT Press.
26. ——— 2005/original 1992. "Thinking that one thinks," *Consciousness*, M. Davies and G. Humphreys (eds.), Oxford: Basil Blackwell; reprinted in *Consciousness and Mind*, Oxford: Oxford University Press.
27. ——— 2006. "Consciousness and Higher-Order Thought", *Encyclopedia of Cognitive Science*, J. Wiley and Sons Publications.
28. Siewert, C. 1998. *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press.
29. Stubenberg 1998. *Consciousness and qualia*, Amsterdam: John Benjamins.
30. Sturgeon. 2000. *Matters of Mind: Consciousness, Reason and Nature*, Routledge.
31. Van Gulick, R. 2000: "Inward and upward: reflection, introspection, and self-awareness", *Philosophical Topics*, 28, 275-305.

32. ——— 2004a: “Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition), Edward N. Zalta, (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness/>>.
33. ——— 2004b. “Higher-order global states HOGS: an alternative higher-order model of consciousness” in: Gennaro, R. ed. *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

