

بررسی استدلال شفافیت

به نفع باز نمود گرایی

یاسر پوراسماعیل*

چکیده

در این مقاله، استدلال رایجی به نفع باز نمود گرایی بیرون گرایانه درباره آگاهی به نام استدلال شفافیت صورت بندی و بررسی می شود. این استدلال با استناد به شفافیت آگاهی، درصدد نشان دادن این است که ویژگی های کیفی آگاهی در واقع، کیفیت های ساجکتیو خود تجربه آگاهانه نیستند، بلکه کیفیت های امور بیرونی ای هستند که در آگاهی ما به طور شفاف، باز نمایی شده اند. در این مقاله، این استدلال و اشکالاتی را که به آن وارد شده، تبیین و صورت بندی می کنیم. در بخش دوم مقاله، با تحلیلی پدیدار شناختی از شفافیت و به کار گیری یک آزمون فکری، نشان می دهیم که شفافیت می تواند استدلالی برای خود باز نمود گرایی باشد، اما نمی توان از طریق آن، باز نمود گرایی بیرون گرایانه را ثابت کرد.

کلید واژه ها

آگاهی، کیفیت، باز نمود گرایی، بیرون گرایی، درون گرایی، شفافیت، پدیدار شناسی.

۸۷





۱. درآمد

یک مسئله فلسفی را در صورتی یک مسئله متافیزیکی می‌دانیم که درباره وجود یا چگونگی وجود شیء یا ویژگی خاصی باشد، مانند بحث درباره این که آیا اساساً حالات ذهنی وجود دارند یا نه (درباره اصل وجود) یا این که حالات ذهنی به صورت فیزیکی وجود دارند یا به صورت غیرفیزیکی (درباره چگونگی وجود). همین مباحث را درباره جنبه‌های ذهنی مختلف هم می‌توان مطرح کرد؛ برای مثال، برخی معتقدند که اصلاً گرایش‌های گزاره‌ای - یعنی حالت‌های ذهنی التفاتی یا بازنمودهای ذهنی - وجود ندارند (Churchland, 1981) و برخی معتقدند که اصلاً کیفیات ذهنی وجود ندارند (Dennett, 1988) و برخی فکر می‌کنند که اصلاً آگاهی پدیداری وجود ندارد (Rey, 1983). ما در این مقاله اصل وجود آگاهی پدیداری را مفروض می‌گیریم و در این باره بحث نمی‌کنیم.

بحث دیگر در مورد آگاهی می‌تواند این باشد که آیا آگاهی یک ویژگی فیزیکی است یا غیرفیزیکی؛ در این مقاله درباره این مسئله هم بحث نمی‌کنیم؛ برای بحث درباره این موضوع، نک: (پوراسماعیل، ۱۳۸۶). مسئله‌ای که از آن بحث می‌کنیم این است که آیا آگاهی یک ویژگی ذهنی مستقل و در عرض دیگر ویژگی‌هاست، یا می‌توان آن را در چارچوب دیگر ویژگی‌های ذهنی تبیین کرد و به تعبیر دیگر، می‌توان آن را به جنبه‌های ذهنی دیگر - به ویژه، جنبه بازنمودی - تحویل برد؟ به نظر می‌رسد که این مسئله هم یک مسئله متافیزیکی باشد؛ زیرا می‌خواهیم ببینیم که آیا آگاهی به صورت بازنمود وجود دارد یا نه، یعنی بحث درباره چگونگی وجود آگاهی است.

به عبارت دیگر، بحث بر سر این است که به چه اعتباری برخی از حالات ذهنی را حالات ذهنی آگاه می‌نامیم؟ پاسخ این دیدگاه این است که حالات ذهنی به اعتبار بازنمایی کردن حالات آگاه به حساب می‌آیند. برای این که ببینیم آگاهی به بازنمود تحویل‌پذیر است یا نه، باید ابتدا ویژگی‌های مهم آگاهی را شناسایی کنیم، سپس بررسی کنیم که آیا این ویژگی‌ها به وسیله بازنمود تبیین‌پذیرند یا نه. دیدگاهی که آگاهی را به بازنمود تحویل می‌برد «دیدگاه بازنمودی» نام دارد. دیدگاه بازنمودی ممکن است آگاهی را با بازنمودهای مرتبه بالاتر یکی بگیرد یا با بازنمود مرتبه اول. مقصود از بازنمود مرتبه بالاتر حالتی است که حالت ذهنی آگاه را به این اعتبار

آگاه می‌داند که به وسیله یک حالت ذهنی دیگر بازنمایی می‌شود. برای مثال، حالت ذهنی S آگاه است اگر و تنها اگر حالت ذهنی S1 آن را بازنمایی کند. این دیدگاه معمولاً به نام «نظریه مرتبه بالاتر» معروف است؛ اگر حالت ذهنی مرتبه بالاتر از سنخ ادراک باشد، «نظریه ادراک مرتبه بالاتر» و اگر از سنخ فکر باشد «نظریه فکر مرتبه بالاتر» نام دارد. در این مقاله از دیدگاه‌ها نیز بحث نمی‌کنیم؛ برای بحث بیشتر درباره این نظریات، نک: (پوراسماعیل، ۱۳۸۸).

مقصود از بازنمود مرتبه اول این است که حالت ذهنی چیز دیگری را بازنمایی کند. بنابراین، مقصود از بازنمود گرایی مرتبه اول که معمولاً با همان عنوان «بازنمود گرایی» شناخته می‌شود، این است که حالت ذهنی S به این اعتبار یک حالت آگاه است که P را بازنمایی می‌کند. اگر P را اشیاء و ویژگی‌های خارجی بدانیم، دیدگاه ما «بازنمود گرایی راسلی» است و اگر آن را جهات یا جنبه‌های بازنمودی (شبه سنس فرگه) بدانیم، دیدگاه ما «بازنمود گرایی فرگه‌ای» خواهد بود. همچنین اگر معتقد باشیم که دو بدل کامل (دو شخص که از همه جهات مثل هم هستند) حالات پدیداری و کیفی یکسانی دارند، قائل به «درون گرایی پدیداری» شده‌ایم و اگر معتقد باشیم که دو بدل لزوماً حالات یکسانی ندارند، بلکه حالاتشان به واسطه محیط‌های مختلفی که در آنها قرار می‌گیرند، تفاوت می‌کند، قائل به «بیرون گرایی پدیداری» شده‌ایم. اگر بازنمودی را که آگاهی پدیداری با آن یکی است، بازنمود درون گرایانه بدانیم، یعنی معتقد باشیم که این بازنمود صرفاً با آنچه در ذهن شخص است، متعین می‌شود، دیدگاه ما «بازنمود گرایی درون گرایانه» است و اگر این بازنمود را با امور بیرون از ذهن شخص متعین بدانیم، دیدگاه ما «بازنمود گرایی بیرون گرایانه» است.

• **بازنمود گرایی بیرون گرایانه:** ویژگی آگاهی یک ویژگی بازنمودی است که با آنچه در

محیط خارج از ساختار درونی شخص وجود دارد، متعین می‌شود.

• **بازنمود گرایی درون گرایانه:** ویژگی آگاهی یک ویژگی بازنمودی است که فقط

با آنچه در ساختار درونی شخص وجود دارد، متعین می‌شود.

بیشتر بازنمود گرایان معروف قائل به بیرون گرایی هستند مانند مایکل تای (Tye, 1995) و فرد درتسکی (Dretske, 1995). اما برخی نیز به بازنمود گرایی درون گرایانه قائل‌اند؛ مانند دیوید چالمرز (Chalmers 2004). یکی از مهم‌ترین استدلال‌ها به نفع بازنمود گرایی بیرون گرایانه استدلال شفافیت





است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. استدلال‌های دیگری هم به نفع باز نمود گرای بیرون‌گرایانه ارائه شده است؛ همچون استدلال واقع‌نمایی که در این مقاله به آنها نخواهم پرداخت. در ادامه مقاله، این استدلال را معرفی می‌کنم، به اعتراضاتی که به آن وارد شده است، می‌پردازم و در پایان، تقریر دیگری از همین استدلال را به نفع باز نمود گرای درون‌گرایانه ارائه خواهم داد.

۲. استدلال شفافیت

مایکل تای استدلال شفافیت را در ده گام مطرح می‌کند. بر اساس این استدلال، از آنجا که تجربه یا آگاهی پدیداری شفاف است، کیفیاتی که تجربه می‌کنیم کیفیات خود تجربه نیستند، بلکه کیفیات اشیای بیرونی‌اند. در این بخش همه گام‌های استدلال تای را به تفصیل بیان می‌کنیم.

گام اول: اگر بخواهید به کیفیت تجربه دیداری خود از یک منظره تمرکز کنید، تنها چیزی که می‌یابید اشیای بیرونی و سطوح آنها است. به عبارت دیگر، در خود تجربه دیداری هیچ کیفیتی را نمی‌بینید، بلکه تجربه همانند آینه‌ای است که از طریق آن اشیای بیرونی را می‌بینید. برای مثال، اگر گل سرخ‌رنگی را ببینید و بخواهید به تجربه دیداری خود از سرخی تمرکز کنید، تجربه خود را به رنگ سرخ نمی‌بینید، بلکه از طریق تجربه، گل سرخ را در بیرون می‌بینید. این نشان می‌دهد که تجربه پدیداری سرخی کیفیت خود تجربه نیست، بلکه کیفیت شیء بیرونی است. البته، قائلین به نظریه داده‌های حسی معتقدند که میان ما و اشیای خارجی هویات غیرفیزیکی و جداگانه‌ای واسطه‌اند که ما به وسیله آنها اشیای خارجی را می‌بینیم و کیفیات تجربه در واقع در این داده‌های حسی قرار دارند. برای مثال، کیفیت سرخی کیفیت خود تجربه دیداری ما است نه کیفیت اشیای خارجی. تای این دیدگاه را ناپذیرفتنی می‌داند، چرا که شهوداً کیفیاتی که تجربه می‌کنیم، کیفیات اشیای بیرونی‌اند و ما مستقیماً با خود اشیاء و ویژگی‌های بیرونی سروکار داریم. به این ترتیب، گام نخست استدلال شفافیت این است که کیفیاتی که تجربه می‌کنیم، کیفیات خود تجربه نیستند، بلکه کیفیات اشیای بیرونی‌اند که آنها را به طور شفاف از طریق تجربه درمی‌یابیم.

گام دوم: حال که تجربه ما کیفیات را به صورت کیفیات اشیای بیرونی به ما نشان می‌دهد،

اگر فرض کنیم که در واقع، این کیفیات به خود تجربه تعلق دارند و کیفیات اشیای بیرونی نیستند، تجربه خود را متهم به خطای اکثری یا خطای نظام مند کرده ایم؛ چرا که شهوداً تجربه باید کیفیات اشیای بیرونی را به ما نشان دهد. بنابراین، اگر معلوم شود که در واقع این کیفیات مربوط به خود تجربه اند، معلوم خواهد شد که تجربه از ابتدا ما را به اشتباه می انداخته است و کیفیاتی را که به خودش تعلق داشته اند، به اشیای بیرونی نسبت می داده است، درحالی که نسبت دادن خطای اکثری به تجربه خلاف شهود و کاملاً ناپذیرفتنی است.

گام سوم: وقتی جنبه های پدیداری تجربه خود را درون نگری می کنیم، فقط ویژگی های اشیای بیرونی را می یابیم و به وسیله این ویژگی ها به کیفیت تجربه خود پی می بریم. به عبارت دیگر، این طور نیست که ابتدا و بی واسطه کیفیت تجربه را دریابیم، سپس به واسطه آن به کیفیت اشیای بیرونی برسیم، بلکه برعکس، ابتدا ویژگی های اشیای بیرونی را درمی یابیم و از طریق آنها به کیفیت تجربه می رسیم. این دیدگاه را «فرضیه ادراک جابه جاشده» می نامند. طبق این دیدگاه، این طور نیست که با درون نگری، کیفیات و ویژگی های درونی تجربه را ادراک کنیم، بلکه در واقع، ویژگی های بیرونی را ادراک می کنیم و به واسطه آنها کیفیت تجربه برای ما آشکار می شود. پس کیفیات ذهنی به عنوان ویژگی های درونی تجربه که به آنها دسترسی مستقیم داریم، وجود ندارند.

گام چهارم: تا به این جا ممکن است تصور شود که شفافیت فقط با تجربه دیداری واقعی سازگار است و در موارد توهم دیداری منطبق نمی شود. اما تای معتقد است که شفافیت با مواردی که در آنها متعلقات تجربه واقعی نیستند نیز سازگار است؛ یعنی در این موارد هم ویژگی کیفی ویژگی تجربه نیست، بلکه ویژگی اشیای خارجی معدوم است. به عبارت دیگر، در موارد توهم دیداری، به جای این که به وجود کیفیات غیرمادی تجربه - یعنی کیفیات ذهنی - قائل شویم، به باز نمودهای معدوم یا حیث التفاتی معدوم قائل می شویم. در این موارد، کیفیتی برای تجربه در ذهن ما وجود ندارد، بلکه باز نمودی از یک خارجی معدوم در ذهن ما وجود دارد. به این ترتیب، به جای پرداختن به مسئله کیفیات ذهنی، باید به مسئله باز نمود معدوم پرداخت.

گام پنجم: در صحنه ای که روبه روی خود می بینید، اشیاء به صورت های خاصی برای شما





به نظر می‌رسند و ضرورتاً اگر کیفیاتی که مستقیماً از آنها آگاهید، تغییر کنند، ویژگی پدیداری تجربه شما نیز تغییر خواهد کرد. این واقعیت را «هم‌تغییری کیفیت تجربه و کیفیت بیرونی» می‌نامیم.

هم‌تغییری کیفیت تجربه و کیفیت بیرونی: ضرورتاً اگر کیفیت شیء یا ویژگی بیرونی تغییر کند، کیفیت تجربه هم تغییر می‌کند.

برای مثال، سطح آبی رنگ توپی را که مقابل شماست، در نظر بگیرید. وقتی به رنگ توپ توجه می‌کنید، مستقیماً از کیفیت خاصی که آن سطح را می‌پوشاند، آگاهید. اگر آن کیفیت خاص تغییر کند، کیفیت تجربه شما نیز تغییر خواهد کرد. برای مثال، اگر سطح توپ با رنگ دیگری نقاشی شود یا لنزهای رنگی بر چشم خود بگذارید، کیفیت تجربه شما از توپ نیز ضرورتاً تغییر خواهد کرد.

گام ششم: با توجه به داده‌های بالا، ویژگی پدیداری دیداری چیست؟ یک فرضیه این است که ویژگی پدیداری دیداری، کیفیت (یا مجموعه کیفیات) ذاتی و ساجکتیو سطح تجربه شده است و کیفیت خود تجربه برگرفته از این کیفیت سطح خارجی است. اما این فرضیه تنها در صورتی درست است که به داده‌های حسی قائل باشیم، یعنی امور غیرفیزیکی‌ای که میان مُدرک و متعلق ادراک واسطه می‌شوند. بهترین فرضیه دربارهٔ ویژگی پدیداری دیداری بر اساس داده‌های بالا این است که آن را نوع خاصی از محتوای بازنمودی بدانیم که برخی از کیفیات خارجی در آن وارد می‌شوند. این فرضیه تبیین می‌کند که چرا ویژگی پدیداری دیداری، کیفیتی تجربی نیست که مستقیماً به آن دسترسی داشته باشیم و این که چرا با تغییر کیفیات اشیا خارجی تغییر می‌کند. همچنین این فرضیه تبیین می‌کند که چرا ویژگی پدیداری دیداری چیزی است که تجربه آن را دارد و میان مصادیق مختلف تجربه مشترک است و این که چرا اگر هم هیچ چیزی در خارج، کیفیاتی را که به‌طور درون‌نگرانه مستقیماً از آنها اطلاع داریم را نداشته باشد، تجربه‌های دیداری ویژگی پدیداری را دارند.

گام هفتم: در تلقی سنتی، کیفیات دیداری کیفیاتی دانسته می‌شوند که شخص از طریق درون‌نگری مستقیماً از آنها باخبر است؛ یعنی کیفیات دیداری در این تلقی، کیفیات خود تجربه‌اند نه کیفیات اشیا خارجی. این تلقی نادرست است؛ کیفیاتی برای تجربه وجود ندارند.

تلقى درست این است که کیفیاتی وجود دارند که شخص مستقیماً از طریق درون‌نگری به آنها دسترسی دارد، اما این کیفیات اگر کیفیت چیزی باشند، کیفیات اشیاء و سطوح خارجی‌اند نه کیفیات خود تجربه. این کیفیات ویژگی پدیداری تجربه دیداری را متعین می‌کنند و از همین رو، می‌توان آنها را «کیفیات پدیداری» نامید.

گام هشتم: تای در این گام، فرضیه خود را از ویژگی پدیداری دیداری، به سایر جهات حسی (شنیداری، بویایی، چشایی و بساوبایی) تعمیم می‌دهد. برای مثال، ویژگی پدیداری شنیداری، کیفیت خود تجربه شنیداری نیست، بلکه کیفیت شیء بیرونی‌ای است که صدای خاصی را از خود بیرون می‌دهد. خود صدا امری عینی و خارجی است که می‌توان آن را ضبط کرد و به‌طور عمومی به آن دسترسی داشت و تجربه شنیداری ما از همین کیفیت حکایت می‌کند. ویژگی پدیداری بویایی هم کیفیت خود تجربه بویایی نیست، بلکه کیفیت امری بیرونی است. همه آنچه در گام‌های پیشین گفته شد، در این جا هم منطبق می‌شود.

گام نهم: تای در این گام، فرضیه خود را به احساسات بدنی مثل درد، خارش و قلقلک تعمیم می‌دهد. برای مثال، اگر شما به احساس درد خود توجه کنید، به جایی که درد در آن احساس می‌شود توجه خواهید کرد. برای مثال، اگر درد را در انگشت شست دست راست خود احساس می‌کنید، هنگام توجه به درد، به انگشت خود تمرکز خواهید کرد. وقتی به درد خود توجه می‌کنید، به‌طور مستقیم و بی‌واسطه از کیفیت یا مجموعه کیفیات خاصی که در انگشت خود آنها را تجربه می‌کنید، باخبرید و می‌خواهید از تجربه این کیفیت یا مجموعه کیفیات خلاص شوید. این کیفیت یا مجموعه کیفیات، امری خارجی است که برای مثال، در انگشت شما وجود دارد و تجربه دردناک شما آن را بازنمایی می‌کند. این در مورد دردهای خیالی هم صدق می‌کند. مثلاً کسی که پایش قطع شده، اما در پایش احساس درد می‌کند، از کیفیت مستقیم و بی‌واسطه‌ای در پایش باخبر است که به‌واقع وجود ندارد، اما آن را تجربه می‌کند.

گام دهم: تای فرضیه خود را به ویژگی پدیداری عواطف و حس و حال نیز تعمیم می‌دهد. در مورد عواطف، ویژگی پدیداری عواطف که شخص آن را مستقیماً درون‌نگری می‌کند، در نواحی خاصی از بدن احساس می‌شود. برای مثال، اگر شخص احساس حسادت کند، احتمالاً شکمش ضعیف می‌رود، قلبش تندتر می‌تپد و فشارخونش بالا می‌رود. کیفیت تجربه‌ای که





شخص هنگام تجربه حسادت از سر می‌گذراند، بازنمایی ویژگی همین حالات بدنی است. اگر شخص به کیفیت تجربه حسادت توجه کند، چیزی جز همین حالات بدنی نخواهد یافت. این ویژگی پدیداری در واقع کیفیت حالات بدنی است، نه کیفیت خود تجربه (Tye, 2002). نتیجه این گام‌ها این است که (۱) کیفیات ذهنی به معنای کیفیات ذاتی تجربه وجود ندارند، بلکه کیفیات اشیای خارجی وجود دارند؛ و (۲) ویژگی پدیداری تجربه کیفیت خود تجربه نیست، بلکه بازنمایی کیفیت اشیای خارجی است. این دو مدعا فرضیه «بازنمودگرایی بیرون‌گرایانه» را تشکیل می‌دهند.

بازنمودگرایی بیرون‌گرایانه: ویژگی پدیداری کیفیت خود تجربه نیست، بلکه بازنمایانده کیفیت شیء خارجی است.

بر اساس این دیدگاه، ویژگی پدیداری (۱) کیفیتی ذاتی و متعلق به خود تجربه نیست؛ (۲) آنچه در خود تجربه وجود دارد، صرفاً بازنمایی کیفیت شیء خارجی است؛ و (۳) در نتیجه، امور محیطی (به معنایی که شامل بدن نیز می‌شوند) ویژگی کیفی را تعیین می‌بخشند.

۱.۲. صورت‌بندی استدلال

دنیل استولجر (Stoljar, 2004) استدلال شفافیت را در قالب سه گزاره صورت‌بندی کرده است. گزاره (۱) بیان یک داده پدیدارشناختی است، گزاره (۲) مدعایی نظری درباره (۱) است و گزاره (۳) بیان لازمه منطقی (۲) مبنی بر انکار وجود کیفیات ذهنی است؛ یعنی این که کیفیات ذهنی کیفیات تجربه نیستند، بلکه اگر کیفیت چیزی باشند، کیفیت اشیای خارجی‌اند.

(۱) به یک درخت (برای مثال) نگاه کن و توجه خود را به ویژگی‌های ذاتی تجربه بصری خود معطوف کن. پیش‌بینی می‌شود که تنها ویژگی‌هایی که برای توجه کردن خواهید یافت، ویژگی‌های درخت‌اند که در تجربه برای شما ظاهر شده‌اند.

این گزاره را متشکل از یک توصیه (...نگاه کن و ... معطوف کن) و یک پیش‌بینی (پیش‌بینی می‌شود که ... خواهید یافت) است و صرفاً یک داده یا واقعیت خام پدیدارشناختی را بیان می‌کند. اگر بر ویژگی‌های بصری خود به هنگام دیدن یک درخت تمرکز کنید، چیزی جز ویژگی‌های درخت را نخواهید یافت.

(۲) در درون‌نگری، شخص از طریق توجه کردن به اشیاء و ویژگی‌هایی که تجربه‌اش آنها را

بازنمایی می‌کند، از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش آگاه می‌شود.

این گزاره مدعایی نظری است که بر (۱) مبتنی است. مدعای (۲) این است که شخص از ویژگی‌های ذاتی تجربه به‌طور مستقیم مطلع نمی‌شود، بلکه به‌واسطه چیز دیگری- ویژگی‌هایی که در تجربه‌اش بازنمایی می‌شوند- از آنها مطلع می‌شود. این گزاره به‌تنهایی کیفیات ذهنی را رد نمی‌کند، اما ما را به گزاره (۳) می‌رساند.

(۳) در درون‌نگری، شخص مستقیماً از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش مطلع نیست.

بر اساس (۳) واقع‌گرایی درباره کیفیات ذهنی نادرست است؛ زیرا اگر واقع‌گرایی درباره کیفیات ذهنی درست باشد، لازم می‌آید که شخص مستقیماً از کیفیات تجربه‌اش مطلع باشد، درحالی‌که بر اساس (۳) شخص مستقیماً از کیفیات تجربه‌اش مطلع نیست.

همان‌طور که می‌بینیم، اولاً این استدلال ذاتیت و ویژگی پدیداری را رد نمی‌کند، بلکه ذاتیت آن را بازنمایاننده ذاتیت اشیاء و ویژگی‌های خارجی می‌داند (البته ممکن است برخی بازنمودگرایان به دلایل دیگری- غیر از استدلال شفافیت- ذاتیت و ویژگی پدیداری را انکار کنند و آن را امری ربطی بدانند). ثانیاً این استدلال اطلاع مستقیم از کیفیات را انکار می‌کند و منکر مطلق اطلاع از کیفیات نیست. طبق این استدلال، شخص به‌واسطه ویژگی‌هایی که تجربه‌اش آنها را بازنمایی می‌کند، از ویژگی‌های ذاتی تجربه مطلع می‌شود.

۲.۲. اشکالات نِد بلاک به استدلال شفافیت

اشکال اول: بلاک معتقد است که این استدلال مبتلا به خطا در روش فلسفی است. به نظر او «نگاه کردن به یک دیوار آبی کار آسانی است، اما آسان (یا ممکن) نیست که صرفاً بر اساس درون‌نگری، به این پرسش کاملاً نظری پاسخ دهیم که آیا با نگاه کردن به یک دیوار آبی، از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌ام مطلع هستم یا نه» (Block, 1990). اشکال بلاک این است که در این جا با یک مسئله نظری روبه‌رویم؛ یعنی این مسئله که آیا هنگام از سر گذراندن یک تجربه بصری، از ویژگی‌های ذاتی تجربه خود مطلع‌ایم یا نه. استدلال شفافیت صرفاً بر اساس یک داده پدیدارشناختی- یعنی توجه کردن به ویژگی‌های ذاتی در موارد تجربه بصری- به این پرسش، پاسخ منفی می‌دهد. نِد بلاک معتقد است که یک داده پدیدارشناختی به‌تنهایی نمی‌تواند به مسئله یادشده پاسخ دهد.





استولجر (Stoljar, 2004) به دو خلل در این اشکال اشاره می‌کند. اولاً، مسئله‌ای که باید به آن پاسخ دهیم این نیست که آیا از ویژگی‌های ذاتی تجربه مطلع‌ایم یا نه، بلکه مسئله این است که آیا از ویژگی‌های ذاتی تجربه به‌طور مستقیم مطلع‌ایم یا نه. طرفداران استدلال شفافیت اطلاع ما را از ویژگی‌های ذاتی تجربه انکار نمی‌کنند، بلکه اطلاع مستقیم ما را از این ویژگی‌ها رد می‌کنند. ثانیاً، طرفداران استدلال شفافیت «صرفاً بر اساس درون‌نگری» به پرسش یادشده پاسخ نمی‌دهند، بلکه بر اساس درون‌نگری و یک مقدمه دیگر به این پرسش پاسخ می‌دهند.

اشکال دوم: «هارمن بر شفافیت ادراک حسی تکیه می‌کند و شفافیت را می‌توان به‌صورت این مدعا تعریف کرد که نتیجه تمرکز بر تجربه صرفاً توجه و اطلاع از متعلق تجربه است. این نکته از این جهت که نکته‌ای درباره توجه در یک موقعیت آشنا-مانند نگاه کردن به یک گوجه قرمز- است، یقیناً درست است. شخص هر چه بیشتر به خود این تجربه تمرکز می‌کند، بیشتر متوجه قرمزی خود گوجه خواهد بود. اما توجه و اطلاع از یک‌دیگر متمایزاند و ادعای شفافیت در مورد اطلاع، صریحاً نادرست و غلط‌انداز است. شخص ممکن است از چیزی مطلع باشد که به آن توجه ندارد. برای مثال، ممکن است کسی سرگرم گفت‌وگوی شدیدی باشد و در آن هنگام، صدای چکشی از بیرون موجب بلندتر شدن صدای او بشود، بدون این که به سروصدای بیرون توجهی داشته باشد، مگر این که کسی در مورد آن چیزی بگوید که در این صورت شخص درمی‌یابد که در تمام این مدت، از آن مطلع بوده است» (Block, Mental Paint, 2000).

پاسخ استولجر (Stoljar, 2004) به این اشکال این است که بلاک تصور کرده است که طرفدار استدلال شفافیت مدعی است که شخص از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش مطلع نیست. تمایز میان توجه و اطلاع این مدعا را رد می‌کند؛ زیرا از توجه نکردن شخص به ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش لازم نمی‌آید که شخص از این ویژگی‌ها مطلع نباشد؛ چه بسا شخص به چیزهایی توجه نمی‌کند که از آنها مطلع است. اما نکته این جاست که طرفدار استدلال شفافیت چنین ادعایی را مطرح نمی‌کند، بلکه معتقد است که شخص از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش «به‌طور مستقیم» مطلع نیست، نه این که اصلاً مطلع نباشد. تمایز میان توجه و اطلاع این مدعا را تضعیف نمی‌کند؛ زیرا اگر شخص اطلاع مستقیم و بی‌واسطه‌ای از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش داشت، لازم می‌آمد که از طریق توجه کردن به تجربه‌اش از آن ویژگی مطلع شود، درحالی که صرفاً از ویژگی‌های اشیای بیرونی مطلع می‌شود.

اشکال سوم: بلاک معتقد است که انتقال از گزاره (۱) که نکته‌ای پدیدارشناختی است، به (۲) که مدعایی نظری است - یعنی این که اطلاع از ویژگی‌های ذاتی تجربه بی‌واسطه حاصل نمی‌شود، بلکه به‌واسطه اطلاع از ویژگی‌های اشیای خارجی به دست می‌آید - نادرست است. «در روشنایی روز چشمان خود را ببندید و شاید تصور کنید که توجه کردن به جنبه‌های تجربه‌تان آسان است. اگر همه تجربه‌هایی که پدیدارشناسی دیداری دارند، از سنخ تجربه‌ای بودند که شخص هنگام بستن چشمانش در روشنایی روز از سر می‌گذرانند، تردید دارم که این فرضیه که توجه کردن به خود تجربه یا اطلاع از آن ممکن نیست، مقبول می‌افتاد» (Block, 2000).

استولجر این اشکال را صرفاً به صورت مورد خاصی از تجربه‌ای می‌فهمد که فاقد حیث التفاتی یا محتواست، همانند ارگاسم که بلاک در جای دیگری مثال می‌زند. بر اساس برداشت استولجر از این اشکال، تجربه در این موارد شفاف نیست؛ زیرا این قبیل تجربه‌ها متعلق ندارند که هنگام توجه کردن به آنها به متعلقشان تمرکز کنیم. در این صورت، انتقال از (۱) به (۲) درست نیست؛ زیرا (۱) در مورد همه تجربه‌ها صادق نیست.

سپس استولجر دو ایراد به این اشکال وارد می‌کند. اولاً، اگر هم حق با بلاک باشد که در موارد خاصی مثل تجربه بستن چشم‌ها در روشنایی روز، ارگاسم و مانند آن، تجربه ما محتوا یا متعلق ندارد، استدلال شفافیت در مواردی که تجربه از حیث التفاتی برخوردار است، همچنان درست خواهد بود. اما مطمئناً طرفداران واقع‌گرایی در مورد کیفیات ذهنی مایل نیستند که کیفیات ذهنی را در مورد تجربه رنگ‌ها - برای مثال - انکار کنند و فقط در مواردی مثل بستن چشم در روشنایی روز و ارگاسم به وجود کیفیات ذهنی قائل شوند. بنابراین، انکار کیفیات ذهنی در مورد اموری مثل رنگ‌ها انکار آنها را در مواردی مثل ارگاسم هم پذیرفتنی می‌کند. ثانیاً، در این که تجربه‌هایی که بلاک از آنها یاد می‌کند، فاقد حیث التفاتی‌اند، اختلاف وجود دارد. برای مثال، مایکل تای (Tye, 2000) معتقد است که این قبیل تجربه‌ها نیز از حیث التفاتی برخوردارند. برای مثال، تجربه ارگاسم حالت بدنی خاصی را در نواحی جنسی بدن بازنمایی می‌کند.

۳.۲. اشکال استولجر به استدلال شفافیت

استولجر انتقال از (۲) به (۳) را مغالطه‌آمیز می‌داند.





(۲) در درون‌نگری، شخص از طریق توجه کردن به اشیاء و ویژگی‌هایی که تجربه‌اش آنها را بازنمایی می‌کند، از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش مطلع می‌شود.

(۳) در درون‌نگری، شخص مستقیماً از ویژگی‌های ذاتی تجربه‌اش مطلع نیست.

به نظر او، ممکن است من از طریق توجه کردن به اشیاء و ویژگی‌های بازنمایی شده از ویژگی‌های ذاتی تجربه مطلع شوم و در عین حال، از آن ویژگی‌ها اطلاع مستقیم نداشته باشم. این اشکال را به دو صورت می‌توان تقریر کرد: الف) از طریق بررسی دقیق اطلاع مستقیم؛ و ب) از طریق بررسی دقیق توجه کردن.

الف) وقتی مفهوم «اطلاع مستقیم» را به دقت بررسی می‌کنیم، دو مسئله مطرح می‌شود: (۱) معنای مستقیم‌بودن اطلاع شخص از ویژگی‌های ذاتی تجربه چیست و (۲) معنای اطلاع داشتن از ویژگی‌های ذاتی تجربه به‌طور مستقیم چیست. در مورد مسئله (۱) تبیین کلاسیک پذیرفتنی است. بر اساس این تبیین، ابتدا معنای اطلاع غیرمستقیم از چیزی را به صورت زیر بیان می‌کنیم: S تنها در صورتی به‌طور غیرمستقیم از x مطلع است که به‌واسطه اطلاع از y از x مطلع باشد درجایی که y و x از یک‌دیگر متمایزند. سپس معنای اطلاع مستقیم از چیزی را به صورت زیر بیان می‌کنیم: S تنها در صورتی به‌طور مستقیم از x مطلع است که (الف) S از x مطلع باشد و (ب) S (صرفاً) به‌طور غیرمستقیم از x مطلع نباشد. پس معنای اطلاع مستقیم از تجربه این است که شخص از تجربه مطلع باشد، اما این اطلاع به‌واسطه اطلاع از چیز دیگری حاصل نشده باشد.

اما مسئله اطلاع: تفکیک مهمی که در تسکی در این خصوص انجام داده است، تفکیک میان اطلاع-وا، اطلاع-ش و اطلاع-وی است (Dretske, 1999). برای مثال، وقتی شخص به شیء در حال حرکت نگاه می‌کند، اطلاع او از خود آن شیء «اطلاع-ش» (اطلاع از شیء) است؛ اطلاع او از حرکت آن شیء که یکی از ویژگی‌های شیء است، «اطلاع-وی» (اطلاع از ویژگی) است و اطلاع او از این که (این گزاره که) شیء در حال حرکت کردن است، «اطلاع-وا» (اطلاع از واقعیت) است. در مورد تجربه و ویژگی‌های ذاتی آن هم ممکن است شخص از خود تجربه مطلع باشد؛ این اطلاع-ش است. ممکن است از ویژگی‌های ذاتی آن مطلع باشد؛ این اطلاع-وی است و ممکن است از این که تجربه این ویژگی‌های ذاتی را دارد، مطلع باشد؛ این اطلاع-وا است. این سه مفهوم منطقیاً از یک‌دیگر مستقل‌اند؛ برای مثال، ممکن است کسی از

چیزی اطلاع-ش داشته باشد، بدون این که اطلاع-وا یا اطلاع-وی از آن داشته باشد. بنابراین با توجه به معانی «مستقیم بودن» و «اطلاع»، معلوم می شود که اطلاع مستقیم از تجربه را به نُه صورت می توان تصور کرد:

(الف) S از تجربه e اطلاع-ش دارد، اما نه به واسطه اطلاع-ش از هیچ چیز دیگر.

(ب) S از تجربه e اطلاع-ش دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وی از هیچ چیز دیگر.

(ج) S از تجربه e اطلاع-ش دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وا از هیچ چیز دیگر.

(د) S از ویژگی C تجربه e اطلاع-وی دارد، اما نه به واسطه اطلاع-ش از هیچ چیز دیگر.

(ه) S از ویژگی C تجربه e اطلاع-وی دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وا از هیچ چیز دیگر.

(و) S از ویژگی C تجربه e اطلاع-وی دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وی از هیچ چیز دیگر.

(ز) S از این که تجربه e ویژگی C را دارد، اطلاع-وا دارد، اما نه به واسطه اطلاع-ش از هیچ چیز دیگر.

چیز دیگر.

(ح) S از این که تجربه e ویژگی C را دارد، اطلاع-وا دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وی از

هیچ چیز دیگر.

(ط) S از این که تجربه e ویژگی C را دارد، اطلاع-وا دارد، اما نه به واسطه اطلاع-وا از هیچ

چیز دیگر.

از میان این گزینه‌ها، کدام یک با مسئله ما مناسب است؟ استولجر (ط) را مناسب مقام می داند؛ زیرا اطلاع-ش یا اطلاع-وی مستلزم ادراک حسی شیء یا ویژگی‌های آن هستند. برای مثال، اگر چیزی را ببینیم، از آن اطلاع-ش داریم و اگر ویژگی‌های آن را ببینیم، از آن اطلاع-وی داریم. اگر در مورد تجربه یا ویژگی‌های آن اطلاع-ش یا اطلاع-وی داشته باشیم، لازم می آید که خود تجربه و ویژگی‌هایش قابل ادراک حسی باشند که خود مستلزم این است که مدلی ادراکی را از درون‌نگری بپذیریم، درحالی که این مدل شدیداً ناپذیرفتنی و خلاف شهود است. پس اگر بخواهیم مدل ادراکی از درون‌نگری را کنار بگذاریم، باید امکان اطلاع-ش یا اطلاع-وی از تجربه و ویژگی‌های آن را منتفی بدانیم و در نتیجه، فقط باید اطلاع-وا را از تجربه ممکن بدانیم؛ یعنی تنها گزینه مناسب (ط) است.

با توجه به این نکات، روشن می شود که چرا از نظر استولجر، انتقال از (۲) به (۳) پذیرفتنی





نیست. اگر اطلاع مستقیم را به صورت (ط۴) تصور کنیم، (۳) به این معنا خواهد بود که شخص از این واقعیت که تجربه‌اش ویژگی‌های ذاتی خاصی را دارد، مطلع است، بدون واسطه اطلاع از هیچ واقعیت دیگری. اما (۲) صرفاً می‌گوید که شخص به واسطه اطلاع از اشیاء و ویژگی‌هایی که در تجربه‌اش بازنمایی می‌شوند، از این واقعیت که تجربه‌اش ویژگی‌های ذاتی دارد، اطلاع پیدا می‌کند؛ یعنی اطلاع-وا به واسطه اطلاع-ش یا اطلاع-وی است که از سنخ (ز۴) یا (ح۴) خواهد بود نه (ط۴). برای مثال، اگر کسی با دیدن کابینت (که شیء است یعنی اطلاع-ش)، از این واقعیت مطلع شود که کابینت در اتاق من است، اطلاع او را مستقیم می‌دانیم نه غیرمستقیم. در این جا از یک واقعیت به واسطه اطلاع از یک واقعیت دیگر مطلع نیستیم، بلکه از یک واقعیت به واسطه اطلاع از یک شیء مطلع ایم و این نشان می‌دهد که (ز۴) و (ح۴) از موارد اطلاع مستقیم‌اند نه غیرمستقیم.

(ب) روش دوم برای تقریر اشکال این است که مفهوم «توجه کردن» را به دقت بررسی کنیم. «توجه» دو معنا یا کاربرد دارد: (۱) «فکر کردن درباره چیزی»؛ استولجر این نوع از توجه را «توجه شناختی» می‌نامد. (۲) «تمرکز کردن درباره متعلقات گوناگون بینایی و دیگر حواس»؛ استولجر این نوع از توجه را «توجه ادراکی» می‌نامد. در مقدمه (۱) از استدلال شفافیت، واژه «توجه» دو بار به کار می‌رود:

(۱) به یک درخت (برای مثال) نگاه کن و توجه خود را به ویژگی‌های ذاتی تجربه بصری خود معطوف کن. پیش‌بینی می‌شود که تنها ویژگی‌هایی که برای توجه کردن خواهید یافت، ویژگی‌های درخت‌اند که در تجربه برای شما ظاهر شده‌اند. به نظر می‌رسد که واژه «توجه» در این مقدمه به‌طور مبهم به کار رفته است. به‌ظاهر مقصود از نخستین مورد کاربرد «توجه» در این مقدمه توجه شناختی است و در مورد دومین کاربرد، توجه ادراکی مورد نظر است. یعنی (۱) را می‌توانیم به صورت زیر بازنویسی کنیم:

(الف) به یک درخت (برای مثال) نگاه کن و توجه شناختی خود را به ویژگی‌های ذاتی تجربه بصری خود معطوف کن. پیش‌بینی می‌شود که تنها ویژگی‌هایی که برای توجه ادراکی خواهید یافت، ویژگی‌های درخت‌اند که در تجربه برای شما ظاهر شده‌اند.

طبق این تفسیر، ابتدا از ما درخواست می‌شود که درباره ویژگی‌های ذاتی تجربه فکر کنیم، سپس پیش‌بینی می‌شود که وقتی این کار را انجام می‌دهیم، خود را در حال ادراک (توجه

ادراکی به) ویژگی های درخت می یابیم.

این مقبول ترین تفسیری است که می توان از (۱) ارائه داد. اما وقتی این تفسیر از (۱) را در بقیه مراحل استدلال شفافیت جاری می کنیم، روشن خواهد شد که انتقال از (۲) به (۳) نادرست است؛ زیرا اگر (۱) را به صورت (الف) تفسیر کنیم، باید (۲) را هم به صورت (الف) بازنویسی کنیم:

(الف) در درون نگری، شخص از طریق توجه ادراکی به اشیاء و ویژگی هایی که تجربه اش آنها را بازنمایی می کند، به ویژگی های ذاتی تجربه اش توجه شناختی می کند (یعنی به آنها فکر می کند).

اما (الف) نمی تواند ما را به (۳) منتقل کند:

(۳) در درون نگری، شخص مستقیماً از ویژگی های ذاتی تجربه اش مطلع نیست.

زیرا (الف) صرفاً می گوید که در درون نگری، شخص از طریق توجه ادراکی به چیزی، درباره ویژگی پدیداری فکر می کند و این ربطی به اطلاع مستقیم شخص از ویژگی های ذاتی تجربه ندارد (Stoljar, 2004).

۳. پدیدارشناسی شفافیت

به نظر من، شفافیت تجربه از ویژگی های پدیدارشناختی خود تجربه است و مستلزم این نیست که هیچ کیفیت تجربه شده ای وجود نداشته باشد و فقط اشیاء و ویژگی های بازنمایی شده وجود داشته باشند. برای روشن شدن این مدعا، از دو سناریو استفاده می کنم که در یکی از آنها، ویژگی های پدیدارشناختی مقوم شفافیت مفقود و در دیگری موجودند. در مورد نخستین سناریو نشان خواهیم داد که شفافیت شهوداً نامقبول می نماید و در مورد دومی شفافیت پذیرفتنی است، اما بدون این که هیچ محتوای بازنمایی شده ای در محیط وجود داشته باشد. بدین ترتیب، روشن می شود که خود شفافیت از ویژگی های پدیدارشناختی تجربه است و به هیچ وجه مستلزم این نیست که تجربه با ویژگی های بازنمایی شده تعیین می یابند.

سناریوی نخست: دامبی

شخصی را تصور کنید که کل پدیدارشناسی او - یعنی همه آنچه برای او به نظر می آید -

۱۰۱





کاملاً با رنگ سفید ساده‌ای اشغال شده است، شاید مثل کوره‌های رمان کوری نوشته ژوزه ساراماگو که گویی در دریایی کاملاً سفید غرق شده‌اند و چیزی جز سفیدی ساده نمی‌بینند. چنین تجربه‌ای شبیه تجربه‌ای است که وقتی در تاریکی مطلق قرار می‌گیریم، از سر می‌گذاریم؛ کل پدیدارشناسی دیداری ما چیزی جز سیاهی ساده نخواهد بود. موجودی را فرض کنید که تجربه‌اش همیشه و در همه حال این گونه است؛ به رنگ سفید ساده. چنین موجودی را «دامبی» می‌نامیم. دامبی هیچ فاصله‌ای را میان خود و این رنگ سفید تجربه نمی‌کند، بلکه گویی غرق در دریایی از سفیدی است. تجربه او هیچ سایه‌ای از سفیدی ندارد، بلکه سفیدی مطلق و ساده است؛ دامبی هیچ برجستگی یا فرورفتگی‌ای را در پدیدارشناسی خود تجربه نمی‌کند. در نتیجه، هیچ بُعد، حرکت یا جنبه زمانی‌ای در تجربه او وجود ندارد. تجربه او کاملاً ساده، بسیط، یکپارچه و همگن است. حال از دامبی می‌خواهیم که به آنچه می‌بیند - یعنی همین سفیدی مطلق - توجه کند. آیا در مورد او می‌توان پیش‌بینی کرد که فقط ویژگی‌های اشیای خارجی را که در تجربه‌اش بازنمایی شده‌اند، می‌یابد نه ویژگی‌های تجربه خودش را؟ در این جا نمی‌توان این پیش‌بینی را بی‌درنگ پذیرفت و نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که ویژگی پدیداری سفیدی ساده‌ای که دامبی تجربه می‌کند، برای او شفاف به نظر می‌رسد. البته، من اصرار ندارم که در این جا ویژگی پدیداری سفیدی ساده را شهوداً و ویژگی تجربه دامبی (نه ویژگی شیء خارجی) بدانیم، بلکه همین اندازه که در شفاف بودن تجربه تردید داشته باشیم، کافی است.

سناریوی دوم: فامبی

جهان ممکن را تصور کنید که در آن، هیچ شیئی وجود ندارد، بلکه فقط یک فاعل یا ساجکت در آن وجود دارد. این فاعل فاقد محیط است و در پیرامونش هیچ چیزی وجود ندارد. اما این موجود همه تجربه‌های دیداری ما را با همه غنا و جزئیاتش دارد؛ یعنی پدیدارشناسی دیداری او دقیقاً همانند پدیدارشناسی دیداری ما است. این موجود را «فامبی» می‌نامیم (برخلاف زامبی که ساختار فیزیکی و کارکردی‌اش مشابه ما است اما فاقد تجربه پدیداری است، فامبی تجربه پدیداری دارد اما فاقد ساختار فیزیکی و کارکردی ما و در نتیجه، فاقد محیط است). فامبی حتی بدن هم ندارد؛ زیرا بدن هم نوعی محیط یا شیء بیرونی قلمداد می‌شود؛ فامبی ذهنی بی‌بدن است. با وجود این که هیچ شیئی پیرامون فامبی وجود ندارد، پدیدارشناسی دیداری او به

اندازه‌های آکنده از جزئیات است که می‌تواند به جزئیات تجربه‌اش تمرکز کند؛ در پدیدارشناسی او درختان، برگ‌ها، پرنده‌ها و آسمان آبی با همه ظرافت‌ها وجود دارند. تجربه او از فاصله‌ها، ابعاد و حرکات درست همانند تجربه ما است که از محیط برخورداریم. تجربه فامبی به‌طور مستقیم با هیچ محیطی مرتبط نیست؛ یعنی تجربه او از درخت-برای مثال- ناشی از انطباق درخت بیرونی نیست. همچنین تجربه او در گذشته (در تاریخچه فردی او) نیز با محیط مرتبط نبوده است؛ یعنی این‌طور نیست که پیش از این با درخت مواجهه‌ای داشته و در نتیجه آن مواجهه، اینک پدیدار درخت را تجربه می‌کند. افزون بر این، نیاکان او هم پیش از این با درخت مواجهه‌ای نداشتند تا تجربه او را دارای ریشه اجدادی بدانیم. به این ترتیب، (۱) فامبی مستقیماً با هیچ شیء خارجی‌ای تماس ندارد، (۲) در گذشته، با هیچ شیئی در محیط تماس نداشته است و (۳) هیچ تاریخچه تکاملی‌ای از تماس با محیط نداشته است. بنابراین، فامبی را می‌توان به‌صورت زیر تعریف کرد:

فامبی: بدل پدیدارشناختی ما بدون این که مستقیماً یا در گذشته یا در تاریخچه تکاملی‌اش با محیط تماس داشته باشد.

به این ترتیب، تفاوت فامبی با موارد توهم حسی روشن می‌شود. در موارد توهم حسی، فقط تماس مستقیم و کنونی یا سابقه تماس در گذشته مفقود است و تاریخچه تکاملی همچنان وجود دارد. اما در مورد زامبی، هر سه نوع تماس مفقود است.

حال فرض کنید که فامبی می‌خواهد درباره حالات پدیداری‌اش بیندیشد. وقتی به تجربه پدیداری‌اش توجه می‌کند، آن را شفاف می‌یابد؛ یعنی چیزی جز اشیاء و ویژگی‌های بازنمایی شده نمی‌یابد، در حالی که به‌واقع، هیچ شیء یا ویژگی بازنمایی شده‌ای در محیط او وجود ندارد. تآی توهم حسی را بازنمایی امر معدوم می‌داند (یعنی مسئله را از مسئله کیفیات ذهنی به مسئله بازنمایی معدوم تبدیل می‌کند که دشواری‌اش کمتر از مسئله کیفیات است) اما پدیدارشناسی فامبی را نمی‌توان بازنمایی معدوم دانست؛ چون حتی در تاریخچه تکاملی فامبی هم چیزی برای بازنمایی وجود نداشته است.

از مقایسه دو سناریوی بالا روشن می‌شود که برخی ویژگی‌های پدیدارشناختی که در «دامبی» مفقود و در «فامبی» موجودند، موجب می‌شوند که تجربه شفاف یا غیرشفاف به نظر

۱۰۳



بررسی استدلال شفافیت به‌نفع باز نمودگرای

برسد. پس برای این که تجربه شفاف به نظر برسد، ویژگی‌های پدیدارشناختی و غیربازنمودی کافی است و نیازی به ویژگی‌های بازنمایی شده نیست؛ زیرا تجربه فامبی شفاف است بی آن که با ویژگی‌های بازنمایی شده همراه باشد.

۱.۳. ویژگی متعدی تجربه

یکی از ویژگی‌های تجربه پدیداری ما ویژگی تعدی است؛ یعنی این که برخی از حالات پدیداری ما به گونه‌ای به نظر می‌رسند که گویی به اشیاء و ویژگی‌هایی در بیرون اشاره دارند. یعنی با قطع نظر از این که جهان خارج اصلاً وجود دارد یا به صورتی که ادراک می‌کنیم، وجود دارد یا نه، برخی از اشیاء و ویژگی‌ها به صورت عینی برای ما پدیدار می‌شوند؛ یعنی آنها را به گونه‌ای تجربه می‌کنیم که گویی در بیرون از ما قرار دارند و برخی دیگر از اشیاء و ویژگی‌ها برای ما به صورت غیرعینی پدیدار می‌شوند؛ به این معنا که آنها را به گونه‌ای تجربه می‌کنیم که گویی تنها وابسته به ذهن ما هستند. این تجربه پدیدارشناختی مستلزم وجود اشیاء و ویژگی‌های بیرون از ما نیست، بلکه صرفاً به کیفیت تجربه ما وابسته است؛ یعنی برخی از اشیاء و ویژگی‌ها به طور نظام‌مند در پدیدارشناسی ما به صورت عینی و برخی دیگر به صورت غیرعینی بازنمایی می‌شوند. برای مثال، تجربه ما از یک درخت ویژگی متعدی دارد؛ وقتی در پدیدارشناسی خود، درخت را تجربه می‌کنیم، درخت برای ما به صورت امری بیرونی و عینی به نظر می‌رسد. در مواردی از این دست، پدیدارشناسی ما ویژگی متعدی دارد. اما در مورد حالات و تجربه‌هایی مانند «حس و حال» این گونه نیست. من اینک رویه‌روی کامپیوترم نشسته‌ام، به طور ضمنی چیزهای دیگری را که در اطرافم قرار دارند می‌بینم؛ مانند کاغذها و کتاب‌های روی میز، قندان و استکان، صندلی و غیره، صداها، اطرافم را می‌شنوم، با سرانگشتانم کلیدهای صفحه‌کلید را احساس می‌کنم و تجربه‌های فراوان دیگری دارم. اما در کنار همه این تجربه‌ها، در درون خودم از یک حس و حال کلی برخوردارم که به نظر نمی‌رسد به چیزی بیرونی اشاره کند. پدیدارشناسی من - یعنی چگونگی به نظر رسیدن اشیاء برای من - موجب می‌شود که این حس و حال کلی برای من غیرعینی و وابسته به خودم به نظر برسد، درحالی که کتاب، کاغذ، صداها و صفحه‌کلید برای من عینی به نظر می‌رسند.

اما پدیدارشناسی ما چه ویژگی‌ها و ساختار درونی‌ای دارد که سبب می‌شود برخی از اشیاء و



ویژگی‌ها برای ما عینی و معطوف به خارج به نظر برسند؟ در ادامه، تبیینی پدیدارشناختی از ویژگی معطوف به خارج برخی از تجربه‌ها ارائه می‌کنم و پس از آن به این موضوع بازمی‌گردم که چگونه ویژگی متعددی تجربه ما شفافیت تجربه را تبیین می‌کند.

در مورد این که چرا برخی از تجربه‌های پدیدارشناختی ما عینی - یعنی مستقل از ما - به نظر می‌رسند و برخی دیگر ساجکتیو - یعنی وابسته به ما - به نظر می‌رسند، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (توجه داشته باشید که این دیدگاه‌ها در صدد ارائه تبیین‌هایی پدیدارشناختی از «عینی به نظر رسیدن» برخی از تجربه‌های ما هستند).

۱. دیدگاه توقع: سوزانا زیگل (Siegel, 2006) مستقل یا عینی به نظر رسیدن شیء از منظر مدرک را بر اساس این شرطیه (ش الف) بیان می‌کند: «وقتی S منظر خود را دربارهٔ O عوض می‌کند، O حرکت نمی‌کند؛ برای مثال، وقتی به قندان روی میز نگاه می‌کنم، اگر سرم را حرکت دهم یا جای خود را عوض کنم، قندان همراه با حرکت سر یا بدن من حرکت نخواهد کرد، درحالی که در موردی اشیاى وابسته به منظر این گونه نیست؛ برای مثال، وقتی پس‌تصویری را تجربه می‌کنم، پس‌تصویر با حرکت سر یا بدن من حرکت خواهد کرد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های شیئی که مستقل از منظر به نظر می‌رسد، این است که با تغییر منظر من، تغییری در آن رخ نمی‌دهد. با وجود این، شیء ادراک‌شده علاوه بر این که از S مستقل به نظر می‌رسد، با آن پیوند منطقی دارد؛ زیگل این پیوند منطقی را بر اساس این شرطیه (ش ب) بیان می‌کند: «وقتی S به‌طور اساسی منظر خود را دربارهٔ O تغییر می‌دهد، پدیدارشناسی بصری‌اش تغییر می‌کند؛ برای مثال، فرض کنید که بوتۀ گل سرخی روبه‌روی من است. اگر جای خود را تغییر دهم و از منظرهای مختلف به آن نگاه کنم، قطعاً پدیدارشناسی بصری‌ام تغییر می‌کند؛ به عبارت دیگر، توقع ندارم که با تغییر منظر، هنوز همان تجربه بصری‌ای را داشته باشم که در منظر قبلی داشتم، بلکه توقع من این است که وقتی جا و منظر خود را عوض می‌کنم، تجربه بصری متفاوتی داشته باشم. در این جاست که پای مفهوم «توقع» به میان می‌آید؛ مدعای اصلی زیگل این است که توقعاتی در سطح تجربه بصری وجود دارند و دو شرطیه بالا (ش الف، ش ب) با برخی از توقعاتی که شخص هنگام تجربه دارد، متناظرند. به نظر او، وقتی این توقعات برآورده می‌شوند، شیء برای ما عینی و مستقل از منظر به نظر می‌رسد و اگر برآورده نشوند، شیء برای ما وابسته به





منظر به نظر خواهد رسید؛ برای مثال، در مورد پس‌تصور، این توقعات برآورده نمی‌شوند و در نتیجه، وابسته به منظر به نظر می‌رسد.

۲. دیدگاه وحدت شاکله‌ای دینامیک: فرید مسرور (Masrouf, 2010) معتقد است که تجربه حسی ما تا اندازه‌ای به واسطه این که وحدت شاکله‌ای دینامیک را تحقق می‌بخشد از پدیدارشناسی عینیت برخوردار است. این مدعا از دو مجموعه فرضیه تشکیل شده است؛ مجموعه‌ای از فرضیه‌های پدیدارشناختی و مجموعه دیگری از فرضیه‌های روان‌شناختی. فرضیه‌های پدیدارشناختی در دیدگاه مسرور عبارت‌اند از:

(۱) تجربه این که دو (یا چند) ویژگی طبق یک قاعده هم‌تغییرند، کیفیت خاصی دارد.
 (۲) مجموعه قواعدی به نام شاکله وجود دارد که تجربه این که دو (یا چند) ویژگی طبق آنها هم‌تغییرند، عینیت پدیداری را شکل می‌دهد.
 پدیدارشناسی همراه با تجربه این که دو (یا چند) ویژگی طبق شاکله‌ها هم‌تغییرند را «وحدت شاکله‌ای دینامیک» می‌نامیم. به طور خلاصه، مؤلفه پدیدارشناختی این فرضیه این است که وحدت شاکله‌ای دینامیک تا حدودی مقوم عینیت پدیداری است.
 فرضیه‌های روان‌شناختی این دیدگاه عبارت‌اند از:

(۳) همسته عصبی وحدت شاکله‌ای دینامیک عبارت است از فعالیت بازنمودهای R_1 ، R_2 و R_3 (بازنمود شاکله‌ای) همراه یک‌دیگر به گونه‌ای که فعالیت R_3 وابسته به این باشد که آیا رابطه شاکله‌ای میان ارزش‌های R_2 و R_3 برقرار است یا نه.
 (۴) فعالیت بازنمود شاکله‌ای مبنای برخی از توقعات متناظر با محتوای شاکله‌ها است.

برای مثال، فرض کنید ما به سوی درختی که بسیار از ما دور است، حرکت می‌کنیم. هرچه به درخت نزدیک‌تر می‌شویم، اندازه درخت بزرگ‌تر به نظر ما می‌رسد. در این جا اندازه عینی درخت تفاوتی نمی‌کند؛ یعنی ما اندازه درخت را به عنوان امری وابسته به خود تجربه نمی‌کنیم، بلکه آن را به عنوان امری عینی تجربه می‌کنیم. این اندازه عینی، شاکله‌ای دارد که روان‌شناسان تبیین‌های محاسباتی‌ای از آن ارائه داده‌اند؛ مانند فرمولی که اندازه عینی شیء را با فاصله‌ای که با منظر ما دارد و زاویه چشم ما، مساوی می‌داند. این فرمول را شاکله اندازه عینی می‌نامیم. بر اساس این شاکله، اندازه عینی شیء تنها در صورتی ثابت می‌ماند که فاصله نسبی بیننده با شیء و

زاویه بینایی او به طور قرینه‌ای تغییر کنند؛ برای مثال، اگر با نزدیک شدن به شیء، فاصله ما با شیء کم شود، زاویه بینایی ما نیز کاهش خواهد یافت.

طبق دیدگاه مسرور، همین «وحدت شاکله‌ای دینامیک» مبنایی پدیدارشناختی برای عینی به نظر رسیدن اشیاء و ویژگی هاست.

هر کدام از این نظریه‌ها که درست باشد، مهم این است که تجربه ما برخی از اشیاء و ویژگی‌ها را به صورت عینی به ما می‌نمایاند و برخی را به صورت غیرعینی؛ خواه آن امور به واقع (یعنی با قطع نظر از آنچه به نظر ما می‌رسد) عینی باشند یا نباشند. در بخش بعدی، استدلال می‌کنم که همین جنبه از تجربه که اشیاء را به صورت عینی به ما می‌نمایاند، مبنای شفافیت تجربه است.

۲.۳. ویژگی متعدی و شفافیت تجربه

بر اساس آنچه در چند بخش قبل گذشت، می‌توان استدلال کرد که شفافیت تجربه باز نمودگرایی بیرون‌گرایانه را ثابت نمی‌کند، بلکه با تقریر درون‌گرایانه از باز نمودگرایی هم سازگار است. همان‌طور که سناریوی فامبی (در بخش ۳) نشان می‌دهد، موجودی که بالفعل فاقد هرگونه محیطی است و تاریخچه فردی یا اجدادی محیط را هم ندارد، بلکه صرفاً واجد ویژگی‌های پدیداری است، می‌تواند تجربه شفافیت داشته باشد. باز نمودگرایی بیرون‌گرایانه تنها در صورتی می‌تواند از طریق استدلال شفافیت ثابت شود که شفافیت دست‌کم به لحاظ تاریخ تکاملی (تاریخچه اجدادی) نشان‌دهنده اشیای محیطی باشد، درحالی‌که استدلال فامبی نشان می‌دهد که ممکن است تجربه ما ناظر به جهان و در نتیجه، شفاف باشد، بی‌آن‌که هیچ تاریخچه فردی یا تکاملی‌ای از تماس با محیط وجود داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. همان‌طور که خواهیم دید، اشکالی به «استدلال شفافیت» وارد خواهیم کرد که شاید بلاک هم در این‌جا آن را در نظر داشته باشد.
۲. قید «صرفاً» برای خارج کردن مواردی است که شخص هم به‌طور مستقیم و هم به‌طور غیرمستقیم از چیزی مطلع است.



کتاب‌نامه

۱. پوراسماعیل، یاسر، (۱۳۸۶) «آگاهی و مسئله شکاف تبیینی»، فصلنامه فلسفه (دانشگاه تهران) سال ۳۵، شماره ۲: ۱۵-۴۴.
۲. _____، (۱۳۸۸) «نظریات مرتبه بالاتر درباره آگاهی»، فصلنامه ذهن ۳۸ (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، سال دهم، تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۲۵-۱۵۶.
3. Block, Ned., (1990) "Inverted Earth." Edited by J. Tomberlin. *Philosophical Perspectives* (Ridgeview) 4: 1990: 52-79.
4. _____, (2000) "Mental Paint." In *Essays in Honor of Tyler Burge*, by M. Hahn and B. Ramberg. Cambridge, MA: The MIT Press.
5. Chalmers, David., (2004) "The Representational Character of Experience." In *The Future for Philosophy*, by B. Leiter. Oxford: Oxford University Press.
6. Churchland, Paul M., (1981) "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes." *The Journal of Philosophy* LXXVIII, pp. 67-90.
7. Dennett, Daniel., (1988) "Quining Qualia." In *Consciousness in Modern Science*, by A. Marcel and E. Bisiach. Oxford: Oxford University Press.
8. Dretske, Fred., (1995) *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
9. _____, (1999) "The Mind's Awareness of Itself." In *Perception, Belief, and Knowledge*, by F. Dretske. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Masrour, Farid., (2010) "Phenomenal Objectivity and Phenomenal Intentionality: in Defense of a Kantian Account." In *The Phenomenal Intentionality Research Program*, by T. Horgan and U. Kriegel. Oxford: Oxford University Press.
11. Rey, Georges., (1983) *A Reason for Doubting the Existence of Consciousness*. Vol. 3, in *Consciousness and Self-Regulation*, by R. Davidson, G. Schwartz and D. Shapiro, 1-39. New York: Plenum.



12. Siegel, Susanna, (2006) "Subject and Object in the Contents of Visual Experience." *Philosophical Review* 115, no. 3.
13. Stoljar, Daniel, (2004) "The Argument From Diaphanousness." In *Language, Mind and World: Special Issue of the Canadian Journal of Philosophy*, by M. Escurdia, Robert J. Stainton and D. V. Christopher. University of Alberta Press.
14. Tye, Michael, (2000) *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: The MIT Press.
15. ———, (1995) *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
16. ———, (2002) "Representationalism and the Transparency of Consciousness." *Noûs* 36 (1), pp. 137-151.

۱۰۹



پژوهشگاه

پژوهشی استدلال شفافیت به نفع باز نمودگرایمی



• قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir

