

تبیین و نقد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی جان سرل

حبیب کارکن بیرق*

چکیده

سرل مسئله ذهن-بدن را طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی می‌نامد. به نظر وی آگاهی همانند فتوستنز و گوارش بخشی از جهان طبیعی است و سطح زیست‌شناختی یعنی فرایندهای نورونی در مغز باعث ایجاد آگاهی می‌شوند. سرل فرض سنتی تقسیم جهان به ذهنی و فیزیکی را منشأ مسئله ذهن-بدن می‌داند که هم ماده‌گراها و هم دوگانه‌گراها در آن سهیم‌اند. دوگانه‌گراها فکر می‌کنند به محض پذیرش واقعیت و تحویل‌ناپذیری آگاهی، ناچار باید دوگانه‌گرایی را بپذیرفت. ماتریالیست نیز چنین می‌اندیشد که با پذیرش مفهوم طبیعت‌گرایانه علمی جهان مجبور به انکار واقعیت و تحویل‌ناپذیری آگاهی هستیم. به نظر سرل هر دو گروه می‌خواهند چیز درستی بگویند، اما نتیجه نادرستی می‌گیرند. طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی بر آن است که قسمت درست این دو دیدگاه را حفظ و بخش نادرست آنها را حذف کند. در این نوشتار پس از تبیین نظریه سرل به بیان اشکالات متعدد آن خواهیم پرداخت. نقدهای مقاله از سه منظر مطرح شده‌اند: از منظر فلسفه ذهن، فلسفه علم و فراروان‌شناسی. واژگان کلیدی: طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی، ذهن، مغز، آگاهی، ماده‌گرایی، دوگانه‌گرایی، سرل.

۱۳۱

ذهن

تبیین و نقد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی جان سرل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، مدرس دانشگاه آزاد اسلامی تبریز. habib.karkon@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۹/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۳۰

مقدمه

رابطه ذهن-بدن مسئله مهمی است که از قدیم‌الایام در فلسفه مطرح بوده و تا کنون نیز با تغییراتی اساسی ادامه یافته و امروز نیز مهم‌ترین مسئله فلسفه ذهن محسوب می‌شود. از زمان افلاطون به بعد دیدگاه‌های دوگانه‌انگار به صورت جدی مطرح شد که انسان را مرکب از دو بعد جسمی و روحی می‌دانست. این دیدگاه به وسیله دکارت در فلسفه جدید غرب دوباره جان گرفت و توسط اتباع وی مورد نقد و اصلاحاتی قرار گرفت. گرچه در دنیای معاصر نیز می‌توان نیز فیلسوفانی مانند سوئین‌برن (Swinburne)، مورلند (Moreland)، فاستر (Foster) و... را یافت که مدافع دوگانه‌انگاری هستند، پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر فیزیکیالیسم است که گرچه وجود ذهن را به نوعی می‌پذیرد، منکر روح یا نفس مجرد است. جان سرل نیز از فیلسوفان تحلیلی معاصر دیدگاهی با عنوان «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» مطرح کرده و سعی در پاسخ به مشکل رابطه ذهن-بدن دارد. دیدگاه سرل با اشکالاتی مواجه شده و وی در برخی آثار خود به آنها پاسخ داده است. هدف از نگارش این مقاله آن است که ضمن معرفی دیدگاه سرل و ارزیابی پاسخ‌های وی اشکالات دیگری بر نظریه وی مطرح کنیم و نشان دهیم مسئله رابطه ذهن-بدن به آن سادگی که سرل می‌پندارد، نیست و نمی‌توان با نفی تقسیم سنتی جهان به ذهنی و فیزیکی مسئله مذکور را حل کرد. دیدگاه سرل نیز همچون سایر دیدگاه‌های فیزیکیالیستی در تبیین مسئله آگاهی عاجز و با مشکل شکاف تبیینی مواجه است. شایان ذکر است نقدهای مقاله از سه منظر مطرح شده‌اند: از منظر فلسفه ذهن، فلسفه علم و فراروان‌شناسی.

الف) طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی

سرل در تبیین طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی می‌نویسد: «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی نامی است که من به رویکردی که به صورت سنتی مسئله ذهن-بدن نامیده می‌شود، اطلاق کرده‌ام» (Searl, 2007, p.325). نکته‌ای که سرل معمولاً بر آن تأکید دارد، این است که به ما پیشنهاد می‌کند سعی کنیم تاریخ فلسفی یک مسئله را فراموش کنیم (Ibid).

«روش من در بررسی یک موضوع فلسفی این است که تاریخچه آن و پاسخ‌های سنتی‌ای که به آن داده شده [را] کنار می‌گذارم» (سرل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱). به نظر وی «هر نظریه فلسفی باید با واقعیات سازگاری داشته باشد». البته شاید چیزی که ما حقیقت می‌انگاریم، حقیقت نباشد؛ اما باید با بهترین اطلاعاتمان آغاز کنیم. سرل پیشنهاد می‌کند فرض کنیم که از تاریخ طولانی مسئله ذهن-بدن هیچ نمی‌دانیم؛ اما همچنین فرض کنیم که ما یک حیات ذهنی معمولی و بدون هیچ گونه اختلال ذهنی و روانی داریم. همچنین فرض کنیم یک تحصیلات علمی معقول داریم. چیزی درباره نظریه اتمی ماده و نظریه تکامل زیست‌شناختی می‌فهمیم، حتی چیزی درباره زیست‌شناسی حیوانات می‌فهمیم که دربردارنده معرفتی اساسی در باب عناصر عصب‌شناختی است. سرل ما را افرادی تحصیل کرده و سالم، اما فاقد هر گونه تاریخ فلسفی لحاظ می‌کند. حال از ما می‌خواهد فرض کنیم که از خود می‌خواهیم تا ماهیت آگاهی و رابطه آن با مغز را توصیف کنیم. به اعتقاد سرل ما ماهیت آگاهی را از طریق تجربه خودمان می‌دانیم و روابط کلی آن با مغز باید با آنچه به طور کلی درباره طبیعت می‌دانیم، همچنین با آنچه درباره زیست‌شناسی عصبی می‌دانیم، سازگار باشد. سرل فکر می‌کند اگر ما بتوانیم دکارت، دوگانه‌انگاری، ماتریالیسم و سایر فجایع معروف دیگر را فراموش کنیم،* شاید به همان چیزی خواهیم رسید که او رسیده است. وی آگاهی را به این نحو تعریف می‌کند: «حالات آگاهانه، آن حالات هشیاری (Awareness)، ادراک (Sentience) یا احساس هستند که از صبح هنگامی که شما از یک خواب "بی‌رؤیا" (Dreamless) [عمیق] بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و در تمام روز تا هنگامی که به خواب می‌روید و یا به نحو دیگری "ناآگاه" می‌شوید، ادامه می‌یابند» (Searl, 1992, p.82 / Searl, 2007, p.326).

سرل چهار ویژگی بنیادی زیر را برای آگاهی معرفی می‌کند:

* سرل بارها مشکل مسئله ذهن-بدن را معلول به‌کارگیری واژگان سنتی دکارتی می‌داند که ثنویت امر ذهنی و امر فیزیکی را پذیرفته است (سرل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶-۱۱۵ و ۱۳۸۲، ص ۲۱).

۱- «حالات آگاهانه، به نحوی که تعریف شد، کیفی (Qualitative) هستند؛ به این معنا که یک احساس کیفی برای بودن در هر حالت آگاهانه خاص وجود دارد». سرل توضیح می‌دهد که چشیدن چیزی به لحاظ کیفی متفاوت است از گوش دادن به یک قطعه موسیقی.* سرل اصطلاح «Qualia» را که برخی فلاسفه به کار می‌برند، معادل حالات آگاهانه می‌داند و نیازی به ذکر آن به عنوان یک اصطلاح دیگر نمی‌بیند. به اعتقاد وی دو نوع حالات آگاهانه وجود ندارد که یکی کیفی و دیگری غیر کیفی باشد، بلکه تمام حالات آگاهانه، کیفی هستند (Searl, 2007, p.326).

۲- «همچنین چنین حالتی به لحاظ وجودشناختی، ذهنی (Subjective) هستند؛ به این معنا که آنها تنها به نحوی که توسط فاعل انسانی یا حیوانی، تجربه می‌شوند وجود دارند». در این معنا درختی که خارج از پنجره وجود دارد، یک وجودشناسی عینی دارد؛ اما تجربه بصری آگاهانه من از آن درخت دارای یک وجودشناسی ذهنی است. سرل پس از توضیح ذهنیت و عینیت معرفت‌شناختی به بحث از ذهنیت و عینیت وجودشناختی پرداخته، بیان می‌کند: بسیاری چیزها مانند کوه‌ها، مولکول‌ها و... صرف نظر از اینکه فاعلی آنها را تجربه کند یا نه، وجود دارند؛ لذا اینها یک وجودشناسی عینی یا سوم شخص دارند؛ اما برخی چیزها مانند درد و قلقلک و خارش تنها برای انسان یا حیوانی که آنها را تجربه می‌کند، وجود دارند؛ لذا وجودشناسی ذهنی یا اول‌شخص دارند. سرل ادامه می‌دهد «آگاهی به لحاظ وجودشناختی، ذهنی است؛ به این مفهوم که آن تنها

* این همان آگاهی پدیداری (Phenomenal Consciousness) است. نِد بلاک (Ned Block) آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «آگاهی پدیداری تجربه است؛ ویژگی‌های آگاهی پدیداری ویژگی‌های تجربی هستند. حالات آگاهی پدیداری حالات تجربی (Experiential) هستند؛ یعنی یک حالت تنها در صورتی به لحاظ پدیداری آگاهانه است که ویژگی‌های تجربی را داشته باشد. کلیت ویژگی‌های تجربی یک حالت آنهاست که در مورد آنها چیزی وجود دارد که می‌توان گفت داشتن آنها حالتی شبیه آن دارد» (Block, 2002, p.206). تعریف فوق ما را به یاد مقاله معروف تامس نیگل با عنوان «خفاش بودن چگونه کیفیتی دارد» می‌اندازد. تجربه در اینجا امری کاملاً شخصی و سوژکتیو است.

هنگامی که توسط یک فاعل انسانی یا حیوانی تجربه می‌شود، وجود دارد»
(Ibid).

۳- «علاوه بر این، این یک واقعیت جالب توجه است که در هر لحظه از زندگی آگاهانه شما، تمام حالات آگاهانه شما توسط شما به عنوان بخشی از یک زمینه آگاهانه متحد واحد تجربه می‌شوند».

تجربه بصری یک درخت، مشاهده ماه خارج از پنجره و... اجزای یک تجربه آگاهانه کلی واحد هستند؛ اما سایر ماهیات عالم این گونه نیستند. درخت، ماه و... به طریقی که ذکر شد، اجزای یک شیء بزرگ کلی واحد نیستند. سرل می‌افزاید سه ویژگی که تا حال ذکر شد (۱- کیفی بودن، ۲- ذهنی بودن، ۳- وحدت)، به صورت جدا از هم و مستقل وجود ندارند (Ibid).

۴- «اکثر حالات آگاهانه، البته نه همه آنها، التفاتی (Intentional) هستند. به بیان فلاسفه آنها یا درباره اشیا و اوضاع امور هستند یا به آنها ارجاع می‌دهند». حالتی مانند گرسنگی، تشنگی و ادراک بصری معطوف به چیزی هستند، لذا التفاتی‌اند؛ اما احساساتی مانند خوشبختی و اضطراب، التفاتی نیستند. سرل پس از تبیین ویژگی‌های فوق‌الذکر متذکر می‌شود که برای جلوگیری از کج‌فهمی‌ها باید دو نکته را نیز بیفزاییم: (۱) آگاهی به گونه‌ای که تعریف شد، مستلزم خودآگاهی نیست. ما می‌توانیم از چیزی آگاه باشیم بدون این فهم مرتبه بالاتر که از آن آگاهییم. (۲) برای داشتن یک آگاهی مرتبه اول نیازی به آگاهی مرتبه دوم کلی‌تری نیست. ما می‌توانیم دردی را احساس کنیم بدون تأمل بر این واقعیت که احساس درد می‌کنیم (Ibid, p.327).

سرل در ادامه به تبیین این امر می‌پردازد که آگاهی چگونه می‌تواند بخشی از جهان باشد و آن را در چهار بخش به شرح زیر سامان می‌دهد:

۱- «واقعی بودن و تحویل‌ناپذیری (Irreducibility) آگاهی: حالات آگاهانه به گونه‌ای که تعریف شد، اجزای واقعی جهان واقعی هستند و آنها را نمی‌توان حذف یا به چیز

دیگری تحویل نمود».

سرل پس از بیان اصل مذکور، تحویل‌ناپذیری آگاهی را چنین توضیح می‌دهد که اغلب ما هنگامی که یک تبیین علی کامل از چیزی به دست می‌آوریم، می‌توانیم نشان دهیم که آن را می‌توان به عنوان یک توهم حذف کرد؛ برای مثال این امر در مورد غروب آفتاب و رنگین‌کمان اتفاق افتاده است. یا اینکه می‌توان آن را به پدیده‌های اساسی‌تری تحویل کرد، می‌توان نشان داد که آن، چیزی جز پدیده‌های ریز و ذره‌بینی نیست؛ برای مثال چنین چیزی در باب مایع‌بودن و سختی اتفاق افتاده است؛ اما آگاهی را نه می‌توان حذف کرد و نه به چیز دیگری تحویل کرد. ما می‌توانیم چیزی را حذف کنیم هنگامی که نشان دهیم بنیاد معرفتی آن، یک توهم بوده است. هنگام غروب چنین به نظر می‌آید که خورشید آن سوی کوه غروب می‌کند و هنگامی که رنگین‌کمان را می‌بینیم، چنین به نظر می‌رسد که کمانی در آسمان وجود دارد؛ اما در هر دو مورد آنچه به نظر ما می‌رسد، توهم است که به وسیله پدیده‌های واقعی بنیادی‌تر ایجاد می‌شوند، یعنی گردش زمین بر محور خود نسبت به خورشید و انکسار پرتوهای نور توسط بخار آب. اما ما نمی‌توانیم این تحویل حذف‌گرایانه را با آگاهی انجام دهیم؛ زیرا بنیاد معرفتی، خود واقعیت است: اگر به طور آگاهانه به نظر من می‌آید که آگاهم، بنابراین آگاه هستم. «ما نمی‌توانیم در باب آگاهی، تحویلی وجودشناختی به فرایندهای نوروبیولوژیک بنیادی‌تر انجام دهیم. به دلیلی که در آنچه قبلاً گفتم، تلویحاً بیان شده است: آگاهی یک وجودشناسی ذهنی یا اول شخص دارد؛ [در حالی که] که بنیاد علی نوروبیولوژیک آگاهی دارای وجودشناسی عینی و سوم شخص است. شما نمی‌توانید نشان دهید وجودشناسی اول شخص چیزی نیست جز یک وجودشناسی سوم شخص» (Ibid, pp.327-328 / سرل، ۱۳۹۲، صص ۱۲۰ و ۲۲۰). چنان‌که مشاهده کردیم، سرل تحویل‌گرایی و حذف‌گرایی را رد می‌کند. به نظر سرل تحویل‌ناپذیری علی آگاهی منتهی به نکته بعدی ما می‌شود.

۲- «بنیاد عصبی (Neuronal) آگاهی: تمام حالات آگاهانه، معلول فرایندهای مغزی

سطح پایین‌تر هستند». توضیح سرل در این باب چنین است که ما تمام جزئیات این را که آگاهی دقیقاً چگونه معلول فرایندهای مغزی است، نمی‌دانیم؛ اما شکی وجود ندارد که در واقع چنین است. این واقعیت که فرایندهای مغزی، علت آگاهی‌اند، متضمن این معنا نیست که تنها مغزها می‌توانند آگاه باشند. مغز یک ماشین بیولوژیک است و ما می‌توانیم ماشینی مصنوعی بسازیم که آگاه باشد؛ دقیقاً همان گونه که قلب یک ماشین است و ما قلب مصنوعی ساخته‌ایم. چون ما دقیقاً نمی‌دانیم مغز چگونه کار آگاهی را انجام می‌دهد، اکنون نمی‌دانیم که چگونه به طور مصنوعی آن کار را می‌کند (Ibid, p.328, سرل, ۱۳۹۲، ص ۱۷۵ و ۱۳۹۳، ص ۱۲). * «چه بسا "مغز مصنوعی" هم حتی اگر از موادی کاملاً متفاوت با سلول‌های عصبی ساخته شده باشد، بتواند آگاهی را ایجاد کند. اگرچه از هر ماده‌ای می‌توان برای ساخت مغز مصنوعی استفاده کرد، ساختار نهایی آن باید همانند مغز دارای قوای علی باشد که ما را به آستانه آگاهی برساند» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، سرل اینجا همچون کارکردگرایان می‌اندیشد که قایل به تحقق چندگانه (Multiple Realization) هستند و به ایفای یک نقش به لحاظ علی فکر می‌کنند؛ مثلاً قلب عضوی است که خون را به گردش در می‌آورد. یک شیء دارای خصوصیت قلب بودن است مشروط بر اینکه این نقش علی خاص را ایفا کند؛ خصوصاً از هنگام پیدایش قلب‌های مصنوعی، اصلاً لزومی ندارد قلب را یک عضو زیست‌شناختی در شمار آوریم (Heil, 1998, pp.96-97).

به نظر سرل برای ساختن مغز مصنوعی «دشواری‌های فراوانی پیش روست؛ اما این دشواری‌ها عملی و علمی‌اند نه منطقی یا فلسفی» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵). وی معتقد

* به نظر سرل یکی از محدودیت‌های مدل محاسباتی ذهن، ضد زیست‌شناختی بودن آن است؛ زیرا نتیجه آن بی‌اهمیت بودن مغز است؛ چون مغز صرفاً واسطه‌ای سخت‌افزاری (یا خیس‌افزاری) است که طبق مدل محاسباتی سخت‌افزارهای دیگر هم می‌تواند کار آن را انجام دهند؛ در حالی که به نظر سرل «مغز اهمیتی تعیین‌کننده» در آگاهی دارد» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۷۴).

است «دلیل ناتوانی ما در ساخت ماشین آگاه، ریشه در جهل ما درباره مؤلفه‌های خاص و علی مغز دارد که آگاهی را ایجاد می‌کند» (همان، ص ۱۸۶-۱۸۵).

۳- «تحقق عصبی آگاهی: تمام حالات آگاهانه در مغز به عنوان ویژگی‌های سطح بالاتر یا ویژگی‌های سیستم تحقق می‌یابند». سرل درباره تحقق عصبی آگاهی معتقد است هر چیزی که وجود واقعی دارد، در یک پیوستار مکانی-زمانی واحد دارای آن است و وجود واقعی آگاهی در مغز انسان و حیوان وجود دارد؛ اما تجربه آگاهانه در سطح نورون‌های فردی و سیناپس‌ها وجود ندارد؛ برای مثال افکار کسی درباره مادرش معلول شلیک‌های عصبی است و آنها به عنوان یک ویژگی سیستم در سطح بالاتر در مغز وجود دارند تا اینکه به عنوان ویژگی نورون‌های منفرد موجود باشند (Searl, 2007, p.328). «بیان خصوصیت کلی ارتباط آگاهی با مغز و بنابراین راه حل کلی مسئله ذهن-بدن دشوار نیست: آگاهی معلول فرایندهای سطح خرد در مغز است و به مثابه ویژگی سیستمی یا سطح کلان، در مغز تحقق می‌یابد» (سرل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵ و ۱۳۸۲، ص ۳۴).

۴- «تأثیر علی آگاهی: حالات آگاهانه به عنوان اجزای واقعی جهان واقعی به نحو علی عمل می‌کنند». تبیین سرل در باب تأثیر علی آگاهی به این نحو است که معمولاً به عنوان مثال، هنگامی که من یک تصمیم آگاهانه می‌گیرم که دستم را بلند کنم و دستم بالا می‌رود، تصمیم من علت بالارفتن دستم است. مغز نیز مانند سایر سیستم‌های فیزیکی قابلیت سطوح مختلف تبیین را داراست که همه آنها به لحاظ علی سطوح واقعی یک سیستم علی هستند. بنابراین ما می‌توانیم بالارفتن دست را تبیین کنیم با در سطح قصد در عمل آگاهانه برای بلندکردن دست و حرکت بدنی متناظر با آن و می‌توانیم آن را توصیف کنیم در سطح شلیک‌های نورونی و سیناپس‌ها و... دقیقاً همان گونه که عمل موتور ماشین را می‌توانیم در سطح احتراق سیلندرهای پیستون و شمع موتور توصیف کنیم یا می‌توانیم آن را در سطح احتراق مولکول‌های هیدروکربن و عمل آلیاژهای فلزی توصیف کنیم (Searl, 2007, p.328 / سرل، ۱۳۹۳، ص ۲۰۲-۲۰۳).

هم در مورد مغز و هم در مورد موتور ماشین، اینها ساختارهای علی جداگانه‌ای نیستند. یک ساختار علی واحد است که در سطوح مختلف توصیف شده است. به محض اینکه شما دریابید که یک سیستم می‌تواند سطوح مختلف توصیف داشته باشد که متناقض یا جدای از هم نیستند، بلکه سطوح مختلف درون یک سیستم علی یکپارچه واحدند، این واقعیت که مغز دارای سطوح مختلفی است، مرموزتر از هیچ سیستم فیزیکی دیگری که دارای سطوح مختلف است، نخواهد بود (Searl, 2007, p.328/سرل، ۱۳۹۳، ص ۵).

سرل در ادامه می‌گوید تعریفی که از آگاهی ارائه داده و تبیینی که از ویژگی‌های آن نموده، در یک سطح به معنای یک راه حل برنامه‌ریزی شده یا شاید بهتر است گفته شود انحلال مسئله قدیمی ذهن-بدن است. به اعتقاد وی دیدگاه‌هایی که ارائه کرده است، اگر به نحو صحیحی فهمیده شوند، محتوای عرف علمی هستند که اگر کسی اندکی معرفت علمی داشته باشد و از مقولات فلسفی سنتی رها گردد، برایش قابل درک است. وی بیان می‌کند که در ارائه نظریات خویش از هیچ یک از اصطلاحات مشهور فلسفی همچون دوگانه‌گرایی، ماده‌گرایی، اصالت پدیدار فرعی (Epiphenomenalism) و... استفاده نکرده است. سرل درباره وجه تسمیه دیدگاه خود به «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» نیز می‌گوید: «زیست‌شناختی» از آن رو که تأکید می‌کند سطح واقعی که علت وجود آگاهی است، سطح زیست‌شناختی است. به اعتقاد وی فرایندهای نورونی در مغز باعث ایجاد آگاهی می‌شوند. «طبیعت‌گرایی»، زیرا آگاهی بخشی از جهان طبیعی است، همانند فتوستتزر، گوارش و میتوز (Searl, 2007, p.328/سرل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲). به اعتقاد سرل «ما باید دوگانه‌گرایی را کنار بگذاریم و با این فرض آغاز کنیم که آگاهی یک پدیده معمول زیست‌شناختی نظیر رشد، گوارش یا ترشح صفراست» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲/ Searl, 1992, p.90). «مغز، اندامی زیست‌شناختی همچون هر اندام دیگر و آگاهی نیز فرایندی زیست‌شناختی همچون گوارش یا فتوستتزر است» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲ و ۱۳۹۲، ص ۲۷۹).

سرل توضیح می‌دهد که فیلسوفان گاهی درباره طبیعی‌سازی آگاهی و حیث التفاتی سخن می‌گویند؛ اما معمولاً منظور آنها از طبیعی‌سازی انکار وجودشناسی اول‌شخص یا ذهنی آگاهی است؛ اما به نظر وی آگاهی نیازی به طبیعی‌سازی ندارد؛ چراکه آن هم‌اکنون بخشی از طبیعت است؛ بخشی از طبیعت به عنوان بخش زیست‌شناختی کیفی و ذهنی.

ب) اشکالات طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی از منظر سنت فلسفی

سرل پس از تبیین دیدگاه خویش به بیان اشکالاتی که بر دیدگاهش وارد شده می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید: «اگر شما این شرح در باب آگاهی را چنان واضح بدانید که به زحمت ارزش بیان کردن دارد، شما یک طبیعت‌گرای زیست‌شناختی هستید و احتمالاً می‌توانید الآن خواندن را متوقف کنید. گرچه من فکر می‌کنم طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی عرف علم معاصر است، معمولاً توسط کسانی که بخشی یا همه سنت فلسفی عظیم بحث در باب مسئله ذهن-بدن را پذیرفته‌اند، با چالش مواجه شده است» (Searl, 2007, p.329). سرل بیان می‌کند سنتی که ما را نسبت به این حقایق کور کرده، گسترده است و عمیقاً هم در فرهنگ عامیانه و هم فلسفه آکادمیک جای گرفته است. وی برخی از مهم‌ترین اشکالات را به شرح زیر مطرح کرده، به آنها پاسخ می‌دهد:

اشکال اول: «شما نمی‌توانید هر دو گزینه را باهم داشته باشید؛ نمی‌توانید ادعا کنید که آگاهی یک فرایند زیست‌شناختی معمولی است و لذا دارای یک وصف مادی‌گرایانه در باب آگاهی است، در عین حال مدعی شوید به نحو تحویل‌ناپذیری ذهنی است؛ زیرا به شما وصف دوگانه‌گرایانه در باب آگاهی می‌دهد. شما یا باید ماده‌گرا باشید یا دوگانه‌گرا» (Ibid, p.330).

پاسخ سرل: این اشکال مبتنی بر تصور نادرستی است که از پیامدهای تمایز واقعی میان ذهنی و فیزیکی وجود دارد. بر اساس فرض سنتی اگر چیزی ذهنی است، دیگر از همان جهت نمی‌تواند فیزیکی باشد و بالعکس. این عمیق‌ترین اشکالی است که به نظر

سرل هم ماده‌گراها و هم دوگانه‌گراها دچار آن هستند. «دوگانه‌گراها فکر می‌کنند به محض اینکه شما واقعیت و تحویل‌ناپذیری آگاهی را مد نظر قرار دهید، ناچار باید دوگانه‌گرایی را بپذیرید. ماتریالیست چنین می‌اندیشد که به محض اینکه شما یک مفهوم طبیعت‌گرایانه علمی در باب جهان را پذیرفتید، مجبور به انکار واقعیت و تحویل‌ناپذیری آگاهی هستید» (Ibid). به نظر سرل این هر دو گروه می‌خواهند چیز درستی بگویند؛ اما نتیجه نادرستی می‌گیرند. وی سعی در تبیین این نادرستی دارد و می‌گوید: اگر ما برخی مسائل خاص در باب حالات ذهنی ناآگاهانه را کنار بگذاریم، تصویر سنتی را می‌توانیم در نمودار زیر بیان کنیم:

جدول تمایز امور فیزیکی و ذهنی در فلسفه سنتی*

فیزیکی	ذهنی (Mental)
۱- عینی	۱- ذهنی
۲- وجودشناسی سوم شخص	۲- وجودشناسی اول شخص
۳- کمی	۳- کیفی
۴- غیرالتفاتی	۴- التفاتی
۵- مکان‌مندبودن در فضا و	۵- مکان‌مندنبودن در فضا و
۶- امتدادداشتن در فضا	۶- امتدادنداشتن در فضا
۷- قابل توضیح به لحاظ علی توسط میکروفیزیکی	۷- غیر قابل توضیح با فرایندهای فیزیکی
۸- به لحاظ علی عمل می‌کند و به عنوان یک سیستم، به لحاظ علی بسته است.	۸- ناتوان از تأثیر علی در امر فیزیکی

* نامگذاری جدول از ماست نه از سرل.

سرل در توضیح این نمودار ادامه می‌دهد: نیمه اول ستون سمت چپ (۴-۱) مستلزم نیمه دوم (۸-۵) نیست. آگاهی در واقع (۴-۱) را دارد؛ اما ویژگی‌های (۸-۵) را ندارد. تا آنجا که ما چیزی درباره چگونگی کار جهان می‌دانیم، تمام چنین حالات آگاهانه‌ای در مغز جای دارند؛ تمام آنها معلول فرایندهای مغزی هستند و مانند هر ویژگی سطح بالای یک سیستم فیزیکی توانایی عمل‌کرد علی را دارند. به نظر سرل تصور سنتی از ذهنی مشتمل بر یک اشتباه جدی است. ذات آگاهی (ذهنی، کیفی، اول شخص و التفاتی بودن) مانع این نیست که آگاهی، بخشی معمولی از جهان فیزیکی باشد که همانند هر چیز دیگری دارای مکان و امتداد و روابط علی و معلولی باشد. به نظر سرل آگاهی گرچه به نحو تحویل‌ناپذیری ذهنی است (ویژگی‌های ۴-۱ چپ) از همان جهت، فیزیکی است (ویژگی‌های ۸-۵ راست)؛ اما با توجه به اینکه واژگان به لحاظ فلسفی، خیلی مخدوش شده است، وی پیشنهاد می‌کند اصطلاحات سنتی در باب ذهنی و فیزیکی را رها کنیم و فقط بگوییم که آگاهی یک ویژگی زیست‌شناختی سطح بالاتر سیستم‌های مغزی است.* به نظر سرل این مهم‌ترین اشکالی است که وی قصد دارد در باب سنت مطرح کند. ویژگی‌های ذاتی آگاهی به هیچ وجه با ویژگی‌های زیست‌شناختی آن و بنابراین با بخش علی واقعی تجربی سه‌بعدی در تناقض نیستند (Searl, 2007, p.330 / سرل، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶-۱۱۹).

نقد پاسخ سرل: سرل اینجا بحث را لفظی می‌داند که ناشی از استعمال اصطلاحات سنتی در باب ذهنی و فیزیکی است؛ اما حقیقت این است که الفاظ در برابر معانی وضع می‌شوند و اگر قداما از اصطلاحات ذهنی و فیزیکی یا هر اصطلاح دیگری استفاده

* به نظر می‌رسد سرل در این دیدگاه تحت تأثیر «خطای مقوله» (Category Mistake) گیلبرت رایل (Gilbert Ryle) است (Ryle, 1949, p.16). به اعتقاد رایل مشکل دکارت اینجاست که کار خود را با این تصور آغاز کرد که اذهان موجودند و موجوداتی متمایز ولی شبیه مغزها هستند و هنگامی که با مشکل جای‌دادن چنین موجوداتی در جهان مادی مواجه شد، چنین پنداشت که آنها باید غیر مادی باشد (Heil, 1998, p.60).

کرده‌اند، آنها را در برابر حقایقی که یافته‌اند، به کار برده‌اند. با اندکی تسامح می‌توان ذهنی و فیزیکی را همان منظر اول‌شخص و سوم‌شخص دانست که خود سرل نیز آنها را قبول دارد. به تعبیر گُرگُران اگرچه سرل دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها و جوهری، هر دو را رد می‌کند، به نظر می‌رسد نظریه زیست‌شناختی خود وی بازتولید همان تقسیمات دوگانه‌انگاری کلاسیک به ذهنی/ عینی و اول‌شخص/ سوم‌شخص است (Corcoran, 2001). به نظر می‌رسد سخن بر سر استعمال اصطلاحات سنتی نیست، بلکه بر سر علم‌گرایی سرل است که می‌خواهد آگاهی را به عنوان ویژگی زیست‌شناختی سطح بالاتر مغز معرفی کند که - چنان‌که در نقدهای بعدی خواهیم دید- بنیادترین اشکال دیدگاه سرل همین علم‌گرایی است.

همچنین سرل در پاسخ خود به اشکال اول می‌خواهد بگوید دوگانه‌گرایی و ماده‌گرایی دچار مغالطه «یا این یا آن» شده است؛ اما حقیقت این است که اگر ایدئالیسم را - با توجه به اینکه طرفدار چندانی ندارد - استثنا کنیم، حالت سومی متصور نیست؛ لذا یا باید ماده‌گرا بود یا دوگانه‌گرا* و این ربطی به فرض سنتی ذهنی یا فیزیکی ندارد. اساساً این بحث بحثی عقلی است نه لفظی و تاریخی.

سرل آنجا هم که تمام حالات آگاهانه را معلول فرایندهای مغزی می‌داند، تنها به یک نوع از انواع علیّت (فیزیکی-ذهنی) اشاره می‌کند؛ در حالی که همچنان‌که در کتب فلسفه ذهن بحث شده، ما دو نوع علیّت دیگر یعنی ذهنی-فیزیکی و ذهنی-ذهنی نیز داریم که سرل بنا بر پیش‌فرضی که دارد، آنها را نادیده می‌گیرد (سرل، ۱۳۸۲، ص ۴۷ [افزوده مترجم]). البته سرل می‌خواهد با سطوح مختلف توصیف این مسئله را حل کند (Searl, 1995, p.219)؛ ولی سعی وی قرین توفیق نیست و همچنان‌که کیم (Kim) اشکال کرده است، دیدگاه سرل با تعیین مضاعف علیّی (Causal-

* سرل بیان می‌کند در باب مسئله ذهن-بدن یا باید یگانه‌انگار بود یا دوگانه‌انگار. یگانه‌انگار یا ماتریالیست است یا ایدئالیست و ماتریالیست یا رفتارگراست یا فیزیکیالیست و یا مانند آن (سرل، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

Overdetermination) مواجهه است (See: Corcoran, 2001)؛ به این معنا که معلول واحد دارای بیش از یک علت باشد.*

اشکال دوم: «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی نمی‌تواند از اتهام اصالت پدیدار فرعی بگریزد؛ به این معنا که جهان فیزیکی «به لحاظ علی بسته» است و اگر آگاهی قابل تحویل به جهان فیزیکی یا مادی نباشد، نمی‌تواند تأثیرات علی در جهان فیزیکی داشته باشد» (Searl, 2007, p.330).

پاسخ سرل: این اشکال ناشی از پذیرفتن مقولات دوگانه‌گرایانه است که حتی به نظر می‌رسد مشکلی درباره اصالت پدیدار فرعی باشد. معمولاً ویژگی‌های سطح بالاتر یک سیستم مانند سختی یک چکش به لحاظ علی عمل می‌کند؛ حتی اگر خود آن ویژگی سطح بالاتر معلول یک سیستم عناصر ریز و ذره‌بینی باشد و در آن تحقق یابد. هنگامی که چکش به میخ ضربه می‌زند، شما می‌توانید حکایت علی را در سطح وزن، سختی و سرعت، همانند زندگی واقعی بیان کنید. نیرو برابر است با جرم ضرب در شتاب. این داستان را می‌توان در سطح مولکول‌ها و انتقال انرژی در سطح مولکولی نیز بیان کرد. اینها دو داستان مستقل نیستند، بلکه توصیف‌هایی در سطوح مختلف هستند از یک سیستم علی پیوسته. نمی‌توان گفت سختی پدیدار فرعی است به این دلیل که دارای تبیین میکروفیزیکی است. دقیقاً به طریق مشابهی هنگامی که شما تصمیم می‌گیرید دستتان را بلند کنید، می‌توان داستان را در سطح قصد و حرکت بدنی بیان کنید؛ اما همچنین می‌توانید آن را در سطح ریز، سطح شلیک‌های نورونی و... بیان کنید. کسی که در بند مقولات دکارتی نباشد، هرگز مشکلی در اصالت پدیدار فرعی نخواهد دید (Ibid, p331).

نقد پاسخ سرل: همچنان‌که مورلند نیز استدلال کرده است، علی رغم انکار سرل مشکل اصالت پدیدار فرعی در دیدگاه وی کاملاً مشهود است (Moreland, 2008, p.56) و برخلاف ادعای سرل چه کسی در بند مقولات دکارتی باشد یا نباشد، اصالت

* از این قاعده در فلسفه اسلامی با عنوان «تَوَارِدُ الْعَلْتَيْنِ عَلَي مَعْلُولٍ وَاحِدٍ مُحَالٌ» یاد می‌شود.

پدیدار فرعی با اشکالات چندی مواجه است که در جای خود مذکور است و البته اصالت پدیدار فرعی نیز به معنای نوعی دوگانه‌انگاری است که سرل مصرانه آن را انکار می‌کند؛ از همین روست که گرگوران روایتی از دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (Property Dualism) و در نتیجه نام دوگانه‌انگاری ویژگی-زیست‌شناختی (Biological Property Dualism) را برای دیدگاه سرل توصیف مناسب‌تری می‌داند (Corcoran, 2001). اشکال دیگر پاسخ سرل استفاده از قیاس‌های مع‌الفارق است. تمام مثال‌هایی را که سرل می‌زند- از جمله مثال حاضر- گرچه می‌توان بر اساس سطوح مختلفی تبیین کرد، مغز و آگاهی چنین نیستند. مغز را چه به لحاظ خُرد (سطح نورونی) و چه به لحاظ کلان (مانند دو نیم‌کره، لوب آهیانه، لوب گیج‌گاهی و...) تبیین کنیم، تمام اینها از منظر سوم‌شخص خواهد بود؛ در حالی که آگاهی فقط از منظر اول‌شخص قابل بررسی است و از تبیین علمی گریزان است. به تعبیر تامس نیگل وقتی من در معرض یک تجربه آگاهانه قرار بگیرم و دانشمندی جمجمه سر مرا باز کند و به مغز من بنگرد، آنچه خواهد یافت، یک سلسله فعل و انفعالات شیمیایی است، نه تجربه آگاهانه من (نیگل، ۱۳۸۴، ص ۲۸-۲۹). لذا در پاسخ سرل میان منظر اول‌شخص و سوم‌شخص خلط شده است. به تعبیر گرگوران، سرل به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد که: «چگونه ممکن است برخی از خصوصیات فیزیکی و مکانی مغز فقط برای خود آگاهی در دسترس باشند و توضیح طبیعی برای این انشعاب خصوصیات بیولوژیکی درون مغز چیست» (Corcoran, 2001)؟

اشکال سوم: «به نظر می‌رسد نظریه شما خود-متناقض (Self-Contradictory) است. آیا آن تحویل‌گراست یا نه؟ در نظریه شما آگاهی آشکارا به لحاظ علی تحویل‌پذیر است؛ زیرا به کلی معلول فرایندهای نورونی است و نیروهای علی فراتر از نیروهای فرایندهای نورونی ندارد؛ در عین حال شما گرچه قبول می‌کنید که آن به لحاظ علی تحویل‌پذیر است، انکار می‌کنید که به لحاظ وجودشناختی تحویل‌پذیر

باشد.* شما انکار می‌کنید که آگاهی بتواند به فرایندهای فیزیکی تحویل شود و همانند دوگانه‌گرایان قدیمی اصرار می‌کنید که آن "چیزی علاوه بر" فرایندهای فیزیکی و مادی است» (Searl, 2007, p.332).

پاسخ سرل: اشکال سوم مبتنی بر اشتباهی در باب تحویل است. از یک جنبه بسیار مهم تمثیل سختی دقیق نیست. سختی را می‌توان از جهت وجودشناختی به رفتار مولکولی تحویل کرد و آگاهی را نمی‌توان به رفتار نورونی تحویل کرد؛ به عبارت دقیق‌تر سختی چیزی جز نوع خاصی از پدیده میکروفیزیکی نیست. تحویل علی منجر به تحویل وجودشناختی می‌شود؛ اما در باب آگاهی ما تمایلی به تحویل وجودشناختی نداریم، آگاهی به کلی معلول رفتار نورونی است؛ اما با وجود این ما تمایلی نداریم که بگوییم آگاهی چیزی جز رفتار نورونی نیست. اما چرا؟ در باب سختی ما ویژگی‌های سطحی را لحاظ نمی‌کنیم، ویژگی‌هایی مانند این را که اشیای سخت چگونه در مقابل فشار مقاومت می‌کنند، توسط اشیای سخت، نفوذناپذیر (مقاوم) هستند و غیره که برای سختی، ذاتی است. بنابراین ما آنها را در یک سو می‌نهم و سختی را بر حسب علل خرد و ویژگی‌های سطحی بازتعریف می‌کنیم. با بازتعریف، تحویل وجودشناختی منجر به تحویل علی می‌شود. این تحویل نشان نمی‌دهد ویژگی‌های سطحی وجود ندارد، بلکه صرفاً آنها را از ذات سختی کنار می‌گذارد. به نظر سرل اگر ما به اندازه کافی می‌دانستیم، می‌توانستیم آگاهی را نیز از لحاظ علل خرد بازتعریف کنیم؛ لذا می‌توانستیم بگوییم: «این شخص درد می‌کشد، حتی اگر هنوز آن را احساس نمی‌کند». سیستم تالاموسی-قشری (Thalamocortical System) قطعاً حضور درد را نشان می‌دهد، گرچه احساس نمی‌شود؛ دقیقاً همان گونه که می‌توانیم اکنون بگوییم: «لیوان واقعاً مایع است، گرچه آن در ظاهر جامد به نظر می‌رسد» (Ibid, pp.332-333).

نقد پاسخ سرل: سرل در اینجا نیز از قیاس‌های مع الفارق استفاده می‌کند؛ دلیل این

* سرل میان تحویل علی و تحویل وجودشناختی تمایز قایل می‌شود (ر.ک: سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹-۱۲۰).

ادعا نیز در بیان خود وی نهفته است که: «ما تمایلی نداریم که بگوییم آگاهی چیزی جز رفتار نوروئی نیست». اما پاسخ این عدم تمایل نه آن است که سرل می‌گوید، بلکه این است که شهود ما به ما چنین اجازه‌ای نمی‌دهد تا آگاهی را با هیچ چیز دیگری مقایسه کنیم؛ به عبارت دیگر همچنان‌که در اشکال قبلی نیز ذکر شد، آگاهی فقط از منظر اول‌شخص قابل بررسی است نه از منظر سوم‌شخص. ادعای نامتعارف دیگری که سرل دارد، این است که سیستم تالاموسی-قشری حضور درد را نشان می‌دهد، گرچه احساس نمی‌شود. ولی آیا ممکن است دردی وجود داشته باشد و احساس نشود؟ آیا مگر حالات ذهنی همانند درد و... جز برای یک موجود مدرک و آگاه وجود دارند؟ به تعبیر فیلسوفان مسلمان همچون صدرالمتألهین و اتباع وی اینجا مقام علم حضوری است و میان عالم و معلوم اتحاد برقرار است و معلوم چیزی جز خود عالم نیست و در تحلیل ذهنی است که این دو از هم جدا می‌شوند. نمونه دیگر چنین سخن عجیبی این است که به نظر سرل «تا آنجا که اصلاً درباره مغز چیزی می‌دانیم، می‌توانیم درباره یک مغز خاص بگوییم که: "این مغز آگاه است" یا "این مغز در حال تجربه تشنگی یا درد است"؛ اما نمی‌توانیم درباره یک سلول عصبی خاص در مغز بگوییم که: "این سلول عصبی دردمند است" یا "این سلول عصبی در حال تجربه تشنگی است"» (سرل، ۱۳۸۲، ص ۳۴). آیا ما آگاهی را به مغز نسبت می‌دهیم یا به خودمان؟ ما تجربه تشنگی را به مغز نسبت می‌دهیم یا به خودمان؟! بدیهی است که پاسخ شهوداً این است که اینجا من به عنوان یک «شخص» آگاهی دارم یا احساس تشنگی می‌کنم، نه اینکه مغز آگاه است یا تجربه تشنگی دارد. به تعبیر فلاسفه مسلمان مغز و سایر اندام‌های حسی فقط علت اعدادی هستند و صرفاً زمینه را برای ادارک من فراهم می‌کنند.

اشکال چهارم: «شما هنوز گرفتار تناقض هستید. گفتید که آگاهی معلول فرایندهای مغزی است؛ اما اگر آگاهی واقعاً معلول فرایندهای مغزی باشد، اینجا باید درواقع دو چیز وجود داشته باشد: فرایندهای مغزی به عنوان علت و آگاهی به عنوان معلول و این یعنی دوگانه‌انگاری» (Searl, 2007, p.333).

پاسخ سرل: این اشکال مبتنی بر اشتباهی در باب علیت است. سرل پس از توضیح و رد علیت از دیدگاه هیوم که مبتنی بر تعاقب و توالی پدیده‌هاست، بیان می‌دارد که علیت همیشه این گونه نیست. برخی نیروهای علی مانند نیروی جاذبه در سراسر زمان استمرار دارند. همچنین برخی علت‌ها همزمان با معلول خود وجود دارند. در باب آگاهی نیز چنین است. این گونه نیست که ابتدا مغز به طریق خاصی رفتار کند، سپس آگاهی ایجاد شود، بلکه حالات آگاهانه همزمان با شلیک‌های نورونی در مغز تحقق می‌یابند (Searl, 2007, p.333 / سرل، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۲).

نقد پاسخ سرل

همچنان‌که دیدیم، سرل آگاهی را دارای دو سطح مختلف توصیفی می‌داند: سطح خُرد (نورونی) و سطح کلان و معتقد است سطح خُرد علت ایجاد سطح کلان است؛ اما همچنان‌که مسلین نیز متذکر شده است، مثلاً رفتار آب در سطح کلان با رفتار مولکول‌ها در سطح خُرد یکی است و دو پدیده وجود ندارد، بلکه یک پدیده وجود دارد که از دو منظر بدان نگریسته شده است. یک موقع با چشم غیر مسلح به آب مواجی دورن یک مخزن نگاه می‌کنیم و بار دیگر به همان آب از طریق میکروسکوپ نگاه می‌کنیم و آن را کاملاً متفاوت می‌یابیم. گرچه اینجا دو سطح توصیف وجود دارد، نمی‌توان گفت یک سطح توصیف، علت سطح دیگر توصیف است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸-۲۴۹). حتی اگر از اشکال فوق صرف نظر کنیم و همچون سرل قایل به علیت میان سطح خُرد و کلان باشیم، باز هم پاسخ وی قانع‌کننده نیست؛ زیرا اشکال این نیست که آیا معلول همیشه به دنبال علت می‌آید یا نه؟ به عبارت دیگر، اشکال این نیست که اول فرایندهای مغزی اتفاق می‌افتند و سپس آگاهی، بلکه اشکال این است که حتی اگر، چنان‌که سرل می‌گوید، همزمانی نیز باشد، باز هم دوگانگی وجود دارد.

سرل پس از پاسخ به اشکالات مذکور، در مقام نتیجه‌گیری ضمن تأکید بر طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی که تلاش می‌کند قسمت درست ماتریالیسم و دوگانه‌گرایی را حفظ و بخش نادرست آنها را حذف کند، بیان می‌کند که «اگر میان واقعیات آن گونه

که ما آنها را می‌شناسیم - آگاهی وجود دارد، آن معلول فرایندهای نورونی است، در مغز وجود دارد و کارکرد علی در حیات ارگانیسم دارد - و نظریات فلسفی گوناگون، بخواهیم یکی را انتخاب کنیم، من همواره واقعیات را می‌پذیرم.* علاوه بر این من مطمئنم که سرانجام واقعیات بر نظریاتی که به نظر می‌رسد بیش از پیش منسوخ‌تر خواهند شد، غلبه خواهد کرد» (Ibid, p.334). سرل به عصب‌شناسانی چون فرانیسیس کریک، جرالِد ادلمن و کریستف کُخ (Francis Crick, Gerald Edelman & Christof Koch) اشاره می‌کند که تصریحاً یا تلویحاً روایتی را که وی از طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی ارائه کرده، می‌پذیرند. آنها توجه خود را به عملکردهای مغز معطوف می‌کنند تا تبیینی در باب آگاهی بیابند. سرل می‌گوید احتمالاً زمان زیادی طول خواهد کشید تا طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی به طور عمومی توسط مجامع آکادمیک مورد پذیرش واقع شود؛ زیرا ما از سنت طولانی‌مدتی در باب تعلیم دانشجویانمان در مورد این دیدگاه اشتباه تبعیت می‌کنیم که این یک مسئله فلسفی در باب مشکلی لاینحل است (Ibid).

ج) بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی

علاوه بر اشکالاتی که مطرح شده و سرل به آنها پاسخ گفته، به نظر می‌رسد دیدگاه وی دچار اشکالات دیگری نیز هست که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. ماده‌گرایی

به سرل اشکال شده است که نظریه وی همان ماده‌گرایی قدیم در لباس جدید است؛ ولی وی بیان می‌دارد با ماده‌گرایی که آگاهی را چیزی جز رفتار، حالات شیمیایی اعصاب مغز، حالات کارکردی سیستم‌ها و... می‌دانند مخالف است. به نظر وی «آگاهی، بخشی از جهان واقعی است و نمی‌توان آن را به نفع چیز دیگری حذف یا تحویل کرد» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲-۱۹۳). ولی بنا بر اشکالاتی که بر پاسخ‌های سرل داده شد، پاسخ وی قانع‌کننده نیست و به نظر می‌رسد اشکال فوق وارد است؛ زیرا آگاهی امری

* سرل اینجا واقعیات را در برابر نظریات فلسفی قرار می‌دهد.

شخصی است و از منظر سوم شخص قابل بررسی نیست و سعی سرل بر گنجاند آن در مغز به معنای ماده‌گرابودن دیدگاه وی است، گرچه مؤکداً آن را رد می‌کند؛ همچنین چنان‌که گرگران نیز متذکر شده است، همین ویژگی خارق‌العاده آگاهی است که برخی از ماتریالیست‌ها را به سمت پذیرش دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها رهنمون می‌کند (Corcoran, 2001) و قبلاً نیز دیدیم که وی دیدگاه سرل را نیز از همین نوع می‌داند؛ لذا طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی دیدگاهی ماده‌گرایانه است.

۲. عدم تلازم میان آگاهی و مغز

سرل از دیوید چالمرز (David Chalmers) روایت می‌کند که ویژگی‌های خاص زیست‌شناختی مغز، هیچ نقش علی‌ مشخصی در تولید دردهای آگاهانه ندارند (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۴۰). چالمرز به سرل می‌نویسد: «اگر قرار باشد که هم‌کنشی میان میلیاردها سلول عصبی به آگاهی منجر شود، پس چندان نامعقول نخواهد بود اگر هم‌کنشی میان میلیاردها تراشه‌های سیلکونی یا میلیاردها انسان هم به تولید آگاهی بینجامد» (همان، ص ۱۵۶). این سخن چالمرز یادآور استدلال مغز چینی ند بلاک (Ned Block) است. جمعیت میلیاردی چین را به عنوان یک ماشین تورینگ در نظر می‌گیریم که با رادیوی دوطرفه (امروز با موبایل) با همدیگر در ارتباط هستند. فرض کنیم جمعیت مذکور، معادل تعداد نورون‌های مغز ما باشد. مطابق فرض آیا می‌توان نتیجه گرفت که کشور چین نیز ذهن دارد (Block, 2002, pp.96-97). به بیان تمثیلی از اجتماع میلیون‌ها صفر عدد ایجاد نمی‌شود. دیدیم که سرل معتقد است مثلاً افکار کسی درباره مادرش معلول شلیک‌های عصبی است و آنها به عنوان یک ویژگی سیستم در سطح بالاتر در مغز وجود دارند تا اینکه به عنوان ویژگی نورون‌های منفرد موجود باشند. اما مشاهده کردیم که این تبیین بر اساس تفاوت سطوح دارای اشکال است.

همچنین به نظر می‌رسد اشکالی که بر نظریه این‌همانی نوعی وارد بود، اینجا بر سرل نیز وارد است. نظریه‌پردازان متقدم این‌همانی تأکید داشتند که این‌همانی میان حوادث ذهنی و جسمی یک این‌همانی ممکن (Contingent Identity) است؛ ولی

سول کریپکی (Saul Kripke) استدلال کرد که اگر چنین این‌همانی‌هایی اساساً صادق باشند، باید بالضروره صادق باشند (کریپکی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲-۱۱۳). قایلان به این‌همانی نوعی درد را با شلیک رشته‌های عصبی C یکی می‌دانند؛ ولی آیا می‌توان از توصیف چیزی به عنوان درد، شلیک رشته‌های عصبی C و بالعکس، از توصیف چیزی به عنوان شلیک رشته‌های عصبی C، درد را استنتاج کرد؟ به طور کلی از توصیف فیزیکی یک مورد عصبی نمی‌توان چیزی درباره ویژگی روان‌شناختی آن نتیجه گرفت. عکس قضیه نیز صادق است (Foster, 1996, p.100). بر همین اساس می‌توان گفت چه ضرورتی میان شلیک‌های عصبی و افکاری درباره مادر وجود دارد. آیا نمی‌توان جهان ممکنی فرض کرد که شلیک‌های عصبی وجود داشته باشد، ولی هیچ فکر یا حالت آگاهانه‌ای به دنبال آن ایجاد نشود؟ دیدیم که خود سرل نیز معتقد است مغز مصنوعی هم، حتی اگر از موادی کاملاً متفاوت با سلول‌های عصبی ساخته شده باشد، می‌تواند آگاهی را ایجاد کند.

۳. تناقض درونی

دیدیم که به نظر سرل ماتریالیسم و دوگانه‌گرایی سخنان درست و نادرستی می‌گویند و هدف طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی این است قسمت درست این دو را حفظ و بخش نادرست آنها را حذف کند. «راه نجات این است که دوگانه‌گرایی و ماده‌گرایی هر دو را رد کرده و بپذیریم که آگاهی، در آن واحد، هم پدیده‌ای کیفی، سوژکتیو و "ذهنی" است و هم جزئی طبیعی از جهان "فیزیکی"» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۴). بنا بر اشکالاتی که قبلاً مطرح شد، به نظر می‌رسد دیدگاه سرل در کل دارای تناقض درونی است. نمی‌توان حالات آگاهانه را کیفی دانست، وجودشناسی اول‌شخص و سوم‌شخص را پذیرفت، به التفاتی بودن برخی حالات آگاهانه باور داشت و در عین حال تمام اینها را ویژگی‌های مغز در سطح بالاتر دانست. اتفاقاً مواردی که مطرح شد، باعث می‌شوند وجود چیزی به نام ذهن در کنار مغز مطرح شود و اگر اینها نبودند، اصلاً نیازی به طرح ذهن نبود تا- بر اساس استره‌آکام- جهان را از اینکه هست، شلوغ‌تر کرد؛ همچنین در اظهارات سرل

نیز جملات متناقضی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه «به نظر من، ذهن و بدن بر هم تأثیر متقابل دارند؛ اما دو شیء متفاوت نیستند؛ چون پدیده‌های ذهنی فقط ویژگی‌های مغزند» (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۹). گِرگِران نیز هدف خود از تألیف مقاله‌اش در نقد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی را اثبات این نکته می‌داند که دیدگاه سرل «نظریه‌ای ناسازگار (Incoherent) در باب ذهن است» (Corcoran, 2001).

۴. تعارض با استدلال اتاق چینی (Chinese Room)

سرل در ردّ نظریه کارکردگرایی محاسباتی (Computational Functionalism) یا هوش مصنوعی استدلالی دارد معروف به استدلال اتاق چینی که در اکثر کتب فلسفه ذهن به چشم می‌خورد. نتیجه‌ای که سرل پس از بیان آزمایش فکری در استدلال مذکور می‌گیرد، این است که کامپیوتر تنها دارای نحو (Syntax) است؛ ولی دارای معناشناسی (Semantics) نیست (Searl, 1980, p.381). حال سؤال این است که چرا کامپیوتر دارای معناشناسی نیست و فقط انسان دارای آن است؟ دیدیم که سرل معتقد است «دلیل ناتوانی ما در ساخت ماشین آگاه، ریشه در جهل ما درباره مؤلفه‌های خاص و علیّ مغز دارد که آگاهی را ایجاد می‌کند» (سرل، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵-۱۸۶)؛ یعنی اگر روزی بشر توانست چنان دستگاهی بسازد، آن دستگاه دارای آگاهی نیز خواهد بود. اما انتقاد سرل بر اساس استدلال اتاق چینی بر کارکردگرایی محاسباتی یا هوش مصنوعی این است که در آن بقایای نظریه رفتارگرایی (behaviorism) مشاهده می‌شود؛ یعنی چون کامپیوترها نیز مانند انسان‌ها درون‌دادها و برون‌دادهایی دارند، رفتار آنها را همانند رفتار انسان می‌دانیم، در حالی که بر اساس استدلال اتاق چینی فرد محبوس می‌تواند رفتار کسی را که چینی، زبان مادری اوست، تقلید کند، در حالی که از زبان چینی هیچ نمی‌فهمد (Searl, 1980, p.382). به نظر می‌رسد همین انتقاد سرل بر طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی خود وی نیز وارد است. ما از کجا دیگر انسان‌ها را آگاه می‌دانیم؟ بدیهی است که از رفتارشان؛ در حالی که بر اساس مشکل اذهان دیگر (Problem of Other-Minds) نمی‌توان وجود ذهن و آگاهی در دیگر انسان‌ها را اثبات کرد و حکم کرد به

اینکه آگاهی معلول فرایندهای مغزی است.

۶. علم‌گرایی (Scientism)

این اشکال اساسی‌ترین اشکالی است که به نظر ما بر دیدگاه سرل و بر بنیاد آن و هر دیدگاه طبیعت‌گرایی که می‌خواهد از کارکرد مغز به تبیین اموری همچون آگاهی پردازد، وارد است. علم‌گرایی عبارت از «این دیدگاه است که تنها [نوع] معرفت (Knowledge) علم تجربی (Science) است و روش‌شناسی علمی تنها روش مناسب برای کسب معرفت است. همه چیز را باید با استفاده از نظریه‌های علمی درک کرد و توضیح داد...» (Bunnin & Yu, 2004, p.624). اصطلاح دیگری که می‌توان آن را مرادف با علم‌گرایی دانست، طبیعت‌گرایی است.* طبیعت‌گرایی انواع مختلفی که یکی از آنها طبیعت‌گرایی علمی است که فرض آن این است که نه تنها آنچه وجود دارد فقط طبیعت است، بلکه همچنین فرض می‌کند که علم تنها راه قابل اعتماد برای درک آن است. این فرض دوم معمولاً «علم‌گرایی» نامیده می‌شود. علم‌گرایی که روح معرفتی طبیعت‌گرایی علمی است، ادعا می‌کند که روش آزمایشی که در دوره مدرن بلندآوازه گشته، کافی است تا هر واقعیتی را درباره عالم به ما بگوید (Haight, 2006, pp.4-5). برای طبیعت‌گرایی ویژگی‌هایی برشمرده‌اند، از جمله اینکه چیزی مانند «روح» وجود ندارد و ظهور زندگی و ذهن در تکامل، تصادفی و ناخواسته بوده است (Ibid, p.9). «علم‌گرایی» گرچه به دو نوع مشهور وجودشناختی و روش‌شناختی تقسیم می‌شود، هر دوی آنها در این نقطه مشترک‌اند که علوم تجربی را تنها معیار متافیزیک و معرفت‌شناسی می‌دانند (Moser & Yandell, 2000, p.10). علی‌رغم فوائد

۱۵۳

ذهن

تبیین و نقد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی سرل

* طبیعت‌گرایی گاهی اوقات مترادف با «ماتریالیسم» و «ماتریالیسم» مترادف با «فیزیکیالیسم» به کار می‌رود (Murphy, 2007, p.49). *تالیافرو* نیز بیان می‌کند که گاهی اوقات طبیعت‌گرایی صرفاً نام دیگری برای شکل تمام‌عیاری از فیزیکیالیسم است؛ در حالی که در بعضی موارد به معنای هر نگرشی در باب جهان است که با باور به امور فوق طبیعی (Supernaturalism) ناسازگار است (Taliaferro, 2000, p.134). *کورکوران* نیز سرل را متعهد به فیزیکیالیسم می‌داند (Corcoran, 2001).

انکارناپذیر علم، «علم‌زدگی مبتنی بر یک تعهد ایدئولوژیک کورکورانه یا تفکر جزمی است و نه مبتنی بر پیشرفت معرفت‌شناختی قابل اثبات» (Hyslop-Margison & Naseem 2007, p.116). کیم (Kim) معتقد است که اگر بتوان گفت فلسفه معاصر یک ایدئولوژی فلسفی دارد، آن ایدئولوژی بی‌گمان طبیعت‌گرایی است که در بیشتر قرن بیستم فلسفه تحلیلی را هدایت و محدود کرده و عقیده‌ی حاکم بوده است (Gasser, 2007, p.3). امروزه اصطلاح «طبیعت‌گرایی» به طور کلی به یک جهان‌بینی اشاره دارد که وجود هر چیزی را که برای تجربه عادی یا علم قابل دسترسی نباشد مورد تردید قرار می‌دهد (Ibid, p.3 / Haight, 2006, p.5).

گرچه علم‌زدگی سرل از مطالبی که گذشت آشکار است، اما به موارد دیگری نیز اشاره می‌کنیم تا زمینه نقد فراهم‌تر گردد. همچنان‌که خود وی می‌گوید بارها اظهار داشته است که مسئله ذهن-بدن راه حل نسبتاً ساده‌ای دارد و آن اینکه موانع درک کامل ما از روابط ذهن-بدن دو چیز است: ۱- تعصب فلسفی ما در فرض اینکه قلمروهای ذهنی و فیزیکی دو قلمرو مجزا هستند. ۲- ناآگاهی ما از عملکرد مغز. اگر بر دو مشکل فوق فائق آییم دیگر مسئله ذهن-بدن باقی نخواهد ماند (Searl, 1992, p.100). به نظر سرل «تنها یک جهان وجود دارد، جهانی که همگی در آن زندگی می‌کنیم و نیازمند فراهم آوردن توضیح و تبیینی برای چگونگی هستی‌مان به عنوان بخشی از این جهانیم» (سرل، ۱۳۹۲، ص ۲۸۱). «زمانی که مسئله زیست‌شناختی آگاهی حل شود، راز آگاهی نیز به تدریج حل خواهد شد» (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴). سرل در این باره «حیات» را مثال می‌زند که زمانی که حیات‌گرایان (Vitalists) در مقابل سازوکارگرایانی که به دنبال تبیین سازوکارگرایانه و شیمیایی از حیات بودند، معتقد بودند هر تبیینی در این باره مستلزم «نیروی حیاتی» (Vital Force) است که بیرون از فرایندهای صرفاً شیمیایی قرار دارند؛ اما امروزه این راز حل شده است؛ چون به درک بسیار غنی‌تری از این سازوکار نایل شده‌ایم. زمانی نیز که زیست‌شناسی آگاهی را به همان عمقی که امروزه زیست‌شناسی حیات را می‌فهمیم، بفهمیم راز آگاهی نیز حل خواهد شد (همان،

درواقع سرل به وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی معتقد است که بر اساس آن دانش بشری، سنخیتی واحد و یکدست دارد و مشخصه آن نیز تجربی بودن است. این موضع توسط اثبات‌گرایان منطقی و عمل‌گرایان (Pragmatists) اتخاذ شده است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).** با ذکر مورد دیگری به نقد دیدگاه سرل می‌پردازیم. چنان‌که دیدیم، سرل از برخی دانشمندان علوم اعصاب یاد کرد. فرانسیس کریک و کریستف کخ (۱۹۹۰) فرضیه مشهوری مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، نوسانات چهل هرتزی خاصی در قشر بینایی مغز و جاهای دیگر ممکن است ویژگی عصبی بنیادین مسئول تجربه آگاهانه باشد (Chalmers, 1996, p.115) و سرل آن را شبیه دیدگاه خود می‌داند. چالمرز این دیدگاه را تبیین عصب‌زیست‌شناختی (Neurobiological Explanation) آگاهی می‌نامد (Ibid). تام سرل از پاتریشیا چرچلند (Patricia Churchland) به عنوان یکی از فیلسوفان ذهن علم‌گرا یاد می‌کند که معتقد است زمان آن فرارسیده است که سؤالات فلسفی با عصر علوم عصبی کنار بیایند (Sorell, 1991, p.3). گرچه سرل با چرچلند اختلافاتی دارد، با او و برخی دیگر از فیلسوفان ذهن در این زمینه هم‌عقیده است که برای مطالعه مغز اهمیت بسیاری قایل است.

به نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی سرل با یک اشکال معرفت‌شناختی مواجه است، نظیر آنچه کواپین در «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» (Epistemology Naturalized) با آن مواجه بود. کواپین معرفت‌شناسی را جزو علم تجربی تلقی می‌کرد و معتقد بود که روان‌شناسی تجربی، کار معرفت‌شناسی را به سامان می‌رساند و می‌تواند چیهستی ادراک، شناخت و نحوه‌کارکرد ذهن و ارتباط آن با جهان را روشن سازد؛ لذا

* گرچه سرل مدعی رد حذف‌گرایی است، در این سخن وی رگه‌هایی از حذف‌گرایی مشاهده می‌شود و یادآور مثال‌های چرچلند از تاریخ علم است که با ظهور نظریه‌های جدید حذف شدند.
** در مقابل، کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی حاکی از آن است که معرفت بشری، بافتی یک‌دست ندارد، بلکه همچون چل‌تگه‌ای است که هر پاره آن، بافتی خاص خود دارد (همان).

معرفت‌شناسی به نظر او طبیعی می‌گردد و به منزله بخشی از علوم طبیعی و تجربی در می‌آید (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). منتقدان کواپن به ویژه پاتنم (Putnam) اعتقاد مذکور را زیر سؤال بردند. پاتنم کوشید نشان دهد محدود کردن معرفت‌شناسی به ضوابط علمی یعنی فروکاستن معرفت‌شناسی، اصولاً معرفت‌شناسی را غیرممکن می‌سازد. معرفت‌شناسی مستلزم اتخاذ موضعی استعلایی یا درجه دوم (Second Order) است و این حاکی از آن است که معرفتی فلسفی وجود دارد که در حیطه معرفت تجربی نیست (همان، ص ۱۹۶-۱۹۵). نظیر همین اشکال در باب دیدگاه سرل نیز مطرح است. اینکه وی ناآگاهی ما از عملکرد مغز را دلیل وجود مسئله ذهن-بدن می‌داند، تحویل مسئله آگاهی به مغز است. اینجا با اشکال معروف «شکاف تبیینی» (Explanatory Gap) مواجه‌ایم. کالین مک‌گین (Colin McGinn) گرچه فیلسوفی طبیعت‌گراست، به نظر می‌رسد ماهیت مشکل آگاهی را درک کرده، می‌نویسد: «... چگونه ممکن است حالت‌های آگاهانه به حالت‌های مغزی وابسته باشند؟ چگونه ممکن است پدیدارشناسی رنگارنگ از ماده خاکستری مرطوب پدید آید؟... تجمع میلیون‌ها سلول عصبی منفرداً فاقد آگاهی چگونه آگاهی سوپزکتیو ایجاد می‌کنند؟ ما می‌دانیم که عملاً مغز مبنای علی آگاهی است؛ اما به نظر می‌رسد هیچ فهمی از اینکه چگونه می‌تواند، چنین باشد نداریم...» (McGinn, 2004, p.781). همچنان‌که چالمرز نیز متذکر شده است گرچه رویکردهای عصب‌شناختی می‌توانند در مورد فرایندهای مغزی که با آگاهی ارتباط دارند چیزی به ما بگویند، «اما هیچ یک از این نظریه‌ها [نحوه] ارتباط را توضیح نمی‌دهند: به ما گفته نمی‌شود که چرا فرایندهای مغزی اصلاً باید تجربه ایجاد کنند» (Chalmers, 1996, p.115)؛ لذا حق با چالمرز است که از آگاهی پدیداری تحت عنوان «مسئله دشوار آگاهی» یاد می‌کند.

اگر سرل از کریک و کُخ نام می‌برد، ما چرا از دانشمندان معروف دیگری چون ویلدر پن‌فیلد (Wilder Penfield) و جان اکلس (Sir John Eccles) نام نبریم که از دوگانه‌گرایی دفاع می‌کنند و آن را منطقی‌تر از ماتریالیسم می‌دانند؟ نکته بسیار مهمی که

اینجا وجود دارد، این است که به باور برخی فلاسفه علم، علم بدون تفسیر عالم و دانشمند وجود ندارد؛ برای مثال دوئم می‌نویسد: «آزمایش در فیزیک، صرفاً مشاهده یک پدیدار نیست؛ علاوه بر آن تفسیر نظری این پدیدار هم هست» (به نقل از: گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲). گیلیس در این باره ادعای اجماع دارد: «این نظر که دیگر عموم فلاسفه آن را پذیرفته‌اند، امروز معمولاً به این ترتیب بیان می‌شود که مشاهده در فیزیک نظریه بار است» (همان). نظریه مذکور با چندین یافته روان‌شناختی - مانند تصویر معروف مرغابی-خرگوش - نیز تأیید شده است (همان، ص ۱۷۱).^{*} لذا اگر کریک و گنج تبیینی مادی از آگاهی ارائه می‌کنند، بنا بر تفسیری است که دارند و اگر پنفلد و اکلِس تبیینی غیرمادی از آگاهی ارائه می‌کنند، بنا بر تفسیرشان است. علم نمی‌تواند نفعاً یا اثباتاً در باب آگاهی چیزی بگوید. این نگرش دانشمند است که آن را چگونه تفسیر کند و به تعبیر هنسن (Hanson) مشاهده همواره «گرانبار از نظریه» یا «نظریه‌بار» (Theory-Laden) است.^{*} حتی اینجا دانشمند نیز وارد حوزه نظریه‌پردازی فلسفی می‌شود؛ چیزی که سرل آن را حقیر می‌شمارد.

۶. لزوم بازنگری در جهان‌بینی

همچنان‌که دیدیم، سرل بر جهان‌بینی علمی تأکید زیادی دارد؛ اما مشکلی که اینجا وجود دارد، این است که آیا می‌توان فیزیک نیوتنی را با فیزیک کوانتوم به عنوان بخش اعظمی از جهان‌بینی علمی چهار قرن اخیر زیر یک چتر قرار داد؟ تفاوت‌های کلی این دو بر خوانندگان فرهیخته پوشیده نیست. آنچه سرل و برخی طبیعت‌گرایان دیگر - با اختلاف دیدگاهی که دارند - بر اساس آن ذهن را محصول مغز می‌دانند، مبتنی بر مکانیک کلاسیک است؛ در حالی که بر اساس مکانیک کوانتوم دست کم مطابق برخی

* چالمرز نیز در فصل سوم کتاب چستی علم با عنوان «اتکای مشاهدات بر نظریه‌ها» در این باره بحث کرده است.

* اصطلاح «گرانبار بودن از نظریه» را هنسن به کار برده است؛ اما بسیاری دیگر همچون پوپر، کوهن، لاکاتوش و لاودن نیز از آن سخن گفته‌اند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

دیدگاه‌ها می‌توان از آگاهی در سطح ذرات سخن گفت (ر.ک: رزمی و دیگران، ۱۳۹۲)؛ لذا به تعبیر کوئیتزر (Quitterer) فیزیک کوانتوم آن نوع علمی نیست که طبیعت‌گرایان در هنگام استدلال به نفع طبیعی‌سازی پدیده‌هایی مانند حالات ذهنی، خود (Self) و سایر مفروضات روان‌شناختی عامیانه در ذهن دارند (Quitterer, 2007, p.234). حاصل اینکه سرل و امثال وی باید در جهان‌بینی خود تجدید نظر کنند و اگر از جهان‌بینی علمی دم می‌زنند «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» نباشند.

۷. تجربه‌های نزدیک مرگ (Near-Death Experiences)

این انتقاد در ارتباط با انتقاد قبلی است. بروس گریسون (Bruce Greyson)* بیان می‌دارد که بسیاری از عصب‌شناسان، فیزیکدانان و روان‌شناسان معتقدند ذهن و آگاهی یا توسط حالت‌های مغزی تولید می‌شوند یا همراه ذهنی (Subjective Concomitants) آنها هستند (وی از سرل نیز نام می‌برد). اما تجربه‌های نزدیک مرگ چنین تصویری را مردود می‌شمارند. کسانی که دچار بیهوشی عمومی یا ایست قلبی عمیق شده، سپس احیا شده‌اند گزارش‌هایی داده‌اند که حاکی از وجود آگاهی، تفکر منطقی و یادآوری است؛ در حالی که عملکرد مغز به شدت دچار اختلال شده است (Greyson, 2011). وی معتقد است روان‌شناسی ماتریالیستی مبتنی بر الگوبرداری از تحویل‌گرایی فیزیک کلاسیک است و نمی‌تواند آگاهی پیچیده در شرایط مذکور را تبیین کند؛ لذا نیاز به یک روان‌شناسی تجدیدنظرشده است که نه مبتنی بر فیزیک کلاسیک قرن نوزدهم، بلکه بر فیزیک کوانتوم قرن بیست‌ویکم باشد (Greyson, 2010). تجربه‌های نزدیک مرگ این ادعای سرل را که «تمام حالات آگاهانه، معلول فرایندهای مغزی سطح پایین‌تر هستند» به چالش می‌کشند؛ چون مغز دچار اختلال شده، ولی هنوز آگاهی وجود دارد.* ما به دلیل پرهیز از اطاله کلام به همین اشاره اکتفا

*استاد روان‌پزشکی و علوم عصبی رفتاری در دانشگاه ویرجینیا.

* یافته‌های روان‌شناسی شناختی نیز حاکی از آن است که «باید مواظب باشیم که فعالیت‌های زیست‌شناختی را علت فرایندهای شناختی تلقی نکنیم. تحقیقات نشان می‌دهد یادگیری که تغییراتی را

می‌کنیم و تبیین این استدلال را به مجال و مقالی دیگر وا می‌گذاریم.

نتیجه

طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی سرل همانند سایر نظریات معروف در فلسفه ذهن (این‌همانی، رفتارگرایی، کارکردگرایی و حذف‌گرایی) دچار اشکالات متعددی است که در این نوشتار به آن اشکالات پرداختیم. اما بنیادی‌ترین اشکالی که بر این دیدگاه وارد است، همان طبیعت‌گرابودن آن است که بیش از آنکه مبنایی منطقی یا عقلانی داشته باشد، مبتنی بر یک ایدئولوژی است. فیلسوفان مختلفی از نحله‌های فکری متفاوت مانند هابرماس، رورتی و فایرابند علم را نوعی ایدئولوژی می‌دانند. فایرابند که به ضدیت با روش علمی معروف است، معتقد است «علم به همان اندازه ایدئولوژی‌هایی که زمانی مجبور بود با آنها مبارزه کند، سرکوبگر شده است» (فایرابند، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱) و انتقاد وی از علم جدید این است که مانع آزادی اندیشه شده است (همان، ص ۱۵۲). وی نیز مانند متفکران پست‌مدرنیست هم‌عرض بودن حوزه‌های مختلف معرفت را مورد توجه قرار می‌دهد و از این امر اجتناب می‌کند که حوزه‌ای را نسبت به حوزه‌های دیگر، برتر بداند. پاول هرست نیز تحت تأثیر نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین در حیطه کثرت‌گرایی معرفتی، مسئله صورت‌های مختلف دانش (Forms of Knowledge) را مطرح نموده که علم تجربی یکی از آنهاست (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰). علایق شناختی هابرماس نیز که سه شکل خاص از علوم را مطرح می‌کند (علوم تجربی-تحلیلی، دانش تاریخی-هرمنوتیکی و دانش انتقادی) نمونه دیگری از مخالفت با وحدت علوم است که پوزیتویسم سودای آن را در سر داشت. باید توجه داشت گرچه از قدیم‌الایام میان علم و فلسفه داد و ستد بوده است و «ممکن است فلسفه تحت تأثیر علم قرار گیرد، بخشی از علم نیست: آن مسائل و دلمشغولی‌های خود را دارد... که معرفت‌شناسی

در مغز - به بیان دیگر در فرایندهای شناختی - پدید می‌آورد، می‌تواند بر ساختارهای زیست‌شناختی اثر بگذارد؛ به همان شکل که ساختارهای زیست‌شناختی می‌توانند بر فرایندهای شناختی اثر بگذارند» (استرنبرگ، ۱۳۸۷، ص ۴۶).

سنتی و فلسفه ذهن سنتی را زنده نگه می‌دارد» (Sorell, 1991, p.151). سرل گرچه، همچنان که خود می‌گوید، در ارائه نظریات خویش از هیچ یک از اصطلاحات مشهور فلسفی همچون دوگانه‌گرایی، ماده‌گرایی و... استفاده نکرده، این نظریات به نحوی در طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی وی مستترند. سرل اذعان دارد که مسئله ذهن-بدن در دو هزاره گذشته منشأ بحث و جدال زیادی بوده و معتقد است مسئله مذکور راه حل ساده‌ای دارد که همان طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی است (Searl, 1992, p.xv). اما به نظر می‌رسد اگر راه حل مسئله مذکور به این سادگی بود، در طول بیش از دو هزاره معرکه آرای فیلسوفان و متکلمان نمی‌گشت و همین تاریخ طولانی حاکی از پیچیدگی بسیار مسئله ذهن-بدن است؛ لذا بنا بر اشکالات متعددی که بر دیدگاه سرل وارد است، به نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی در حل مسئله ذهن-بدن قرین توفیق نبوده است.

منابع و مأخذ

۱. استرنبرگ، رابرت؛ روان‌شناسی شناختی؛ ترجمه سیدکمال خرازی و الهه حجازی؛ تهران: سمت، ۱۳۸۷.
۲. باقری، خسرو؛ هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۹۰.
۳. رزمی، حبیب‌الله و همکاران؛ «فیزیک کوانتومی و امکان «شعورمندی» ذرات فیزیکی»، فصلنامه فلسفه علم؛ دوره ۳، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۷-۴۶.
۴. سرل، جان. آر؛ ذهن، مغز و علم؛ ترجمه امیر دیوانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۵. —؛ راز آگاهی؛ ترجمه سیدمصطفی حسینی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
۶. —؛ درآمدی کوتاه به ذهن؛ ترجمه محمد یوسفی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۷. فایرآبند، پل؛ «چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد؟»، ترجمه شاپور اعتماد؛ ارغنون؛ ش ۱، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹-۱۶۰.
۸. کریپکی، سول ای؛ نامگذاری و ضرورت؛ ترجمه کاوه لاجوردی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۹. گیلیس، دانالد؛ فلسفه علم در قرن بیستم؛ ترجمه حسن میاننداری؛ تهران: سمت و طه، ۱۳۸۱.
۱۰. مسلین، کیت؛ درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۱. نیگل، تامس؛ در پی معنا؛ ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۴.

12. Block, Ned; "Concepts of Consciousness", in **Philosophy of**

- mind** (Classical and Contemporary Readings), ed. David J. Chalmers; 2002, pp.206-218.
13. Bunnin Nicholas & Yu Jiyuan; **The Blackwell dictionary of Western philosophy**; Oxford: Blackwell, 2004.
 14. Chalmers, David J.; **The Conscious Mind** (In Search of a Fundamental Theory); New York: Oxford University Press, 1996.
 15. Corcoran, K.; “The Trouble with Searle's Biological Naturalism”, **Erkenntnis**; Vol.55, No.3, 2001.
 16. Foster, John; **The Immaterial self**; London and New yourk: Routledge, 1996.
 17. Georg Gasser (editor); **How Successful is Naturalism?**; Germany: buch bücher, 2007.
 18. Greyson, Bruce; “Implications of Near-Death Experiences for a Postmaterialist Psychology”, **Psychology of Religion and Spirituality**; 2010, Vol.2, No.1, pp.37– 45.
 19. —; “Cosmological Implications of Near-Death Experiences“, **Journal of Cosmology**; 2011, Vol.14, pp.4684-4696.
 20. Haught, John F; **Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science**; Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 21. Heil, John; **Philosophy of Mind**; London and New yourk: Routledge, 1998.
 22. Hyslop-Margison Emery J. & Naseem M. Ayaz; **Scientism and Education** (Empirical Research as Neo-Liberal Ideology); Springer, 2007.
 23. McGinn, Colin; “Can we solve the mind-body problem?“ in **Philosophy of Mind** (A Guide and Anthology); ed. John Heil; New York: Oxford University Press, 2004, pp.781-797.
 24. Moser Paul K. & Yandell David; “Farewell to philosophical naturalism“, in **Naturalism** (A critical analysis); ed. William Lane Craig & J. P. Moreland; New York: Routledge, 2000, pp.3-23.
 25. Murphy, Nancey; “Naturalism and Theism as Competing Traditions“, in **How Successful is Naturalism?**; ed. Georg Gasser; Germany: buch bücher; 2007, pp.49-75.

26. Quitterer, Josef; "Which Ontology for Naturalists?"; In **How Successful is Naturalism?**; ed. Georg Gasser; Germany: buch bücher; 2007, pp.227-242.
27. Ryle, Gilbert; **The concept of Mind**; London: Hutchison, 1949.
28. Sorell Tom; **Scientism** (Philosophy and the infatuation with science); New York: Routledge, 1991.
29. Searle, John, R; "Minds, Brains and Programs", in **Introduction to Philosophy**; ed. Perry, John & Bratman, Michel; New York: Oxford University Press, 1993, pp.371-383.
- 30.—; **The Rediscovery of the Mind**; Cambridge: MIT, 1992.
- 31.—; "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply", **Philosophy and Phenomenological Research**; No.55; 1995.
- 32.—; "Biological Naturalism"; In **The Blackwell companion to consciousness**; ed. Max Velmans & Susan Schneider; Oxford: Blackwell, 2007.
33. Taliaferro, Charles; "Naturalism and the mind", In **Naturalism** (A critical analysis); ed. William Lane Craig & J. P. Moreland; New York: Routledge, 2000, pp.133-155.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی