



نقد و بررسی کتاب

زبان و آگاهی اثر جerald ادلمن

علی سنایی

جرالد ادلمن متولد ۱۹۲۹ در شهر نیویورک است؛ او سال ۱۹۶۰ تحصیلات خود را در پزشکی تمام می‌کند و فعالیت علمی و تحقیقاتی را از سر می‌گیرد. جرالد ادلمن از ۱۹۶۶ تاکنون در دانشگاه راکفلر تدریس می‌کند و به خاطر تحقیقات ارزنده خود در علم پزشکی که با بیش از پانصد مقاله و کتاب انتشار یافته است، جایزه نوبل را در ۱۹۷۲ دریافت می‌کند. از بین آثار او می‌توان به طبیعت دوم: علم مغز و دانش انسان، اکنون به یاد مانده: یک نظریه بیولوژیکی از آگاهی اشاره کرد که نحوه ظهور آگاهی و سایر عملکردهای ذهن از ساختار فیزیکی-شیمیایی مغز را بررسی می‌کند. عنوان اصلی کتابی که اکنون قصد بررسی آن را داریم، بی کراتر از آسمان: موهبت پدیداری آگاهی است که توسط رضا نیلی‌پور از انگلیسی به فارسی ترجمه و در تابستان ۸۷ از سوی انتشارات نیلوفر، چاپ شده است. آقای نیلی‌پور با توجه به اینکه هدف اصلی ادلمن را تبیین ظهور آگاهی از فرایندهای مغز دانسته، ترجیح داده است که عنوان زبان و آگاهی را به جای بی کراتر از آسمان برای کتاب انتخاب کند که البته عنوان مناسبی به نظر می‌رسد؛ زیرا ادلمن برای زبان نیز شأن خاصی قائل است و حتی آگاهی برتر را بر حسب فعالیت‌های زبانی توضیح می‌دهد. خسرو پارسا - که گویا مترجم به پیشنهاد ایشان، کتاب را ترجمه کرده است - مقدمه‌ای با نظر به محتوای کتاب نوشته و در آن به اهمیت موضوع اشاره کرده است. از آنجا که متن انگلیسی کتاب در اختیار بنده نبود، امکان بررسی و مقابله ترجمه فراهم نشد؛ با این وجود لازم دیدم که خلاصه‌ای از فصل‌های مختلف را بیاورم و نهایتاً نکاتی را که نویسنده از نظر دور داشته است، متذکر شوم. این نوشتار مشتمل بر دو بخش است: در بخش نخست، توصیفی از محتوای کتاب به عمل می‌آید و در بخش دوم، موضوعاتی که ادلمن عملاً قادر به توجیه فیزیکالیستی آن نبوده است، گزینش می‌شود و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.



ادلمن، جرالد
ترجمه: نیلی‌پور، رضا
تهران، ۱۳۸۷

توصیفی مجمل از محتوای کتاب

ادلمن در پیشگفتاری که بر کتاب نوشته است، هدف خود را ارائه توجیه علمی از نحوه ظهور آگاهی می‌داند. او معتقد است که آگاهی با همه پیچیدگی‌هایی که دارد، یک پدیده فراطبیعی نیست؛ به همین خاطر باید با نگرش علمی و نه متافیزیکی، سازوکار آن را دریابیم.

"ذهن انسان"، عنوان نخستین فصل است که در آن سیمای کلی روش کتاب که مبتنی بر فرایند تکامل است، ترسیم می‌شود. ادلمن می‌خواهد مراتب مختلف آگاهی را با توجه به تاریخچه زیستی موجودات، بررسی کند و از این طریق برنامه داروین را تکمیل نماید. اینکه آگاهی به دنبال فعالیت مغز حاصل می‌شود و مبنای کاملاً فیزیکی دارد، او را به این نتیجه می‌رساند که وجود آگاهی بدون مغز امکان‌پذیر نیست.

در فصل دوم برای تأیید رویکرد غیر متافیزیکی خود، بخش‌هایی از نوشتار ویلیام جیمز را می‌آورد، مبنی بر اینکه آگاهی یک فرایند و نتیجه کارکردهای مغز است و نمی‌تواند مستقل از فعالیت‌های نورونی تحقق داشته باشد. او پیش از هر چیز لازم می‌بیند که مختصات کلی آگاهی را تعیین کند. در همین راستا به پیروی از ویلیام جیمز آگاهی را فرایندی یکپارچه و هماهنگ می‌داند. ادلمن معتقد است که اگر از نگرش شیئی یا پدیده‌ای نسبت به آگاهی فاصله بگیریم و آن را یک فرایند بدانیم، بهتر می‌توانیم نحوه ظهور آگاهی از فعالیت مغز را توضیح دهیم. او با مطرح کردن بخش‌هایی دیگر از عبارات جیمز می‌گوید که در تجربه روزمره، آگاهی به صورت صحنه‌ای یکپارچه از درونداهای حسی، احساس‌های ذهنی (کوالیا)، عواطف، درک حاشیه‌ای و... آشکار می‌شود. با این وجود یک تفاوت اساسی بین رویکرد ادلمن و جیمز وجود دارد که در وهله نخست ما را به استفاده وی از نظریات جیمز به تردید می‌اندازد. ویلیام جیمز یک پدیدارشناس آگاهی است و حالات ذهنی را با روش درون‌نگری دسته‌بندی می‌کند ولی غایت اصلی مؤلف، بررسی نقش مغز در ظهور آگاهی با رویکرد عینی یا سوم شخصی است.

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که ادلمن رویکرد اول شخصی و سوم شخصی به آگاهی را خلط کرده است، ولی با خواندن تمام کتاب متوجه می‌شویم که او فقط برای برشمردن خصوصیات کلی آگاهی، از تجربه اول شخص استفاده می‌کند. بدین ترتیب توجه به گزارش اول شخص از تجربه، فی‌نفسه برای ادلمن مطرح نیست و صرفاً مختصات کلی حالت ذهنی را مشخص می‌کند تا دقیقاً بدانیم که بین کدام دسته از خواص ذهنی به عنوان معلول و خواص مغزی به عنوان علت، رابطه برقرار می‌شود. مؤلف می‌خواهد ببیند که در پی چه سازو کار فیزیکی، تجربه آگاهی به صورت واحدی یکپارچه و مستمر در می‌آید یا به تعبیر دیگر چه رابطه علی بین درون‌نگری و ساختار فیزیکی مغز وجود دارد. پس رویکرد اول شخص، زمینه را برای فهم خصوصیات کلی آگاهی فراهم می‌کند. ادلمن را نمی‌توان در شمار فیزیکیالیست‌هایی آورد که به دنبال تبیین فلسفی هستند زیرا او اصلاً به عنوان یک نوروفیزیولوژیست و نه فیلسوف، به رابطه آگاهی و مغز توجه می‌کند. همین نگرش علمی است که رویکرد فیزیکیالیستی وی را به مراتب افراطی‌تر از موضع فیزیکیالیستی بسیاری از فلاسفه ذهن می‌سازد. از بین مواضع فیزیکیالیستی که صبغه فلسفی دارند، نویسنده بیش از همه با دوگانه‌انگاری خاصیت اختلاف می‌یابد. در بخش آخر مقاله که به نقد و بررسی اختصاص یافته است، بر اختلافی که بین او و دوگانه‌انگاری خاصیت وجود دارد، تأکید می‌کنیم و این، زمینه‌ای برای گفتگو بین نوروفیزیولوژیست و فیلسوف فراهم می‌کند و نهایتاً نشان می‌دهد که ادلمن در تبیین رابطه آگاهی و مغز، چه دیدگاهی نسبت به رویکرد فلسفی دارد.

فصل سوم به ارائه طرحی کلی از سازمان‌بندی مغز انسان اختصاص می‌یابد. مؤلف در پاسخ به این سؤال که چه بخش‌هایی از مغز در ظهور آگاهی نقش دارد، مناطق مختلف مغز را بررسی می‌کند. او در فصل اول و دوم، اصل موضوعه خود را این گونه بیان می‌دارد که آگاهی بدون مغز تحقق نمی‌یابد پس آگاهی یک شالوده کاملاً زیستی دارد و از فصل سوم به بعد می‌خواهد مبنای فیزیولوژیکی آگاهی را بررسی کند. از سوی دیگر ادلمن به دنبال سازگار کردن نظریه تکامل داروین با فیزیولوژی آگاهی نیز هست و با طرح این سؤالات که مغز در جریان رشد چگونه ساخته می‌شود و آیا مغز انسان در روند تکامل با اصول سازمان بندی خاصی انتخاب شده است، کار خود را آغاز می‌کند. او یکسری اطلاعات کلی درباره مغز و ساختار آن ارائه می‌دهد که البته چیز جدیدی نیست، مثلاً وزن مغز انسان حدود ۱۳۰۰ گرم و از قشر و یک بخش مرکزی تشکیل شده است. قشر یا کورتکس که بخش معتناهی از مغز را تشکیل می‌دهد، نواحی مختلف حسی را در خود جای می‌دهد و مناطق دیگری در آن هست که به کارکردهای حرکتی اختصاص می‌یابد. بخش مرکزی مغز از یک ساختار پیوسته تحت عنوان عقده‌های قاعده‌ای، هیپوکامپ، و مخچه تشکیل یافته است که هر کدام کارکردهای خودش را دارد، مثلاً عقده‌های قاعده‌ای و مخچه در فعالیت‌های حسی-حرکتی و هیپوکامپ در حافظه رویدادی و تبدیل آن به حافظه بلند مدت، نقش می‌یابند. پس از اینکه ادلمن طرح کلی خود از سازمان مغز را ارائه داد، ساختار سلول عصبی یا نورون را بررسی می‌کند. مغز ما ۳۰ بیلیون نورون دارد که از طریق یک بیلیون میلیون پیوندگاه عصبی در رابطه با

ادلمن
در پیشگفتاری که
بر کتاب نوشته است،
هدف خود را
ارائه توجیه علمی
از نحوه ظهور
آگاهی می‌داند.
او معتقد است
که آگاهی
با همه پیچیدگی‌هایی
که دارد،
یک پدیده
فراطبیعی نیست؛
به همین خاطر
باید با نگرش علمی
و نه متافیزیکی،
سازوکار آن را
دریابیم.



داروین

نویسنده در فصل بعد
منصلاً به نظریه داروین
در شکل‌گیری آگاهی
می‌پردازد، ولی
با مطرح کردن
سامانه‌های ارزش‌گذار
در فصل سوم
تلویحا به نظریه تکامل
اشاره می‌کند.

یکدیگرند به طوری که اگر کسی شمارش پیوندگاه عصبی را از همین حالا شروع کند، ۳۳ میلیون سال وقت لازم دارد که شمارش خود را تمام کند و این نشان‌دهنده ارتباطات وسیعی است که بین شبکه‌های عصبی مغز برقرار می‌شود. نورون معمولاً ساختار دوقطبی دارد، یعنی بدنه که مشتمل بر هسته سلولی است، از یکسو به شاخه‌های دندریت و از سوی دیگر با رشته‌ای دراز با نام آکسون به سیناپس منتهی می‌شود. بین دو نورون، پیوندگاه عصبی یا سیناپس واقع شده است که در واقع حفره‌ای برای انتقال پتانسیل عمل از نورون پیشا سیناپسی به نورون پس سیناپسی است.

بعد از اینکه طرح کلی از سازمان مغز و نورون‌های عصبی به پایان رسید، این سؤال مطرح می‌شود که چه مناطقی از مغز در ایجاد آگاهی نقش دارد. نویسنده ابتدا به نقش تالاموس که در مرکز مغز واقع شده است، اشاره می‌کند، بدین نحو که پیام‌های حسی به هسته‌های رتیکولار در تالاموس انتقال می‌یابد و پس از اعمال تغییر و تبدیل لازم، به قشر مغز ارسال می‌شوند. در واقع ارتباطات بسیار گسترده‌ای بین تالاموس و قشر مغز برقرار می‌شود که دوطرفه و برگشتی هستند و به شکل گیری سامانه تالامو کورتیکال می‌انجامد. ادلمن در توضیح عملکرد حافظه از تغییر در توان سیناپسی کمک می‌گیرد، یعنی همواره کارایی سیناپس‌ها، بسته به اینکه چه تأثیری در حفظ و بقای ارگانیسم داشته باشند، شدت و ضعف می‌یابد. نویسنده در فصل بعد مفصلاً به نظریه داروین در شکل‌گیری آگاهی می‌پردازد، ولی با مطرح کردن سامانه‌های ارزش‌گذار در فصل سوم تلویحا به نظریه تکامل اشاره می‌کند. عنوان سامانه ارزش‌گذار، به فعالیت مجموعه‌ای از نورون‌ها اطلاق می‌شود که زمینه را برای تحریک بهتر برخی نورون‌ها و ممانعت از تحریک برخی دیگر، فراهم می‌آورد. در واقع وقتی که مغز ارگانیسم برای تطابق با شرایط محیطی، شبکه‌ای خاص از روابط نورونی را انتخاب می‌کند، سامانه‌های ارزش‌گذار به تقویت ارتباطات عصبی مفید و تضعیف پیوندگاه‌های عصبی کمتر مفید، دست می‌زنند. بدین ترتیب بر اساس سامانه‌های ارزش‌گذار که ادلمن آن را در راستای نظریه تکامل داروین قرار می‌دهد، می‌توان تغییر در توان سیناپسی را توضیح داد. وقتی مغز یک شیء را با خصوصیتی اعم از رنگ، اندازه، جهت و... بازنمایی می‌کند، تغییرات سیناپسی جدیدی در آن ایجاد می‌شود و اگر دوباره با همان شیء مواجهه شد، چیزی شبیه تجربه قبل حاصل می‌شود. حافظه یعنی تکرار یک بازنمایی مغزی در بافت یا موقعیتی یکسان، یعنی اگر شبکه نورونی چند بار با موقعیت مشابهی روبرو شد، تغییری در توان سیناپسی شبکه برای وقوع تجربه‌ای مشابه ایجاد می‌شود. البته باید توجه داشت که در فعالیت حافظه، چیزی مشابه تجربه قبل و نه خود آن تحقق می‌یابد زیرا شبکه‌های نورونی همواره در حال تغییر و بازآفرینی هستند و نمی‌توان الگوی ثابتی را برای آنها تعریف نمود. حافظه، فقط به کوتاه مدت و بلند مدت محدود نمی‌شود، بلکه شامل حافظه عملیاتی نیز هست که این نوع اخیر در یادگیری مهارت‌های فنی و هنری نقش دارد. مؤلف در الگوی ابداعی خود، به حافظه اهمیت زیادی می‌دهد. زیرا معتقد است که بدون حافظه، آگاهی اولیه یا هوشیاری حاصل نمی‌شود. باید بگوییم که حافظه نه تنها به عنوان یکی از انواع ادراکات ذهنی مطرح است، بلکه یکی از مهمترین عوامل در ایجاد آگاهی محسوب می‌شود که ادلمن این موضوع را با تفصیل بیشتری در فصل پنجم می‌آورد.

در علم النفس قدیم حافظه را مثل انبان یا مخزنی می‌دانستند که صور ذهنی در آن ذخیره می‌شود ولی ادلمن سعی می‌کند که از این انگاره فاصله بگیرد. در این الگو از آگاهی، ادراکات ذهنی یک فرایند، تلقی می‌شوند و مثل اشیاء نیستند که در جایی از مغز ثبت و ضبط شوند و حافظه نیز خاصیتی است که در سامانه‌های خاص از روابط عصبی تحقق می‌یابد و دیگر انبانی از اطلاعات محسوب نمی‌گردد. در واقع این طور نیست که نورون قبل از اینکه بمیرد، اطلاعات خود را به نورونی دیگر منتقل کند، زیرا تفویض اطلاعات، یک مفهوم ارادی و انسان‌انگارانه است و مناسبتی برای تبیین سازوکار زیستی مغز ندارد. با توجه به الگوی تغییر در توان سیناپسی که برای تبیین عملکرد حافظه به کار رفت، اطلاعات در هیچ جای خاصی از مغز انباشته نمی‌شود، بلکه صرفاً شبکه‌های نورونی مهارت جدیدی در کسب تجربه کسب می‌کنند و در مواجهه با موقعیتی مشابه، چیزی مثل تجربه قبل و نه خود آن تداعی می‌شود.

هر شبکه نورونی، حالتی ممکن از روابط عصبی است، یعنی نورون‌ها به اشکال متفاوت می‌توانند در رابطه با هم قرار بگیرند. از سوی دیگر هر نورون می‌تواند نقش‌های متفاوتی را ایفا کند، به همین خاطر نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد که کدام دسته از نورون‌ها در یک ادراک خاص، فعالیت دارند. ادلمن با نظریه پیمان‌های که در روان‌شناسی قدیم رواج داشت و هر یک از ادراکات ذهنی را مربوط به بخشی از مغز می‌دانست، مخالف است. به نظر ادلمن درست است که با آسیب دیدن قسمتی خاص از مغز، شخص بینایی خود را از دست می‌دهد، ولی نباید نتیجه بگیریم که درک بصری مربوط به همان بخش است. البته با دستگاه‌های الکترونیکی نیز تعیین می‌کنند که مثلاً در جریان ادراک بصری یا لامسه، چه بخشی از مغز فعال می‌شود، ولی نتایج این آزمایش بر نظریه پیمان‌های مغز دلالت نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که هر منطقه از مغز برای ایجاد ادراکی خاص، شرط ضروری و نه کافی است. نفی نظریه پیمان‌های مغز در این مدل، یادآور نظریه "بازنمایی توزیع شده" از دنیل دنت است، بدین نحو که ممکن است تعدادی از نورون‌های مربوط به درک بصری

در بخشی از مغز تجمع یابد، ولی درک بصری با شلیک همزمان نورون‌های بی شمار که در مناطق مختلف مغز توزیع شده است، حاصل می‌شود.^۱

در فصل چهارم که عنوان نخست آن، نظریه نورونی داروین است، ادلمن می‌خواهد آگاهی را بر حسب انتخاب طبیعی توضیح دهد. او کارکرد پیچیده مغز را با مفهوم گروه اندیشی یا نظریه انتخاب گروهی نورونی، تبیین می‌کند. نظریه انتخاب گروهی نورونی به این معناست که در اثر تعامل با محیط، بر مغز هر فرد الگوی خاصی از روابط نورونی حاکم می‌شود و در واقع مغز از بین حالت‌های ممکن بسیار، الگوی خاصی از روابط عصبی را انتخاب می‌کند. نظریه نورونی انتخاب گروهی، از سه اصل تشکیل شده است که عبارت‌اند از:

(۱) اصل انتخاب تکوینی که مربوط به دوران رشد جنینی است و به طور ژنتیکی شبکه‌ای از پیوندهای عصبی ایجاد می‌شود.

(۲) اصل انتخاب تجربی که فرد در این مرحله با تجارب جدیدی مواجهه می‌یابد و نهایتاً به تغییر در توان سیناپسی و ایجاد ارتباطات عصبی پی ژنتیکی، منتهی می‌شود.

(۳) اصل بازگشتی مربوط به انتقالات دو طرفه‌ای است که بین بخش‌های مختلف مغز و به خصوص بین تالاموس و قشر مغز برقرار می‌شود و شایان ذکر است که ارتباطات برگشتی، اساساً قابل پیش بینی نیست و می‌تواند از فردی به فرد دیگر متغیر باشد. ادلمن از اصل دوم و سوم برای نقد کارکردگرایی ماشینی استفاده می‌کند، بدین نحو که افراد به خاطر مواجهه با شرایط گوناگون محیطی، تاریخچه ژنتیکی و پی ژنتیکی متفاوت دارند و این، علت اصلی تفاوت در ساختار عصبی، توان‌های سیناپسی و حتی محیط شیمیایی نورون‌ها است، پس دیگر نمی‌توان گفت که جهان خارج، نواری ضبط شده از نشانه‌ها و مغز نیز ابزاری برای رمز گشایی از نشانه‌های محیطی با زبان فکر است.

وی در بخش‌های مختلف کتاب بر این نکته تأکید می‌کند که عملکرد مغز اصلاً شبیه کامپیوتر نیست، زیرا مغز یک شالوده زیستی دارد و کارکردهای آن با فرایند تکامل که همواره در معرض تجارب جدیدی است، شکل می‌گیرد به همین خاطر نمی‌توان گفت که مغز با الگوی ثابتی از روابط، عمل می‌کند.

دومین عنوان از فصل چهارم، نظریه جامع مغز است که صاحب اثر برای فراروی از کارکردگرایی محاسباتی و رویه علوم شناختی در بررسی کارکردهای ذهن، مطرح می‌کند. نظریه جامع مغز می‌خواهد مسئله پیوند یا بندش را که مربوط به تلفیق ادراکات حسی مختلف است، تبیین کند. در علم النفس قدیم، قوه حس مشترک مسئول پیوند داده‌های حسی بود، ولی ادلمن معتقد است که چنین قوه‌ای در مغز وجود ندارد زیرا هیچ منطقه بالادستی برای تلفیق داده‌های حسی در مغز یافت نمی‌شود. به طور کلی ادلمن با طرح نظریه ماجولاریتی یا قوای ذهن مخالف است، زیرا این طرح در بستر علم النفس قدیم، کارکردگرایی ماشینی یا علوم شناختی مطرح می‌شود و هیچ شالوده زیستی برای آن در مغز وجود ندارد. در واقع نظریه قوای ذهن زمانی معنا می‌یابد که وجود من برتر یا فرادستی را بپذیریم که با استفاده از این قوه، ساز و کار مغز را تنظیم کند. ارسطو قوه حس مشترک را در رابطه با عقل بالفعل در نظر می‌گیرد، زیرا معتقد است که بدون عقل، امکان پیوند داده‌های حسی وجود ندارد، پس حس مشترک، یکی از شئون عقل است^۲ و فیزیولوژی نیز نمی‌تواند وجود چنین چیزی را مفروض بگیرد. در نظر ادلمن اینکه آگاهی ما از اشیاء خارجی به صورت یکپارچه تمام خواص مربوط به رنگ و شکل و اندازه را در بر می‌گیرد، ناشی از شلیک همزمان شبکه‌های مختلف نورونی است که هر کدام یکی از خواص را بازنمایی می‌کند و از به هم پیوستن این ادراکات پراکنده، الگو یا نقشه‌ای در مغز حاصل می‌شود که شیء را به صورت یکجا عرضه می‌دارد. ادلمن با مطرح کردن نظریه جامع مغز، ادعا می‌کند که هیچ برنامه از قبل تعیین شده یا طرح بالادستی برای تلفیق ادراکات وجود ندارد، بلکه از ارتباطات بسیار پیچیده و بازگشتی که در سامانه تالاموکورتیکال اتفاق می‌افتد، الگو یا نقشه‌ای در مغز حاصل می‌شود و همین الگو است که آگاهی ما را به صورت صحنه‌ای یکپارچه در می‌آورد.

عنوان فصل پنجم سازوکارهای آگاهی است. در این فصل نحوه شکل‌گیری آگاهی ابتدایی یا هوشیاری تبیین می‌شود. برای این کار حافظه و نقش آن در شکل‌گیری آگاهی، مورد توجه قرار می‌گیرد. اولین عامل در شکل‌گیری آگاهی ابتدایی که خود را به صورت صحنه‌ای یکپارچه و در عین حال متمایز از تجارب نشان می‌دهد، مقوله بندی ادراکی است یعنی اینکه مغز توانایی ساختن مقولاتی پیوسته و پایدار از اشیاء را پیدا کند و این امر بدون عناصر حسی و حرکتی ممکن نیست. ادلمن معتقد است که حادثه تکاملی که برای ظهور آگاهی ضرورت دارد، ایجاد ارتباطات بسیار گسترده و بازگشتی جدید در هسته تالاموکورتیکال است که به دوره انتقال بین لاک پشت‌ها و پرندگان و لاک پشت‌ها و پستانداران، مربوط می‌شود. مقوله بندی ادراکی بدون مسئله پیوند یا بندش قابل فهم نیست، زیرا اگر ارگانسیم زنده توانایی ترکیب داده‌های حسی را نداشته باشد، اشیاء را به صورت مقولاتی ثابت و پایدار درک نخواهد کرد. بدون مقوله

نویسنده

علیت را تنها در سطح

فعالیت‌های مغز

مطرح می‌سازد و

هر نوع کفایت علی را

از حالات ذهن

نفی می‌کند و در واقع

به این امر

دامن می‌زند که

نباید خواص

ظاهری ذهن را

جدی بگیریم.

بندی ادراکی تمیز اشیا از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. مقوله بندی ادراکی زمانی می‌تواند به بقای موجود زنده منتهی شود که با حافظه مقوله‌ای ارزشگذار همراه شود. همان طور که گفتیم حافظه با تغییر در توان سیناپسی و سامانه ارزشگذار که این تغییر را تقویت یا تضعیف می‌کند، تبیین می‌شود. در واقع وقتی که شبکه عصبی در مواجهه با یک شیء خاص، مهارتی را کسب می‌کند، تغییری در برخی از توان‌های سیناپسی آن رخ می‌دهد، به طوری که اگر این شبکه عصبی باز در موقعیت تجربی قبل قرار بگیرد، چیزی شبیه همان تجربه را خواهد داشت. وقتی که مقوله بندی ادراکی با حافظه مقوله‌ای ارزشگذار همراه شد، آگاهی اولیه شکل می‌گیرد، برای مثال گربه، موش را به صورت یک مقوله ثابت درک می‌کند و حافظه ارزشگذار او نیز بر اینکه گربه برای خوردن است و رفع گرسنگی می‌کند، صحنه می‌گذارد. اگر مقوله بندی ادراکی با حافظه مقوله‌ای ارزشگذار همراه نشود، ارگانیسم نمی‌تواند با محیط سازگاری و انطباق پیدا کند. ادلمن به پیروی از جیمز، آگاهی اولیه را به معنای "اکنون به یاد مانده" می‌داند یعنی صحنه‌ای که در یک لحظه ایجاد می‌شود و به خاطر می‌ماند و مجموعه‌ای از همین آنات است که آگاهی را به صورت فرایندی مستمر در می‌آورد. با همراه شدن مقوله بندی ادراکی و حافظه ارزشگذار، آگاهی اولیه شکل می‌گیرد که خود مبنایی برای آگاهی برتر است.

فصل ششم عنوان بی‌کراتر از آسمان را دارد و در این فصل به مسئله کوالیا یا احساس‌های ذهنی پرداخته می‌شود. منظور از کوالیا، تجربه کیفی یا پدیداری است که برای مثال سوژه از سرخی گل یا سبز بودن یک برگ دارد. از نظر ادلمن، کوالیا خاصیتی برآمده از سازوکار مغز است و آگاهی به عنوان صحنه‌ای یکپارچه، از مجموعه احساس‌های ذهنی یا کوالیا تشکیل شده است به طوری که امکان تمیز هر یک از این احساسات نیز وجود دارد. در اینجا کوالیا یک فرایند و نه پدیده است و بیان ناپذیری آن ناشی از پیچیدگی فضای چند بعدی است که در مغز ایجاد می‌شود.

فصل هفتم رابطه آگاهی و علیت، را در کانون توجه قرار می‌دهد. نویسنده علیت را تنها در سطح فعالیت‌های مغز مطرح می‌سازد و هر نوع کفایت علی را از حالات ذهن نفی می‌کند و در واقع به این امر دامن می‌زند که نباید خواص ظاهری ذهن را جدی بگیریم. به تعبیر دیگر با تفحص در ساختار فیزیکی مغز و نقش علی آن در ایجاد آگاهی، خاصیتی مثل ظهور پدیداری یا حیث‌التفاتی که ما به دنبال شهود یا درون‌نگری از حالت ذهنی پیدا می‌کنیم، رنگ می‌بازد و این خواص ظاهری، سخن آخر را درباره واقعیت آگاهی نمی‌گویند. بدین ترتیب خاصیت پدیداری، یک نتیجه فرعی از سازوکار فیزیکی مغز است و فی‌نفسه مشکلی برای توجیه فیزیکیالیستی از ذهن ایجاد نمی‌کند. همان طور که پدیده انفجار شبیه مواد منفجره نیست، پس هیچ لزومی ندارد که حالت ذهنی شبیه فعالیت‌های فیزیکی - شیمیایی مغز باشد. ادلمن پس از ارائه مدل زیستی خود که نحوه ظهور آگاهی از مغز توضیح می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که رابطه بین شبکه‌های نورونی و آگاهی مثل رابطه شخص و سایه یا نسبت لوکوموتیو و دود است. پس در این نظریه، آگاهی یک پی پدیدار (Epiphenomenal) یا نتیجه فرعی از فعالیت نورونی است و به خودی خود فاقد هر گونه تأثیر علی است.

عنوان دوم از همین فصل به گشتار پدیداری اختصاص یافته است بدین معنا که کوالیا از مغز ظهور دفعی می‌یابد. گشتار پدیداری به ظهور دفعی کوالیا دلالت می‌کند و مؤلف ترکیبی از نظریه پی پدیدار و اصالت ظهور دفعی را می‌پذیرد.

عنوان فصل هشتم، آگاه و ناآگاه است که در آن فعالیت‌هایی که به صورت خودکار یا بر حسب توجه انجام می‌شود، مبنا و اساس کار قرار می‌گیرد. ادلمن سعی می‌کند که از طریق ارتباطات برگشتی بین عقده‌های قاعده‌ای و قشر مغز، برخی فعالیت‌های حسی - حرکتی را که مثل رانندگی، خودکار هستند، تبیین نماید. او معتقد است که در هنگام توجه، برخی از نورون‌های تنظیم‌کننده در هسته تالاموس، فعالیت بخش‌هایی از هسته پویا را که همان شبکه بازگشتی تالاموکورتیکال است، محدود و تنها حالتی خاص از روابط عصبی را تقویت می‌کند. البته ادلمن در نهایت اعتراف می‌کند که هنوز مکانیسم فعالیت‌های آگاهانه "توجه" به طور دقیق، شناخته نشده است.

در فصل نهم به نحوه شکل‌گیری آگاهی برترین و بازنمایی

در علم النفس قدیم
حافظه را
مثل انبان یا
مخزنی می‌دانستند
که صور ذهنی
در آن ذخیره می‌شود
ولی ادلمن
سعی می‌کند که
از این انگاره
فاصله بگیرد.



پرداخته می‌شود. تاکنون آگاهی اولیه را مورد بررسی قرار گرفته است ولی اکنون به آگاهی برتر یا خودآگاهی که فقط در موجودات پیشرفته‌ای مثل انسان دیده می‌شود، توجه می‌شود. وقتی انسان در فرایند تکامل بر روی پایش ایستاد و از دستان خود برای ساختن نمادهایی جهت ارتباط اجتماعی استفاده کرد، به تدریج این نمادسازی با ایجاد اصواتی همراه شد و نهایتاً با فعال شدن منطقه ورنیکه و برونیکا که مربوط به سخن گفتن است، پیوندگاه‌های عصبی جدیدی در هسته تالامو کورتیکال برقرار گشت. با شکل‌گیری زبان، آدمی توانست برای هر یک از تجارب خود نمادی وضع کند و دیگر مجبور نبود که برای فهم هر تجربه در بافت زمانی-مکانی آن تجربه قرار بگیرد، زیرا تصورات جای انطباعات را گرفتند و آدمی به راحتی می‌توانست از اکنون فراروی کند، گذشته را به حال پیوند بزند و برای ساختن آینده خود طرح ریزی کند. بدین نحو انسان از اطلاعات و داده‌هایی که در محدوده آگاهی اولیه هست، فراتر رفت و خودآگاهی پیدا کرد. انسان توانایی معنادهی به خود و همین‌طور جهان اطراف را به دست آورد، از تجارب دیگران بهره برد و به جای تأثیر پذیری صرف از محیط، در آن دخل و تصرف نمود و همه چیز را به نفع خود تغییر داد. به نظر ادلمن شالوده نوروئی آگاهی، ماهیتی غیر بازنمایی دارد (ص ۱۳۴) ولی فرایند آگاهی شامل بازنمایی می‌شود. البته از دیدگاه سوم شخص، بازنمایی به معنای شلیک نوروئی‌های عصبی با پیام ورودی است، ولی از حیث اول شخص، باورها و خواسته‌های ذهن جنبه بازنمایی دارند. ادلمن برای اینکه بین حیث سوم شخص و اول شخص بازنمایی فرق بگذارد یا به تعبیر دیگر مفهوم و مصداق را خلط نکند می‌گوید که حافظه برای شکل‌گیری معنا ضرورت دارد، ولی با محتوای معنایی یکسان نیست.

در فصل دهم خصوصیات آگاهی در سه عنوان اعم از همگانی، اطلاعاتی و ذهنی طبقه بندی می‌شود. از بین خصوصیات همگانی می‌توان به یکپارچه بودن یا برآیند حس‌های مختلف بودن اشاره کرد و به ترتیب قصدمندی و بازتاب احساسات پدیداری نیز در زمره خصوصیات اطلاعاتی و ذهنی هستند. او با تحویل حالت ذهنی به فرایند نوروئی مخالف است و در عین حال تحویل ناپذیری حالات ذهنی را در تنافی با فیزیکیالیسم نمی‌داند، زیرا معتقد است که نباید حیث بازنمایی را در تجربه ذهنی نادیده گرفت در غیر این صورت با یک اشتباه مقولی روبرو می‌شویم. در واقع انسان نابینا توانایی ساختن فضایی برای معنادار کردن برخی از کارکردهای مغزی ندارد و هر قدر که تجربه رنگ را برای او توصیف کنیم، نمی‌توان تجربه‌ای را در او برانگیخت (ص ۱۵۵).

در فصل یازدهم که مربوط به هویت است، مؤلف می‌گوید که روان‌شناسی عامیانه برای حالات ذهنی اعم از تمایل و باور و.. شان علی در نظر می‌گیرد در حالی که فقط نوروئی‌ها توانایی علی دارند. البته روان‌شناسی عامیانه هر چند در نسبت دادن شان علی به حالات ذهنی، برخطاست، ولی توهمات آن خالی از فایده نیست، یعنی این توهمات در روابط اجتماعی که بخشی از فرایند تکامل است، سودمند هستند. ادلمن در ادامه می‌گوید که ادراکات حسی لزوماً برای درک واقعیت نیست و حتی وجود توهمات حسی برای سازگار شدن ارگانیسم با محیط اهمیت دارد. از سوی دیگر مکتب‌های فلسفی و ارزش‌های عالی اخلاق، شان تاریخی دارند و ترفندهایی برای سازگاری انسان با محیط اجتماعی هستند و بدون وضع چنین ترفندهایی انسان نمی‌توانست، بقای خود را تضمین کند.

در نهایت در فصل دوازدهم به این نکته می‌پردازد که بسیاری از آشفتگی‌ها درباره مسئله ذهن و بدن، منشأ زبانی دارد و اگر به نقش علی نوروئی‌ها در ایجاد آگاهی توجه کنیم، دیگر آگاهی را پدیده‌ای اسرارآمیز نخواهیم یافت و با توجه به اینکه آگاهی برتر در گرو شکل‌گیری زبان است، می‌توانیم خلاقیت‌های انسانی را با پدیده زبان توجیه کنیم.

نقد و بررسی

۱ - نکته‌ای که در فصل دوم نظر هر فلسفه خواننده‌ای را به خود جلب می‌کند، این است که ادلمن اجمالاً مسئله شکاف تبیینی را با رویکرد فیزیکیالیستی خود، بی‌معنا قلمداد می‌کند. شکاف تبیینی یکی از مهمترین، مسائل در فلسفه ذهن محسوب می‌شود و قضاوت درباره اینکه آیا ادلمن، جانب انصاف را درباره شکاف تبیینی رعایت کرده است یا نه، مستلزم ارائه گزارشی مختصر از خاستگاه شکاف تبیینی است. او بدون اینکه شرحی از مسئله شکاف تبیینی و جایگاه آن در فلسفه ذهن ارائه دهد، با روشی یکجانبه به نقد آن می‌پردازد و خواننده‌ای که از اصل ماجرا با خبر نیست، ممکن است که این نظریه را نقد نشده بپذیرد. هدف اصلی ما در اینجا، ارزیابی نظر ادلمن درباره شکاف تبیینی است ولی همان‌طور که گفتیم، لازم است که ابتدا مسئله شکاف تبیینی را همان‌طور که هست مطرح سازیم و بعد درباره صحت و سقم نظر ادلمن، تصمیم بگیریم.

۱-۱ طرح مسئله

درواقع دوگانه‌انگاری خاصیت و مسئله شکاف تبیینی، جدایی ناپذیر هستند و به تعبیری باید بگوییم که نمی‌توان

به تعبیر فرگه،
همان‌طور که
ستاره صبحگاهی
و شامگاهی،
دو توصیف متمایز
از سیاره ونوس
محسوب می‌شوند،
مفهوم ذهنی و
فیزیکی نیز
دو نحوه بازنمایی
از مصداق واحد
هستند.

یکی را بدون دیگری مطرح کرد. دوگانه‌انگاری خاصیت به این معناست که حالت ذهنی و فیزیکی، شرایط متفاوتی دارند، به همین خاطر نمی‌توان آن دو را یک چیز دانست، برای مثال حالت ذهنی، پدیداری است یا به اشیاء و اوضاع پیرامون ارجاع می‌یابد و این ویژگی در هیچ یک از اشیاء طبیعی یافت نمی‌شود. البته دوگانه‌انگاری خاصیت، همان طور که از عنوانش پیداست تنها در سطح خاصیت و نه پدیده خارجی، حالت ذهنی و فیزیکی را از هم متمایز می‌کند. دوگانه‌انگاری خاصیت، خود را به اصل وجود شناختی فیزیکیالیسم مبنی بر اینکه واقعیت خارجی سرتاسر فیزیکی است، ملزم می‌سازد، ولی حالت ذهنی و فیزیکی را دو جنبه از یک پدیده فیزیکی واحد می‌داند. در این رویکرد رابطه تنگاتنگی بین خواص کیفی تجربه و سوپژکتیویته وجود دارد؛ زیرا تجربه با کسی یا چیزی که آن را دارد، سخت گره خورده است. بنابراین هر کس تجربه را به صورت یک پدیده آزمایشگاهی و ابژکتیو در نظر بگیرد، آن را از ماهیت واقعی خود که «سوپژکتیو بودن» است منتزع می‌کند. پدیده‌هایی که موضوع علوم تجربی مثل فیزیک قرار می‌گیرند، حیثیت «آنجایی» دارند، یعنی

به عنوان یک واقعیت ابژکتیو در مرتبه‌ای مستقل از منظر^۳ یا چشم انداز خاص انسان‌ها واقع می‌شوند، ولی تجربه بر حسب حیات درونی و «اینجایی» سوژه همان چیزی می‌شود که هست. نهایتاً دوگانه‌انگاری خاصیت به این امر منتهی می‌شود که بگوییم تمایز بین بود و نمود در رابطه با حالت ذهنی، بی‌معناست، زیرا حالت ذهنی به واسطه خواص خود که حیث ظهوری یا پدیداری دارند، همان چیزی می‌شود که هست. یکی از مهمترین فیلسوفانی که پایه گذار دوگانه‌انگاری خاصیت محسوب می‌شود، توماس نیگل است. او همواره تأکید می‌کند که حالت ذهنی با سایر پدیده‌ها فرق دارد، زیرا می‌توان واقعیت پدیده‌ای مثل گرما را از خصوصیات ظاهری آن متمایز کرد ولی حالت ذهنی، فی‌نفسه همان چیزی است که تجربه می‌شود و مرز دقیقی بین واقعیت فی‌نفسه و خصوصیات ظاهری آن وجود ندارد. به عبارت دیگر بود و نمود حالت ذهنی یک چیز بیشتر نیست، زیرا حالت ذهنی، با خاصیت کیفی یا پدیداری خود، معنا می‌یابد و چنانچه از این خاصیت منتزع شود، دیگر تجربه ذهنی نخواهد بود:

«اساساً این واقعیت که ارگانیسم، تجربه آگاه دارد، یعنی چیزی هست که شبیه آن ارگانیسم بودن است... ما می‌توانیم این را خاصیت سوپژکتیو تجربه بنامیم که با هیچ یک از نظریات تقلیل‌گرا که درباره امر ذهنی مطرح شده است، قابل فهم نیست؛ زیرا همه آنها بدون درنظر گرفتن [خاصیت سوپژکتیو تجربه] منطقی‌ناسازگار هستند.»^۴

تمایز بین حالت ذهن و فیزیکی، صرفاً در سطح خواص نیست، بلکه جنبه مفهومی نیز دارد. منظور از جنبه مفهومی این است که ما دو مفهوم متمایز از امور ذهنی و فیزیکی داریم که هر دو بر مرجع واحدی اطلاق می‌شوند. پس به تعبیر فرگه، همان طور که ستاره صبحگاهی و شامگاهی، دو توصیف متمایز از سیاره ونوس محسوب می‌شوند، مفهوم ذهنی و فیزیکی نیز دو نحوه بازنمایی از مصداق واحد هستند. پس نحوه دلالت این مفاهیم نشان می‌دهد که حالت ذهنی و فیزیکی

می‌توانند دو خاصیت متمایز باشند و به ترتیب، تجربه اول شخص و سوم شخص ما از حالات ذهنی و فیزیکی نیز بر این امر صحنه می‌گذارد. روش ما در کسب تجربه از حالات ذهنی و مغزی نشان دهنده این است که شرایط تعیین مصداق برای هر یک از مفاهیم ذهنی و فیزیکی فرق می‌کند. بنابراین دوآلیست‌های خاصیت از تمایز مفهومی به این نکته پی می‌برند که هویت وجود شناختی حالت ذهنی قابل تحویل به خواص فیزیکی مغز نیست.

دوآلیسم خاصیت که گزارش مختصری از آن ارائه کردیم با توماس نیگل مطرح و مبنایی برای طرح مسئله شکاف تبیینی توسط جوزف لوین می‌شود و نهایتاً برخی از فلاسفه مثل چالمرز و همین طور نیگل - در دوره‌ای دیگر از تفکر خود- در صدد فراروی از آن و برطرف نمودن خلاء تبیینی برمی‌آیند. شکاف تبیینی ریشه در جایگاهی دارد که توماس نیگل برای مسئله «تجربه» در نظر می‌گیرد، یعنی چگونه می‌توان نحوه ظهور تجربه را از یکسری خواص فیزیکی تبیین کرد. اگر تجربه را یک حالت فیزیکی فرض کنید، ظاهراً مکانیسم ظهور آن مانع خاصی برای ماتریالیست ایجاد نمی‌کند، ولی مشکل از آنجا ناشی می‌شود که تجربه، واقعیتی داشته باشد که مشتمل بر خواص پدیداری و کیفی است که با چند کارکرد از تجربه، یکسان نیست. وقتی تجربه به صورت یک مسئله مطرح می‌شود که علاوه بر قابلیت‌های علی، مرتبه‌ای از واقعیت داشته باشد که تنها با درون‌نگری قابل درک است.



فرگه

۱-۲ بررسی و نقد نظر ادلمن

ادلمن بر خلاف دوگانه انگار خاصیت می گوید که برای شناخت آگاهی و سایر پدیده‌های طبیعی، باید از یک الگوی واحد یعنی تمایز بود و نمود استفاده کنیم در غیر این صورت آگاهی به صورت پدیده‌ای رمزآلود در می‌آید که در برابر تبیین‌های علمی مقاومت می‌کند. همان طور که می‌بینید او شگفت انگیز دانستن آگاهی را ناشی از رویکرد فلسفی به واقعیت ذهن می‌داند و برای گریز از ابهامی که تفکر فلسفی به آن دامن زده است، به فیزیولوژی روی می‌آورد. به نظر می‌رسد که ادلمن مستقل دانستن حالت ذهنی بر حسب خواص پدیداری را مبتنی بر نگرش عرفی می‌داند که باید جای خود را به توصیفات علمی بدهد. در همین راستا وی مسئله شکاف تبیینی را که یکی از مهمترین مسائل فلسفه ذهن است، از اساس بی‌معنی و باطل می‌داند و معتقد است که مسئله شکاف تبیینی، در اثر بی‌توجهی به نقش علی مغز در ایجاد آگاهی، مطرح می‌شود و در فهم رابطه ذهن و بدن به هیچ تلاش مفیدی نمی‌انجامد. نقد ادلمن بر مسئله شکاف تبیینی مبتنی بر مخالفت او با دوگانه‌انگاری خاصیت است. او تلویحاً این سؤال را مطرح می‌کند که نیگل بر چه اساس، خاصیت کیفی یا پدیداری را به حالت ذهنی نسبت می‌دهد؟ به عقیده ادلمن، محور تمام مباحث نیگل این است که حالت ذهنی، حیثیت سوپزکتیو دارد. منظور از حیث سوپزکتیو این است که حالت ذهنی در ارگانسیم زنده رخ می‌دهد و تجربه‌ای است که مستقل از سوژه معنا ندارد. پس اگر ارگانسیم یا موجودی نباشد که حالت ذهنی در آن به وقوع بپیوندد، خاصیت کیفی یا پدیداری نیز در کار نخواهد بود. به نظر ادلمن، انتقاد نیگل بر فیزیکیالیسم از این جهت است که تجربه هر سوژه در لحظات خاص، رنگ و مزه‌ای دارد که فقط در دسترس همان سوژه قرار می‌گیرد و علم قادر به توصیف حالت ذهنی با تمام این جزئیات که فاعل شناسا درک می‌کند، نیست. او پس از اینکه خاصیت کیفی تجربه را به حیث سوپزکتیو آن موول نمود، به نفی مسئله شکاف تبیینی دست می‌زند. او می‌گوید که نظریه علمی فقط متکفل بررسی شرایط و علی است که منجر به وقوع تجربه می‌شود، نه اینکه با توصیفات خود تجربه یا احساس خاصی را در ما ایجاد کند: «تصور کنید دانشمند نابغه‌ای را که از طریق درک قوانین دینامیک مایعات و جوی به قوانین پیچیده روداد بسیار مهمی مانند طوفان دست یابد و با استفاده از یک مدل سازی کامپیوتری پیچیده بتواند به وجود قوانین چگونگی پیدایش طوفان دسترسی پیدا کند... آیا از انسانی که در یک منطقه خوش آب و هوا و بدون طوفان زندگی کرده است می‌توان انتظار داشت با شنیدن و درک این نظریه، طوفان را تجربه کند و یا حتی احساس خیس شدن بکند؟ نظریه علمی به ما امکان چگونگی پیدایش طوفان... را می‌دهد، ولی نمی‌تواند تجربه طوفان را برای ما خلق کند. به همین ترتیب یک نظریه علمی درباره آگاهی بر اساس کارکرد مغز بایستی بتواند توجیهی علت شناختی از خاصیت‌های آن ارائه بدهد، ولی با انجام این کار نباید انتظار داشت بتوان از طریق توصیف (احساس‌های ذهنی) به خلق و تولید آنها دست زد.» (ص ۱-۴۰).

به نظر ادلمن نباید از علم این انتظار را داشت که با توصیفات خود، احساسی را با همان کیفیت که سوژه تجربه می‌کند، در ما برانگیزد. در واقع او شکاف تبیینی را به حیث سوپزکتیو تجربه محدود می‌کند، در حالی که بخش عمده‌ای از این مسئله، جنبه مفهومی دارد. نیگل اصلاً انتظار ندارد که توصیفات علمی، تجربه‌ای را در ما ایجاد کند، بلکه به دنبال یک چارچوب جدید مفهومی است تا رابطه ذهن و بدن را تبیین نماید. تأکید نیگل بر حیث سوپزکتیو تجربه، برای فهم اختلاف بین خواص ذهنی و فیزیکی و نحوه رویارویی ما با هر کدام است. درست است که خاصیت کیفی یا پدیداری، بدون سوژه‌ای که تجربه می‌کند، بی‌معناست، ولی نمی‌توان به پیروی از ادلمن خاصیت پدیداری را به حیث سوپزکتیو تقلیل داد. مهارت اصلی فلسفه تحلیلی در این است که با ایجاد این تمایزات یا جداکردن خاصیت پدیداری از خاصیت سوپزکتیو، تصویری از واقعیت ذهن در مقابل رویدادهای فیزیکی ارائه دهد. پس حیث سوپزکتیو تجربه، تعبیر دیگری از تجربه اول شخص است و بر شرایطی دلالت می‌کند که برای تعیین مصداق یا هویت انتولوژیکی مفهوم ذهنی مورد نیاز است. در واقع خواص کیفی، پدیداری و سوپزکتیو در رابطه با حالات ذهنی نشان می‌دهد که حالت ذهنی هویتی متمایز از حالات فیزیکی دارد و مسئله شکاف تبیینی، این سؤال را مطرح می‌سازد که چگونه حالت ذهنی با چنین هویت متمایزی از مغز ایجاد می‌شود. اینکه ادلمن مکانیسم علی مغز در ایجاد آگاهی را توضیح می‌دهد، به رفع مسئله شکاف تبیینی نمی‌انجامد، بلکه گفتمان فیزیکی را جایگزین گفتمان ذهنی می‌سازد. رویکرد ادلمن به آگاهی، شبیه این همانی نوعی است که هر حالت ذهنی را با سازوکاری خاص از مغز یکسان می‌گیرد و خواص متمایز ذهن را که بیانگر یک هویت مستقل است، نادیده می‌گیرد. او فقط ادعا می‌کند که به کوالیا توجه دارد، زیرا عملاً کوالیا را با یک گشتار پدیداری که دقیقاً مکانیسم آن، معلوم نیست تبیین می‌کند و حتی محمولات روان شناختی را نوعی توهم سودمند برای ادامه حیات می‌داند. کسی می‌تواند به خواص متمایز ذهن و بدن که منجر به نظریه شکاف تبیینی می‌شود، توجه کند که محمولات ذهنی را به قلمرو فیزیکی مغز فرونگاهد و با در نظر داشتن وجوه اختلاف و اشتراک مفهومی و انتولوژیک که بین دو قلمرو هست، نحوه ظهور آگاهی از مغز را توضیح دهد. پس ادلمن به مهمترین مسئله‌ای که در فلسفه ذهن

در واقع

مشکل ادلمن

این است که

با شبیه سازی کامپیوتری

از عملکردهای ذهن و

نحوه ظهور آگاهی

مخالفت می‌کند،

ولی با طرح

نقشه‌های مغز

که ترکیبی از

باز نمودهای مختلف

حسی است،

تلویحاً از یک فضای

کاملاً مجازی

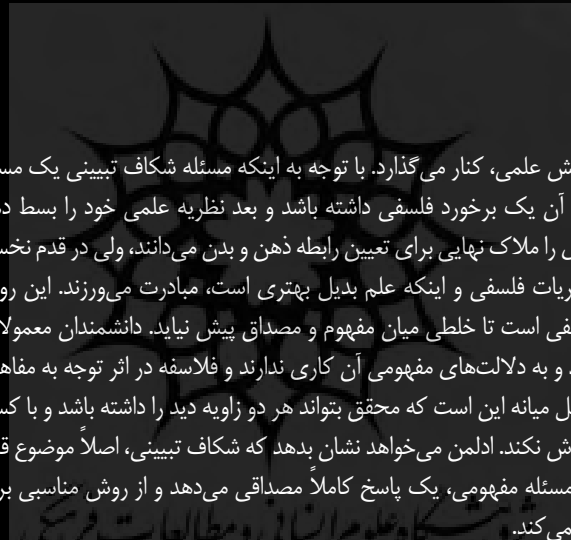
که تداعی کننده

مدل محاسباتی و

نه زیستی از ذهن است،

مسئله پیوند ادراکات را

توضیح می‌دهد.



ادلمن
در ادامه می‌گوید که
ادراکات حسی لزوماً
برای درک واقعیت نیست
و حتی وجود
توهّمات حسی
برای سازگار شدن
ارگانیسم با محیط
اهمیت دارد.
از سوی دیگر
مکتب‌های فلسفی و
ارزش‌های عالی اخلاق،
شان تاریخی دارند و
ترفندهایی برای
سازگاری انسان
با محیط اجتماعی
هستند.

مطرح می‌شود، اعتنا ندارد و آن را به نفع بینش علمی، کنار می‌گذارد. با توجه به اینکه مسئله شکاف تبیینی یک مسئله فلسفی است، لازم بود که ادلمن در ابتدا با آن یک برخورد فلسفی داشته باشد و بعد نظریه علمی خود را بسط دهد. بسیاری از محققان هستند که تنها فیزیولوژی را ملاک نهایی برای تعیین رابطه ذهن و بدن می‌دانند، ولی در قدم نخست به روشن کردن نارسایی‌های موجود در نظریات فلسفی و اینکه علم بدیل بهتری است، مبادرت می‌ورزند. این روش مستلزم فهمی روشن و دقیق از مسائل فلسفی است تا خلطی میان مفهوم و مصداق پیش نیاید. دانشمندان معمولاً به شرایط علی در تحقق موضوع توجه می‌کنند و به دلالت‌های مفهومی آن کاری ندارند و فلاسفه در اثر توجه به مفاهیم، از مصادیق امر غافل می‌شوند. در واقع راه حل میانه این است که محقق بتواند هر دو زاویه دید را داشته باشد و با کسب دانشی دقیق، مرز بین فلسفه و علم را مخدوش نکند. ادلمن می‌خواهد نشان بدهد که شکاف تبیینی، اصلاً موضوع قابل توجهی نیست، ولی نهایتاً در پاسخ به یک مسئله مفهومی، یک پاسخ کاملاً مصداقی می‌دهد و از روش مناسبی برای نفوذ به قلمرو فلسفه و تخریب آن استفاده نمی‌کند.

۲- ادلمن آگاهی اولیه را به معنای هوشیاری^۵ می‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد که آگاهی اولیه برای او چیزی بیشتر از هوشیاری باشد. هوشیاری صرفاً به معنای تأثیر پذیری از عوامل محیطی است که می‌تواند توجهی یا غیر توجهی باشد، ولی ادلمن به گونه‌ای از آگاهی اولیه سخن می‌گوید که عنصر تشخیص را در آن مفروض می‌گیرد. تشخیص تجربه کنونی و انطباق آن با تجارب قبل، چیزی است که به طور ضمنی در نظریه وی از آگاهی اولیه دیده می‌شود و نهایتاً این تشخیص به فعالیت‌های حسی-حرکتی در ارگانیسم نیز می‌انجامد. حال که دانستیم آگاهی اولیه، متضمن ارزیابی حیوان از محیط است، باید پرسیم که چه خاصیتی در آگاهی اولیه هست که به کارکرد تشخیص و سنجش در حیوان منتهی می‌شود؟ ادلمن معتقد است که هر چند حیوانات فاقد آگاهی برتر هستند، ولی با مقوله بندی ادراکی و حافظه ارزشگذار، می‌توانند با محیط خود سازگاری و انطباق پیدا کنند. این نقد بر ادلمن وارد است که به صرف مقوله بندی ادراکی و داشتن حافظه، عکس‌العملی در حیوان ایجاد نمی‌شود، یعنی تا زمانی که گوسفند، گرگ را تشخیص ندهد و به حضور آن باور نداشته باشد، فرار نمی‌کند. بدین ترتیب مقوله بندی ادراکی مربوط به ثبات و استواری درک حیوان از محیط است و برای اینکه منجر به تشخیص و حرکت شود، باید مقایسه و سنجشی بین درک کنونی حیوان و تجارب قبلی آن صورت بگیرد. حتی اگر برای همدلی با ادلمن فرض کنیم که مقوله بندی ادراکی در تعامل با حافظه به آگاهی اولیه منجر می‌شود، این سؤال مطرح است که نقش حافظه در این میان چیست؟ درواقع اگر حافظه به تعبیر ادلمن، مهارت یک شبکه عصبی برای تداعی تجارب است دیگر نمی‌توان عنصر تشخیص و ارزیابی را با آن توجیه کرد. شاید ادلمن همان طور که پدیداری بودن تجربه را با یک گشتار دفعتی توضیح داد، بگوید که ترکیب مقوله بندی ادراکی و حافظه

ارزشگذار به آگاهی اولیه منجر می‌شود ولی این پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست زیرا متوسل شدن به ترفندی مثل "ظهور دفعی"، به منزله انصراف از دیدگاه فیزیکیالیستی است که می‌خواست از هر گونه ابهام در تعابیر بگریزد و مکانیسم علی هر چیز را دقیقاً توضیح دهد.

یکی از دلایلی که قداماً برای اثبات مجرد بودن حیوانات می‌آوردند این بود که مثلاً گوسفند وقتی گرگ را می‌بیند، فرار می‌کند و نسبت به آن احساس دشمنی دارد. اینکه گوسفند در مقابل هر نوع گرگ و نه یک گرگ جزئی و خاص، پا به فرار می‌گذارد، نشان می‌دهد که تصویری ضعیف از امور کلی دارد و آنها مسئله مورد نظر را با وضع قوه وهم که ناظر به معانی جزئی نامحسوس است، توضیح می‌داند. پس با توجه به اینکه حیوان، درکی ضعیف از امور کلی دارد قوه وهم را می‌توان جنبه‌ای منتزل از عقل دانست.^۶ در واقع فلاسفه قدیم برای هر رفتار که در حیوان می‌دیدند، قوه‌ای در نظر می‌گرفتند ولی ادلمن با نظریه قوای نفس به شدت مخالف است و درک حیوانات از محیط را با مقوله بندی ادراکی به علاوه حافظه مقوله‌ای ارزشگذار که در فرایند تکامل و برای سازگاری ارگانیسم با محیط ایجاد شده است، توجیه می‌کند. البته مقوله بندی ادراکی به زمینه یا چارچوب طبیعی برای ظهور معقولات اولیه در انسان نیز اشاره دارد که نهایتاً با شکل‌گیری زبان به مفاهیم کلی می‌انجامد. مؤلف باید برتری نظریه خود را در مقابل طرح قوای ذهن نشان بدهد در غیر این صورت، به صورت دلخواهی و نه مستدل نظریه قوا را منتفی دانسته است. حال اگر ثابت شود که هیچ راهی برای توجیه فیزیولوژیک از یک عملکرد ذهنی در ارگانیسم زنده یافت نشود، در می‌یابیم که حداقل در شرایط کنونی هیچ طرحی بهتر از قوای ذهن نیست.

۳- ادلمن برای توجیه مسئله پیوند از شلیک همزمان شبکه‌های عصبی و تشکیل نقشه یا الگویی در مغز سخن می‌گوید. ادلمن نقشه یا الگوی مغزی را که شباهت زیادی به فضای مجازی در کامپیوتر دارد، جایگزین آگاهی می‌کند و با این وجود در مواضع مختلف کتاب، مخالفت خود را با کارکردگرایی ماشینی اعلام می‌دارد. در واقع مشکل ادلمن این است که با شبیه‌سازی کامپیوتری از عملکردهای ذهن و نحوه ظهور آگاهی مخالفت می‌کند، ولی با طرح نقشه‌های مغز که ترکیبی از بازنمودهای مختلف حسی است، تلویحاً از یک فضای کاملاً مجازی که تداعی‌کننده مدل محاسباتی و نه زیستی از ذهن است، مسئله پیوند ادراکات را توضیح می‌دهد.

از سوی دیگر نقشه یا الگوی مغزی که از بازنمایی‌های مختلف حاصل شده است، صرفاً به عنوان موضوع بی واسطه آگاهی و نه خود آگاهی مطرح است و باید در معرض نقشه‌ای جامع تر قرار بگیرد تا آگاهی ما از شیء خارجی تحقق یابد. این یک امر بدیهی است که موضوع بی واسطه آگاهی متفاوت از آگاهی است که دلالت بر ابژه خارجی می‌کند، ولی ادلمن با اشاره به جمله‌ای بی معنا از جیمز که "اندیشه‌ها، خودشان اندیشنده هستند" از تمایز آگاهی و موضوع آن، صرف نظر می‌کند. اگر وجود من اندیشنده را نپذیریم، لازم می‌آید که هر نقشه یا الگوی مغزی نیاز به نقشه‌ای جامع تر داشته باشد و این الگوی اخیر نیز برای الگویی بالاتر از خود حضور یابد و این روند تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و هیچ وقت به ظهور آگاهی که جنبه حکایتگری از خارج داشته باشد، نمی‌انجامد.

۴- ادلمن آگاهی اولیه را با مقوله بندی ادراکی و حافظه تبیین می‌کند. او آگاهی را به عملکرد حافظه فرو می‌کاهد و این در حالی است که بدون آگاهی اولیه، حافظه‌ای در کار نخواهد بود. این یک امر کاملاً بدیهی است که باید ابتدا درکی از عالم واقع صورت بگیرد و بعد شبکه عصبی در مواجهه با اشیاء، مهارت جدیدی کسب کند یا به تعبیر ادلمن تغییراتی در توان سیناپسی ایجاد شود. پس می‌توان گفت که آگاهی، یک عنصر اولیه است و همه کارکردهای ذهن مثل حافظه، پیوند، پردازش اطلاعات و... شانی از شئون آگاهی هستند. وقتی نویسنده به عنوان یک فیزیکیالیست تمام تلاش خود را برای تبیین ظهور آگاهی از مغز می‌کند و در عین حال آگاهی را در هر یک از کارکردهای مغز مفروض می‌گیرد، این سؤال به ذهن ما خطور می‌کند که آیا واقعا آگاهی شالوده زیستی دارد؟ چنانچه آگاهی با شالوده زیستی مغز تبیین نشود، لازم است که با روش دیگری آن را بررسی کنیم. ادلمن آگاهی را با الگو یا نقشه‌ای که مغز از مجموعه بازنمایی‌های مغزی فراهم کرده است، یکی می‌گیرد و با طرح این فرضیه که اندیشه‌ها خودشان اندیشنده هستند، ذهن مخاطب را از طرح این سؤال منحرف می‌کند که آیا واقعا آگاهی با الگوی حاصله از بازنمایی‌های مغز یکسان است؟ در واقع مجموعه بازنمایی‌ها که به صورت یک الگو یا نقشه مغزی در آمده است، مثل موضوعی است که باید شناخته



توماس نیگل



جوزف لویون

شود، نه اینکه فی نفسه شناسنده باشد. به عبارت دیگر مغز خصوصیات اشیا را دریافت و تلفیق می‌کند و آن را در معرض آگاهی قرار می‌دهد، ولی چون در همه کارکردهای مغز، وجود آگاهی مفروض گرفته شده است، پس نمی‌توان مغز را علت ایجاد کننده آگاهی دانست. با این تمهید مشخص می‌شود که آگاهی هم بر آشیای خارجی و هم بر سازوکار مغز مقدم است و بهتر است که به تعبیر حکمایی چون شیخ اشراق، آگاهی را به معنای حضور چیزی نزد چیز دیگر بدانیم. فیزیولوژیست هیچ گاه به این مسئله پی نمی‌برد، زیرا از یکسو خود را به اصول فیزیکیلیسم ملزم کرده است و از سوی دیگر علم را تنها رسانه راستین واقعیت می‌داند و گمان می‌کند که بهترین تبیین ممکن از آگاهی را در فیزیولوژی مغز می‌یابد. این در حالی است که فیزیولوژی فقط به زمینه مادی برای ظهور آگاهی می‌پردازد و نمی‌تواند ظهور آگاهی را به خودی خود تبیین کند. این نکته‌ای است که ما با استدلال عقلی یا استنتاج از طریق بهترین تبیین به آن می‌رسیم و مبتنی بر پیشفرض قبلی نیست. اگر فیزیولوژیست امکان تبیین‌های دیگر را بپذیرد، می‌تواند در تعیین جایگاه آگاهی، به نقش عقل پی ببرد. در واقع برای فیزیکیلیست پذیرفتن امکان تبیین‌های دیگر به منزله پایین آوردن انتظارات خود از علم و روش تجربی برای فهم پیچیده ترین مسائل حیات است. وقتی که فیزیکیلیست خود را از قید و بند تجربه رها کرد، تازه فعالیت عقلانی یا استفاده از روش غیر مستقیم در تبیین امور، آغاز می‌شود. تا زمانی که پرده از ماهیت آگاهی و جایگاه آن برداشته نشود، رابطه ذهن و بدن به صورت لاینحل باقی می‌ماند.

۵- ادلمن نظریه پی- پدیدارگرایی را به خاطر رویکرد فیزیکیلیستی خود می‌پذیرد. پیشفرض اصلی شبه پدیدارگرایی این است که حیطه فیزیکیلیسم کاملاً بسته است یعنی اینکه در زنجیره علی وقایع، فقط پدیده‌های فیزیکی تأثیر دارند.^۷

از سوی دیگر در فیزیکیلیسم، علیت ذهنی همان علیت فیزیکی است زیرا حالت ذهنی برآمده از شرایط فیزیولوژیک مغز است و در عین حال حالت ذهنی، مشخصه‌هایی دارد که به خواص فیزیکی مغز تقلیل نمی‌یابد. از آنجا که فیزیکیلیسم سیستمی بسته است و برای تبیین پدیده‌ها از هیچ عامل یا قانون غیر فیزیکی استفاده نمی‌کند، برای دفاع از تمامیت این سیستم و دخالت ندادن هیچ پدیده غیر فیزیکی، کفایت علی را از حالات ذهن نفی می‌کند.^۸ این تصور در نگرش فیزیکیلیستی وجود دارد که مسیر علیت فیزیکی، از امر ذهنی به فیزیکی یا بالا به پایین نیست و از سوی دیگر، علیت فیزیکی نباید به صورت تعیین چند عاملی باشد یعنی حالت ذهنی و فیزیکی نمی‌توانند توأمان و با همکاری هم، پدیده‌ای را ایجاد کنند.^۹ با توجه به این مقدمات است که ادلمن، به نظریه شبه پدیدارگرایی روی می‌آورد.

پی- پدیدارگرایی خالی از اشکال نیست، زیرا هر چیز به صرف اینکه وجود دارد، نمی‌تواند فاقد کفایت علی باشد زیرا از خصوصیات اصلی موجودات، تأثیر و تأثری است که با سایر پدیده‌ها دارند، در غیر این صورت، بود و نبود آنها فرقی نخواهد داشت و اگر کسی وجود حالات ذهنی را نفی کند، سخنی برخلاف شهود گفته است.^{۱۰} از سوی دیگر پیشفرض فیزیکیلیسم در پی- پدیدارگرایی، یکی دانستن علیت ذهنی و فیزیکی است در حالی که ما همواره حالات ذهنی را علت اعمال و رفتار خود می‌دانیم. در تبیین‌های روان شناختی، هر عملی در بستر مجموعه‌ای از خواسته‌ها و تمایلات شکل می‌گیرد، برای مثال اگر بگوییم "علی به خاطر سردرد آسپرین خورد"، در واقع او بر حسب اینکه سرش درد می‌کرد و می‌دانست که آسپرین برای رفع آن مفید است و همین طور اطلاعاتی درباره چگونگی دست یابی به آسپرین داشت، این کار را انجام داد، پس علیت ذهنی، سازوکاری مستقل از علیت فیزیکی دارد و در سطح روان شناسی می‌توان حالات ذهنی را علت رفتار دانست. بدین ترتیب علیت ذهنی را نباید به علیت فیزیکی تقلیل داد، زیرا هر کدام تبیین‌های خود را دارند و مشتمل بر زنجیره‌ای متمایز از وقایع هستند.^{۱۱}

حتی اگر بگوییم که فیزیکیلیسم درست است، باز نمی‌توان پی- پدیدارگرایی را پذیرفت، زیرا این نحله با واقعیت علی ذهن که خود را در تبیین‌های روان شناختی آشکار می‌کند، منافات دارد. شاید چنین به نظر برسد که در مفهوم تبیین، یک نگرش ابزارانگاران نهفته است، مبنی بر اینکه روان شناسی با یکسری مفروضات مثل تمایل و باور، رفتار ما را قابل فهم می‌سازد و از آنجا که تبیین، جنبه معرفتی دارد، لزوماً هیچ شان انتولوژیک برای حالات ذهن در نظر نمی‌گیرد؛ ولی در پاسخ باید بگوییم که حالات ذهنی، صرفاً اصول موضوعه‌ای برای تبیین روان شناختی نیستند، زیرا انسان‌ها به عنوان عاملی فعال، با افکار و خواسته‌های خود جهان را تغییر می‌دهند، پس سازوکار فیزیکی مغز، به پدیده‌ای تحت عنوان ذهن منجر می‌شود که توانایی تصرف در ماده را دارد و این واقعیتی است که قابلیت توجیه فیزیکیلیستی ندارد. آیا می‌توان اراده انسان را که عامل اصلی در تغییر ماده و شرایط زیستی است، در زمره آگاهی برتر نیاورد؟ بدون تردید تمام موجودات، نوعی اراده دارند، ولی حوزه نفوذ اراده انسان با هیچ ارگانسیم دیگر قابل قیاس نیست. بدین ترتیب اراده انسان بخشی جدایی ناپذیر از آگاهی برتر است و عنصر اراده به جهت تأثیری که در عالم برمی‌انگیزد، یک هویت انتولوژیک محسوب می‌شود و دیگر نباید آن را با مقوله زبان توجیه کرد.

دو آلیسم خاصیت
که گزارش مختصری
از آن ارائه کردیم
با توماس نیگل
مطرح و مبنایی
برای طرح مسئله
شکاف تبیینی
توسط جوزف لوین
می‌شود و نهایتاً
برخی از فلاسفه
مثل چالمرز و
همین طور نیگل -
در دوره‌های دیگر
از تفکر خود -
در صدد فراروی
از آن و
بر طرف نمودن
حلاً تبیینی
بر می‌آیند.

یادداشت

۱. ارسطو می‌گوید که قوه حس مشترک مایه وحدت معرفت حسی و قوه‌ای برای تمیز اشیاء از یکدیگر و قضاوت درباره آنهاست. محسوساتی که در حس مشترک حاضر می‌شوند، از یک جنس واحد نیستند برای مثال اعدادی مثل سفید و سیاه نیز به صورت یکجا در حس مشترک، تجمع می‌یابند ولی کثرت محسوسات باعث مغشوش شدن این قوه نمی‌شود. به عبارت دیگر حس مشترک اشیاء را با همان تمایزی که در عالم واقع هستند، درک می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۶-۲۴۰).

۲. نیگل تجربه آگاه را پدیده‌ای بسیار گسترده می‌داند که در سطوح متفاوتی از حیات رخ می‌دهد. برای نمونه خفاش از طریق کنش و واکنش صوتی با محیط اطراف مرتبط می‌شود و همین تجارب درونی، آن را متفاوت از سایر موجودات می‌کند. انسان نمی‌تواند با شناخت فیزیولوژی یا تقلید رفتارهای خفاش به حیات درونی آن نفوذ کند، زیرا هیچ کس تاکنون خفاش نبوده و در چشم انداز این ارگانیسم واقع نشده است. پس هیچ نگرش فیزیکیال اعم از رفتارگرایی، کارکردگرایی و... نمی‌تواند بگوید که خفاش بودن چه کیفیتی دارد یا شبیه چیست.

۳. در توضیح "هوشیاری" باید به ادراکات حسی مثل بینایی پردازیم؛ دستگاه چشم با مجموعه‌ای از فوتون‌های نور تحریک می‌شود و در مواجهه با اشیاء، سیستم پردازش آن به کار می‌افتد. هوشیاری مثل تجربه‌ای است که انسان بعد از بیدار شدن دارد و با فرقی که بین آگاهی مرکزی و پیرامونی هست، قابل توضیح می‌باشد به طوری که آگاهی من در حال حاضر معطوف به مانیتور کامپیوتر است ولی در پیرامون حوزه بصری یا شنیداری من اشیاء و صداهایی هست که چشم و گوشم را ناخواسته متاثر می‌کند ولی به آنها توجه ندارم پس هوشیاری یک آگاهی پیرامونی است و میتواند توجهی یا غیر- توجهی باشد و آگاهی نیز توجه ارادی به تجربه است.^{۱۲}

منابع و مأخذ

۱. ارسطو. (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت.
۲. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی
3. Hutto, Daniel. (2000) Beyond Physicalism, Amsterdam: John Benjamin Publishing Company
4. Kriegel, Uriah. (2007). "Philosophical Theories Of Consciousness: Contemporaray Western Perspectives" in The Blackwell Companion To Consciousness. Max Welmans & Susan Schneider (eds). Malden: Blackwell Publishing Press
5. Nagel, Thomas. (1991) "What is it like to be a bat?" in Nature Of Mind. David. M Rosenthal (ed). New York & Oxford: Oxford University Press
6. Burge, Taylor. (2007). Foundation of Mind. New York. Oxford University press
7. Corbi, Josep & Prades, Josep. (2000). Minds, Causes and Mechanisms: A case against physicalism. Oxford: Blackwell
- Kim, Jaegwon. (1998). Philosophy of Mind. Oxford: Westview press 8.
9. Dennett, Daniel. (1997). "The cartesian theater and Filling in the stream of consciousness" in Nature of Consciousness. Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzelder (eds), Massachusetts: Institute of Technology.

پی‌نوشت‌ها

1. Dennett, 1997, p. 85.

1991, 422. Nagel, 2

۳. ملاصدرا، ص ۲۴۰.

4. Kim, 1998, p. 232.

5. Corbi & Prades, 2000, p. 16.

6. Ibid, p. 164.

7. Hutto, 2000, p. 98.

8. Burge, 2007, 361-2.

9. Kriegel, 2007, p. 48.