



ژرفشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

می‌نامیم؛ یعنی به جای مسائل خاص و جزئی، به بررسی چهارچوب‌های بزرگ می‌پردازد. و ثالثاً، مسائل فلسفی نوعاً مفهومی‌اند؛ یعنی غالباً با تصورات ما و رابطه‌شان با جهانی که حاکی از آن هستند، سروکار دارند. با بررسی نمونه‌هایی واقعی، تفاوت‌های فوق‌روشن‌تر خواهند شد: «علت سرطان چیست؟» پرسشی علمی است، نه فلسفی و «ماهیت علیت چیست؟» یک پرسش فلسفی است، نه علمی. به همین ترتیب «ناقل‌های عصبی چه تعدادند؟» پرسش علمی، اما «بین ذهن و بدن چه رابطه‌ای است؟» هنوز تا حد زیادی، پرسشی فلسفی است. مسائل فلسفی را نمی‌توان صرفاً با به کار بستن روش‌های آزمایشی یا ریاضی

این مقاله برای مخاطبانی اهل علم در نظر گرفته شده، لذا بحث خود را با تبیین برخی شباهت‌ها و تفاوت‌های فلسفه با علم آغاز می‌کنم. اصولاً موضوع هر دو، عام و هدفشان نیل به حقیقت است. گرچه خط فاصل دقیقی بین آن دو نیست، اما روش‌ها، سبک‌ها و پیشفرض‌های متفاوتی دارند.

مسائل فلسفی دارای سه ویژگی مرتبط با هم‌اند که مسائل علمی فاقد آنها هستند. اولاً، فلسفه عموماً با مسائلی سروکار دارد که تاکنون شیوه‌ای رضایتبخش و نظام‌مند برای پاسخ به آنها نیافته‌ایم. ثانیاً، فلسفه به مسائلی گرایش دارد که آنها را مسائل «چهارچوبی» (frame work)



حل و فصل کرد، آنها درباره چهارچوب‌های بزرگ و متضمن مسائل مفهومی‌اند. گاهی پیشرفت‌های عظیم علمی به جهت آنکه مستلزم دگرگونی چهارچوب‌ها و بازنگری در مفاهیم‌اند، به علم و فلسفه، هر دو، کمک می‌کنند. نظریه نسبیت انیشتین یک نمونه شاخص قرن بیستمی از این قبیل است.

چون فلسفه به مسائل مفهومی و مسائلی که نمی‌دانیم که چگونه باید به طور نظام‌مند به آنها پاسخ گفت، می‌پردازد، ارتباط ویژه‌ای با علوم تجربی طبیعی دارد. همین که بتوان مسأله‌ای فلسفی را به گونه‌ای بازنگری و صورتبندی کرد که شیوه پاسخ نظام‌مندی بیابد، دیگر

مسأله‌ای فلسفی نیست، بلکه علمی است. رویدادی بسیار شبیه این، برای مسأله حیات جانداران رخ داد. زمانی، اینکه چگونه ماده «ساکن» می‌تواند «حیات» یابد، مسأله‌ای فلسفی قلمداد می‌شد. اما به تدریج که از سازوکارهای زیست‌شناختی مولکولی حیات آگاه شدیم، دیگر مسأله‌ای فلسفی نبود، و از سنخ واقعیات تثبیت شده علمی شد. دشوار است که شور و هیجانی را که زمانی در هنگام بحث از مسأله حیات رونق داشت، بازیابیم. نکته اصلی این نیست که سازوکار گرایان (mechanists) پیروز شدند و حیات‌گرایان (Vitalists) تن به شکست دادند، بلکه این است که به تدریج تصور بسیار غنی‌تری از سازوکارهای زیست‌شناختی

حیات و وراثت به دست آوردیم. امیدوارم که چنین پیشرفتی برای مسأله آگاهی و ارتباطش با فرآیندهای مغزی نیز روی دهد. هم‌اکنون که مشغول نوشتن این مقاله‌ام بسیاری، مسأله آگاهی را مسأله‌ای فلسفی می‌شمارند، لیکن به باور من با پیشرفت‌های اخیر در عصب زیست‌شناسی (Neurobiology) و نقد فلسفی مقولات سنتی ذهنی و فیزیکی در حال نزدیک‌تر شدن به یک شیوه علمی نظام‌مند برای پاسخ به این مسأله هستیم، که در آن صورت از «فلسفی» بودن باز می‌ایستد و تبدیل به مسأله‌ای «علمی» می‌شود. ویژگی‌های مذکور مسائل فلسفی، یعنی گرایش به مسائل چهارچوبی و تن ندادن به پژوهش‌های نظام‌مند تجربی، تبیین‌گر این است که چرا همیشه علم «درست» است و فلسفه «نادرست». همین که شیوه‌ای نظام‌مند برای پاسخ به مسأله‌ای یافتیم، و پاسخی به دست آوردیم که همه محققان رقیب در آن حوزه، بر سر صحت آن به توافق رسیدند، دیگر آن را «فلسفی» نمی‌نامیم و نام «علمی» را بر آن می‌نهیم. نتیجه تصدیق تفاوت‌های مذکور بین علم و فلسفه این نیست که در فلسفه هر سخنی جائز است، و هر سخنی و هر حدس و گمانی را که دوست داریم می‌توانیم اظهار کنیم. برعکس، دقیقاً به جهت آنکه مسائل فلسفی روش‌های تحقیق تثبیت شده تجربی یا ریاضی ندارند، باید در تحلیل‌های فلسفی خود موشکاف‌تر و دقیق‌تر باشیم.

از آنچه گفتم شاید به نظر برسد که در نهایت با کشف یک شیوه نظام‌مند علمی برای پاسخ به همه پرسش‌های فلسفی، فلسفه از بین می‌رود. به اعتقاد من، فیلسوفان از زمان یونانیان باستان، رؤیای حل همه مسائل فلسفی و بالتبع خلاص شدن از دست فلسفه را می‌دیدند اما عملاً توفیق زیادی نیافتند. نسل قبلی ما عموماً بر این باور بودند که به یمن تلاش‌های ویتگنشتاین (Wittgenstein)، آستین (Austin)، و دیگر «فیلسوفان زبانی» بالاخره روش‌های نظام‌مند حل مسائل فلسفی پیدا شده، و به نظر برخی از فیلسوفان می‌رسید که شاید در اندک زمانی بتوانیم همه مسائل را حل کنیم. مثلاً، آستین باور داشت که حدود یک هزار مسأله فلسفی روی دست ما باقی مانده و با پژوهش نظام‌مند باید بتوانیم حلشان کنیم. گمان نمی‌کنم که امروزه کسی در این باور با او شریک باشد. با گذشت قرن‌ها از زمان فیلسوفان یونان فقط شمار اندکی از مسائل فلسفی پاسخ‌های علمی، ریاضی و زبانی یافته‌اند. مثلاً به اعتقاد من مسأله ماهیت حیات بالاخره حل شده و دیگر مسأله‌ای فلسفی نیست. امیدوارم که در قرن بیست و یکم راه حلی مثل این نیز برای مسأله موسوم به ذهن بدن به دست آید.

اما مسائل بسیار دیگر یونانیان باستان هنوز برای ما به عنوان مسائلی فلسفی باقی مانده‌اند، مسائلی مانند «ماهیت عدالت چیست؟»، «جامعه خوب چگونه جامعه‌ای است؟»، «هدف شایسته زندگی انسانی چیست؟»، «ماهیت زبان و معنا چیست؟»، «ماهیت حقیقت چیست؟». به نظر من حدوداً ۹۰ درصد مسائل فلسفی باقیمانده از یونانیان هنوز یک شیوه پاسخ علمی، زبانی یا ریاضی نیافته‌اند. به علاوه یکریز مسائل فلسفی جدیدی مطرح و حوزه‌های نوینی در فلسفه ابداع می‌شوند. امکان نداشت که برای یونانیان مسائلی از قبیل تفسیر فلسفی صحیح نتایج مکانیک کوانتومی، فرمول گودل (Godel's theorem) یا پارادوکس‌های نظری مجموعه‌ها مطرح باشد. نیز آنها موضوعاتی همچون فلسفه زبان یا

فلسفه ذهن (= فلسفه نفس)، آن گونه که ما درباره‌شان می‌اندیشیم، نداشتند. به نظر می‌رسد که حتی تا پایان قرن بیست و یکم نیز شمار بسیاری از مسائل فلسفی برای ما باقی بمانند.

II

تا اینجا درباره ویژگی‌های کلی فلسفه به عنوان یک حوزه تحقیق و تفاوت آن با علوم بحث کرده‌ایم قبل از پیش‌بینی‌هایی درباره آینده فلسفه لازم است که دست کم چند کلمه‌ای درباره برخی از ویژگی‌های خاص فلسفه قرن بیستم بگوییم. اگر بخواهیم امکانات فلسفه را در قرن بیست و یکم بررسی کنیم، لازم است مطلبی درباره سکوی پرش به قرن جدید بدانیم. فلسفه قرن بیستم دارای ویژگی‌های بسیاری است، اما تعیین‌کننده‌ترین تفاوتش با دوران‌های پیشین فلسفه نقش محوری زبان و منطق در روش‌ها و موضوعات است. این دوره جدید عملاً هنگامی آغاز شد که در سال ۱۸۷۹ یک استاد نه چندان معروف ریاضیات در شهر یتای آلمان بنام گوتلوب فرگه (Gottlob Frege) انقلابی در موضوع منطق ایجاد و عملاً فلسفه زبان (Philosophy of Language) را ابداع کرد. از زمان ارسطو تا سال ۱۸۷۹ نظریه قیاسی ارسطویی بر منطق سایه افکنده بود، تا حدی که کمابیش هم‌سو و هم‌مصالح با خود رشته منطق انگاشته می‌شد. حتی فیلسوف بزرگی مثل کانت می‌توانست در قرن هجدهم بگوید که منطق یک رشته معرفتی کامل است. با تکمیل نظریه قیاسی کار دیگری در منطق باقی نمانده بود که لازم باشد انجام شود. اما فرگه با وضع نظریه حساب محمول‌ها یا منطق عبارات سوردار مانند « X وجود دارد آنچنان که» و «برای همه X ها، X چنان است که» انقلابی در منطق به پا کرد. منطق فرگه بسیار توانمندتر از منطق سنتی ارسطویی است، و امروزه با اینکه بخش قابل توجهی از زندگی روزمره ما شده است، لیکن از ویژگی‌های انقلابی آن تقریباً بی‌خبریم. مثلاً کاربرد حساب محمول‌ها در علوم کامپیوتری (= رایانه‌ای) اکنون به راحتی مسلم فرض می‌شود، و نظریه مدرن کامپیوتری بدون منطق تصویری و نظریه مجموعه‌ها قابل تصور نیست. فرگه در طی متحول ساختن منطق، کما بیش ندانسته و ناخواسته موضوع یا رشته فلسفه زبان را نیز وضع کرد. فیلسوفان پیشین از زمان یونانیان به زبان علاقه‌مند بوده‌اند، اما نگرش کلی‌شان این بود که می‌توان زبان را مسلم انگاشت و به مسائل فلسفی جالب‌تری پرداخت. مثلاً تصور غالب تجربه‌گرایان انگلیسی، یعنی لاک، بارکلی، و هیوم از زبان و معنا این بود که معنای واژه‌ها ناشی از این است که به ازاء تصورات ذهنی قرار می‌گیرند، و تصورات ذهنی به خاطر اینکه با اشیاء خارجی جهان شباهت دارند، به ازاء آنها قرار می‌گیرند. مثلاً واژه صندلی به ازاء تصویر ذهنی من از صندلی قرار می‌گیرد، و تصویر ذهنی صندلی به جهت مشابهتی که با صندلی‌های واقعی در جهان دارد، به ازاء آنها قرار می‌گیرد. تصویر ذهنی شبیه صندلی‌های واقعی به نظر می‌رسد. فرگه (و بعدها ویتگنشتاین) کل این رویکرد را ورشکسته می‌دانست و یک فلسفه زبان بسیار غنی‌تر، اگرچه هنوز ناکافی، را از کار درآورد. کسی جز برخی از ریاضیدانان اروپایی، و فیلسوف جوانی به نام برتراند راسل (Bertrand Russell)، توجه چندانی به فرگه نکرد. آغازگر

سبک متمایز قرن بیستمی فلسفه ورزی مقاله مشهور راسل تحت عنوان «درباره دلالت» (On denoting) است که به سال ۱۹۰۵ در مجله ذهن (mind) منتشر شد. راسل در این مقاله روش‌های فرگه را برای تحلیل جملات زبان عادی و روزمره به کار برد. خود فرگه از زبان عادی نفرت داشت: آن را ناسازوار و مشتمل بر تناقض می‌دانست و می‌پنداشت که بسیار بهتر است که به جای آن زبان منطقی کاملی از آن نوع که خودش ابداع کرده بود، وضع کنیم. راسل حامی زبان عادی نبود، اما گمان می‌کرد که می‌توان با تحلیل جملات زبان عادی از طریق حساب محمول‌ها، ابهام‌ها و تلون‌های زبان عادی را پاکسازی کرد. نکته اصلی بحث فعلی همین است. فلسفه قرن بیستم در نتیجه انقلابی که فرگه، راسل، و دانشجویش ویتگنشتاین، به علاوه هم‌دانشگاهی‌اش جی. ای. مور (G. E. Moore) بر پا کردند، سه ویژگی جدید کسب نمود. اولاً، منطق فرگه ابزار بسیار توانمندتری از ابزار نسل پیشین فلاسفه برای تحلیل روابط منطقی، و به طور کلی مسائل فلسفی، در اختیار ما گذاشت.



ثانیاً، خود تحلیل فلسفی زبان یکی از مسائل محوری - و بنا به نظر برخی تنها مسأله محوری - فلسفه شد. دقیقاً چه رابطه‌ای بین زبان و واقعیت وجود دارد؟ چگونه است که واژه‌ها می‌توانند به ازاء اشیاء جهان واقعی قرار گیرند؟ ماهیت حقیقت و دلالت، دقیقاً چیست؟ ثالثاً، زبان نه تنها موضوعی برای تحقیق فلسفی گشت، بلکه تحلیل زبان ابزار اصلی تحقیق در حوزه‌های دیگر فلسفه انگاشته شد. به همین دلیل لازم است که بین فلسفه زبان (Philosophy of Language) و فلسفه زبانی (Linguistic ph.) تمایز قائل شویم. فلسفه زبان به ویژگی‌های کلی زبان مثل حقیقت و معنا می‌پردازد، در حالی که فلسفه زبانی روش‌های تحلیل زبانی را برای حل مسائل سنتی به کار می‌بندد. مثلاً مسأله پیش‌گفته ماهیت علیت به نظر فیلسوفان قرن بیستم مسأله‌ای از سنخ تحلیل کاربرد مفهوم علیت در علوم و زندگی روزمره شمرده می‌شد.

معنای دقیق اینکه A علت B است چیست؟ آیا می‌توان برحسب ویژگی‌های اساسی تری، تحلیلی از رابطه علی به دست داد؟ بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم این روش را نه یک دگرگونی اساسی در فلسفه، بلکه گونه‌ای روشن‌تر و دقیق‌تر ساختن الگوی از پیش موجود تحلیل فلسفی می‌دانستند. بدین ترتیب هیوم می‌کوشید با بررسی تصورات ذهنی درباره علیت مفهوم آن را تحلیل کند و فیلسوف قرن بیستمی نیز اقدام به تحلیل می‌کند، ولی به جای تحلیل تصورات ذهنی درباره علیت، زبانی را که برای بیان واقعیات علی جهان به کار می‌بریم تحلیل می‌کند. نمی‌خواهیم وانمود کنیم که فلسفه موضوعی یکپارچه بوده یا هست. مکاتب، روش‌ها و رویکردهای فلسفی، بسیار متفاوتند، و آنچه معمولاً «فلسفه تحلیلی» (Analytic philosophy) نامیده می‌شود، یکی از آنهاست. فلسفه تحلیلی تنها شیوه فلسفه‌ورزی نیست، اما بدون تردید رویکرد فلسفی غالب کشورهای بریتانیا، ایالات متحده آمریکا و دیگر کشورهای انگلیسی‌زبان شده است، و به راستی رویکرد رایج و مسلط همه دانشگاه‌های بزرگ ماست. رویکردهای دیگری همچون اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی نیز وجود دارند. پدیدارشناسی و اخلاقی را می‌توان به حق روش پرنفوذ فلسفه‌ورزی در برخی کشورهای اروپایی، مخصوصاً فرانسه، توصیف کرد. اینجا جای تبیین تفاوت‌های فلسفه باصطلاح «اروپایی (غیر از انگلستان)» با فلسفه تحلیلی نیست، اما تفاوتی که برای هدف این مقاله پراهمیت است، آن است که فیلسوفان تحلیلی علاقه بسیار زیادی به علم (تجربی) دارند و هدف فلسفه را دقیقاً رسیدن به همان نوع حقیقت عینی‌ای می‌دانند که در علوم تجربی می‌توان بدان دست یافت. اما به تجربه دریافته‌ام که فیلسوفان اروپایی غیرانگلیسی‌زبان - به جز برخی استثناهای قابل توجه - گرایش به این دارند که فلسفه را کمتر شبیه علوم و بیشتر شبیه شاخه‌ای از ادبیات یا دست کم هم خانواده نزدیک مطالعه ادبیات یا نظریه ادبی تلقی کنند.

لازم است یک ویژگی دیگر قرن بیستم را ذکر کنیم. گفته‌ام که فلاسفه قرن بیستم دلمشغولی خاصی به زبان نشان دادند، اما با آثار نوام چامسکی (Noam chomsky) و دیگران از اواخر دهه ۱۹۵۰، در مطالعه زبان به عنوان یک رشته معرفتی، یک دگرگونی اساسی صورت گرفت. نکته اصلی و اولیه کار چامسکی درباره نحو (syntax) (= ساختارهای صوری) زبان‌های طبیعی بود و هنوز هم هست. انسان‌ها دقیقاً با چه قواعدی جملات زبان‌های گونه‌گون طبیعی را می‌سازند؟ قواعد مشترک همه زبان‌های طبیعی، به عبارت دیگر، «قواعد عام دستور زبان» چه هستند؟ اما فیلسوفان همواره به معناشناسی (Semantics) و کاربردشناسی (Pragmatics) بیشتر از نحو زبان علاقه‌مند بوده‌اند. معناشناسی بنا به یک تعریف استاندارد و متعارف، به شرایط صدق جملات می‌پردازد: تحت چه شرایطی یک جمله، صادق یا کاذب است؟ و کاربردشناسی زبان به کاربرد جملات در وضعیت‌های انسانی واقعی می‌پردازد، یعنی به کاربرد جملات برای صلور اوامر، بیان گزاره‌ها، وعده دادن‌ها و غیره. به نظر عده‌ای از فیلسوفان زبان، از جمله خود من، می‌رسید که باید می‌کوشیدیم تا به اتحادی بین نحو چامسکی و نتایج پژوهش‌های جاری در معناشناسی و کاربردشناسی، دست یابیم. به اعتقاد من این تلاش ثابت کرده است که در کار چامسکی عیبی وجود ندارد. اگرچه او به راستی

در موضوع زیان‌شناسی تحولی اساسی ایجاد کرد، اما در پایان این قرن اصولاً روشن نیست که نتایج قاطع و متقن این تحول اساسی چه هستند؛ تا جایی که می‌توانیم بگوییم که هیچ قاعده واحد نحوی وجود ندارد که همه، یا حتی اکثر، زبان‌شناسان رقیب آماده توافق بر سر آن باشند.

در سال‌های میانی این قرن، یعنی در دهه‌های بعد از جنگ جهانی دوم، خوشبینی درباره کاربرد منطقی و زبان به عنوان ابزار اصلی فلسفه به اوج خود رسید، و به نظر من به پیشرفت‌های زیادی در آن دهه‌ها دست یافت. خوشبینی و اعتماد به نفس آن دوره بیشتر ناشی از باور به دو تفکیک زبانی بود که عبارت‌اند از: اول، تفکیک بین قضایای تحلیلی و ترکیبی (Analytic and synthetic)؛ و دوم، تفکیک بین اظهارات توصیفی و ارزشی (descriptive and evaluative). اگر این دو تفکیک را در شکل ناب آن بپذیرید چنانچه برخی از فلاسفه پذیرفتند به نظر می‌رسد که ماهیت فلسفه را تعریف و برنامه پژوهشی خاص آن را تعیین می‌کنند. تفکیک اول بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، تفکیکی است از یک سو، بین گزاره‌هایی که بنا به تعریف صادق یا کاذبند، مانند گزاره‌های منطقی و ریاضیات و همانگویی‌های فهم عرفی (Commonsense) مانند «همه مجردها، از دواج ناکرده‌اند»؛ و از سوی دیگر، گزاره‌هایی که به عنوان یک امر واقع در جهان، صادق یا کاذبند، مانند گزاره‌های علوم تجربی طبیعی و گزاره‌های راجع به امور واقع ممکن همچون گزاره «اکثر مجردها ماء‌الشعیر می‌نوشند». تفکیک دوم بین گزاره‌های توصیفی و ارزشی، تفکیکی است بین گزاره‌هایی که توصیفگر وضع امور در جهانند و لذا می‌توانند حقیقتاً (= نه مجازاً) صادق یا کاذب باشند، و گزاره‌هایی که به کار بیان و اظهار احساسات، نگرش‌ها و ارزش‌گذاری‌های ما می‌پردازند. و لذا بنا به این نظریه نمی‌توانند حقیقتاً صادق یا کاذب باشند. نمونه یک گزاره توصیفی گزاره «وقوع جرائم خشونت‌بار در دهه گذشته کاهش یافته است»، و نمونه یک گزاره ارزشی «ارتکاب جرم نادرست است» می‌باشد. توصیفی‌ها شامل گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ترکیبی‌اند. طبق نظر قائلین به این نظریه، گزاره‌های علوم تجربی و ریاضیات توصیفی‌اند زیرا امور واقع عینی را وصف می‌کنند؛ در حالی که گزاره‌های اخلاق و زیبایی‌شناسی، ارزشی‌اند، زیرا به جای بیان امور واقع، برای اظهار و ابراز احساسات و نگرش‌ها، و برای هدایت رفتار به کار می‌روند. این دو تفکیک، که دیدگاه عمده و رایج دهه‌های میانی این قرن بوده‌اند، به نظر قائلین به آنها ماهیت فلسفه را تعریف می‌کردند. هدف فیلسوفان نیل به حقیقت است، و لذا مشغله آنان هیچ نوع ارزش‌گذاری یا ارزش‌دواری نیست. کار فیلسوفان حرفه‌ای این نیست که به مردم بگویند که چگونه باید زندگی کنند. اما حقائق فلسفی از نوع حقائق ترکیبی ممکن علوم طبیعی نیز نیستند، بلکه حقائق تحلیلی ضروری همه مفاهیم هستند. فیلسوف، مانند منطقدان یا ریاضیدان حقائق تحلیلی ضروری را بیان می‌کند. حقائق او مفهومی‌اند، یعنی مفاهیم فلسفی معماگونه‌ای همچون علیت، معرفت، عدالت، و خود حقیقت را تشریح می‌کند.

تعریف فلسفه، با این وصف، تحلیل مفهومی شد، و خوشبینی دهه‌های میانی این قرن بیشتر ناشی از این اعتقاد راسخ بود که اکنون فلسفه دارای یک پروژه پژوهشی مشخص و واجد روش‌های معین برای تحصیل نتایج شده است.

اکنون، اعتماد و اطمینان به این دو تفکیک، جداً ضعیف شده است. زبان آن قدر شسته رفته و ساده نیست که بتوان گفته‌ها را به مقولات ساده تحلیلی و ترکیبی، توصیفی و ارزشی تقسیم کرد. اکنون خوشبینی عمومی به اینکه می‌توان همه یا اکثر مسائل فلسفی را با به کار بستن روش‌های تحلیل مفهومی حل کرد، تا حدی به جهت فقدان اطمینان به کفایت این دو تفکیک کاهش یافته است. ماحصل اینکه اکنون با اینکه اعتماد به نفس فلسفه نسبت به دهه ۵۰ و ۶۰ کمتر شده، اما در عین حال فلسفه بسیار جالب‌تر شده است. همه مسائلی که در روزگار شکوفایی تحلیل زبانی، مسائل واقعی فلسفه قلمداد نمی‌شدند، حالا مسائل واقعی قلمداد شده‌اند، و من به اختصار مطالب بیشتری در این باره خواهم گفت. اما در عین حال، اطمینان به امکان یافتن راه حل‌های قاطع برای مسائل سنتی فلسفه با استفاده از روش‌های تحلیل زبانی کمتر شده است.

تحول مهم دیگری در فلسفه قرن بیستم رخ داده، که من درباره‌اش کمتر مطمئنم اما چه بسا در پایان معلوم شود که مهم‌ترین ثمره آن است. در طی سه قرن پس از دکارت، یعنی از اوایل قرن هفدهم تا اواخر قرن بیستم، بزرگ‌ترین مشغله فکری فیلسوفان مسأله معرفت و شکاکیت بوده است. دکارت، معرفت‌شناسی (Epistemology) - یا نظریه معرفت (Theory of knowledge) - را محور فلسفه قرار داد. مسأله اصلی او این بود که چه نوع دلایل بنیادین محکمی می‌توانیم برای ادعاهای معرفتی خودمان در علوم، فهم عرفی، دین، ریاضیات، و غیره عرضه کنیم. فیلسوفان بزرگ بعد از او مانند لاک، بارکلی، هیوم، لایب‌نیتز، اسپینوزا، و کانت تلاش دکارت برای پاسخ به شکاکیت را ناکافی یافتند، اما مسأله اصلی دکارت در آثار فلسفی آنان در درجه اول اهمیت باقی ماند. مثلاً لاک مسأله اصلی فلسفه را «ماهیت و قلمرو معرفت انسانی» می‌انگاشت. هیوم سرانجام به شکاکیتی بسیار افراطی‌تر از شکاکیت دکارت رسید، اما بر این باور بود که می‌توانیم با پذیرش نگرشی کاملاً طبیعت‌گرایانه نسبت به خود و جهان، با شکاکیت به سر کنیم. ما باید محدودیت معرفتمان را بپذیریم و تصدیق کنیم که واقعاً خیلی چیزها را نمی‌دانیم اما در عین حال طوری به زندگی کردن ادامه دهیم که گویی خیلی چیزها را می‌دانیم، حتی اگر هیچ توجیهی برای پیشفرض‌های خود درباره جهان نداشته باشیم. کانت آثار هیوم را خواند و احساس کرد که او را از «خواب جزمی‌اش» بیدار کرده. او به تلاشی قهرمانانه برای غلبه بر شکاکیت هیوم دست زد، اما به نظر من، تا کام ماند. همان‌طور که گفته‌ام علقه اصلی فیلسوفان قرن بیستم زبان و معنا بود، نه معرفت و توجیه آن. در یک کلام، پرسش دکارت این بود که «چگونه به معرفت دست می‌یابیم؟» و راسل، در دوره اخیر فلسفی‌اش، و مور پرسش مذکور را به پرسش «معنا و مراد سخنان ما چیست؟» تبدیل کردند. با وجود این، فیلسوفانی همچون راسل متأخر، مور، و بیتگشتاین و آستین با استفاده از روش‌های زبانی تلاش فکری زیادی را برای غلبه بر شکاکیت صرف کردند. گرچه هسته اصلی و اولیه تحلیل‌هایشان درباره معنا و زبان بود اما بسیاری از این تحلیل‌ها را برای تبیین و توجیه مفاهیم حقیقت، شاهد (Evidence) (= دلیل)، و معرفت به کار می‌بردند. باور من این است، و صادقانه امینوارم، که کل این دوره به پایان رسیده باشد، البته در فلسفه تاکنون هیچ مسأله‌ای یکبار و برای همیشه به پایان نرسیده، اما تفسیر من از وضعیت فکری حاضر و امیدم برای قرن آینده، این است که بتوانیم

اشتغال خاطر به شکاکیت را رها کنیم و جنبه‌های سازنده‌تر فلسفه را دنبال کنیم.

اشتغال خاطر به معرفت‌شناسی و ملازم همیشگی‌اش مسأله غلبه بر شکاکیت (Skepticism)، منجر به ویژگی دوم فلسفه در طول سه قرن پس از دکارت شد. بسیاری از فیلسوفان پیشرفت واقعی را مستلزم فروکاستن (reduction) منطقی دانستند. برای فهم یک پدیده باید آن را به پدیده‌های ساده‌تری فروکاست. بنابراین، بسیاری از فیلسوفان تجربی مسلک تنها طریق فهم حالات ذهنی (= نفسانی) انسانی را فروکاستن‌شان به رفتارها دانستند (رفتارگرایی Behaviorism). به همین قیاس، بنا به نظر بسیاری از فیلسوفان، برای فهم واقعیت تجربی باید آن را به تجارب حسی فروکاست (پدیدارگرایی) phenomenism. پیامد طبیعی دلمشغولی فلاسفه به معرفت‌شناسی این بود که حل مسأله شکاکیت را در فروکاهش‌گرایی دیدند. لذا به نظر من دو خطا، یعنی



شکاکیت و گسترش نابه‌جای فروکاهش‌گرایی (reductionism) بر فلسفه سایه افکنده بود، که امیدوارم حالا بر آن دو فائق آمده باشیم.

در میزان تخریب فلسفه‌ورزی به سبب گرایش معرفت‌شناختی در طول حدود چهارصد سال مبالغه نمی‌کنم. اما حتی در موضوعات و مباحثی که به نظر می‌رسید ارتباط نسبتاً ناچیزی با معرفت‌شناسی داشته باشند، مسأله معرفت‌شناختی، محور کل مباحث قلمداد می‌شد. این پدیده آشکارتر از هر موردی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی روی داد. ممکن است گمان کنید که در این دو رشته مسأله چگونگی دست یافتن به معرفت خیلی به چشم نمی‌آید، اما در واقع مسأله محوری فلسفه اخلاق این دوران این بوده است که «چگونه می‌توان معرفتی عینی در اخلاق داشت؟ چگونه می‌توانیم در احکام اخلاقی به آن نوع یقین معرفت‌شناختی‌ای دست یابیم که در علم به خاطرش اهتمام می‌ورزیم؟» برای پدران و اجداد ما، در فلسفه اخلاق حتی پرسشی اساسی‌تر از پرسش

فوق امکان‌پذیر نبود. برای کسانی که تمایز بین توصیفی و ارزشی را پذیرفته بودند، تحلیل فلسفی گفتمان اخلاقی، در حقیقت، نتیجه‌ای شکاکانه به دنبال داشت. طبق این دیدگاه، کسب معرفت عینی در اخلاق محال است. زیرا گزاره‌های اخلاقی نمی‌توانند به لحاظ عینی صادق یا کاذب باشند. گرایش معرفت‌شناختی مشابهی بر فلسفه سیاسی نیز اثر گذاشت. در آنجا نیز مسأله این بود که «چگونه می‌توان درباره احکام سیاسی و مدعیات الزام‌گرانه سیاسی، به یقین و عینیت معرفت‌شناختی دست یافت؟» دقیقاً به جهت همان نوع شکاکیتی که فلسفه اخلاق دچارش بود، فلسفه سیاسی نیز به خمودی فرو رفت. انتشار کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» (A Theory of Justice) جان راولز (John Rawls)، که درباره‌اش بعداً بیشتر سخن خواهیم گفت، موجب یک دگرگونی اساسی در فلسفه سیاسی و احیاء آن شد.

گرایش معرفت‌شناختی در هیچ مورد زنده‌تر از فلسفه زبان نبود. فرجه در درجه اول هیچ دغدغه معرفت‌شناختی درباره معنا نداشت، اما پیروانش در قرن بیستم مسائل مربوط به معنا را به مسائلی مربوط به معرفت به معنا تفسیر کردند. این کار، به نظر من، خطائی ویرانگر بود، خطائی که تا به امروز ادامه یافته است. جنبشی فراگیر در فلسفه زبان وجود دارد که پرسش محوری‌اش را این می‌داند که «شنونده یک سخن برای نسبت دادن معنا به سخن گوینده چه نوع شواهدی می‌تواند داشته باشد؟» مثلاً «من چه نوع شواهدی دارم برای اینکه از واژه «خرگوش» که شما می‌گویید همان معنایی را فهم کنم که شما اراده می‌کنید؟» و باز به نظر من به خطا، پاسخ این پرسش را نه فقط نکته‌ای معرفت‌شناختی درباره چگونگی تشخیص مسائل مربوط به معنا، بلکه به عنوان کلید فهم خود ماهیت معنا فرض می‌گیرد. معنا را به طور کامل به انواع شواهدی که شنونده می‌تواند درباره مراد گوینده ارائه دهد، تحلیل می‌کند. بسیاری از فیلسوفان پرنفوذ گمان کرده‌اند که مسأله معرفت‌شناختی از پیش جوابی به مسأله وجود شناختی می‌دهد، بدین معنا که واقعیات مربوط به معنا را کاملاً بر ساخته از شواهدی می‌دانند که می‌توانیم درباره معنا ارائه دهیم. به اعتقاد من این دیدگاه، در فلسفه زبان و همین‌طور در علوم تجربی و به طور کلی در فلسفه، دیدگاهی اشتباه است. گویی فرض بر این است که معرفت به فیزیک، کاملاً معادل است با معرفت به آزمایش‌ها و اندازه‌گیری‌ها، زیرا آنها را برای آزمودن معرفت خودمان به جهان فیزیکی انجام می‌دهیم. به همین قیاس، این فرض نیز اشتباه است که چون انسان‌ها اوضاع و احوال هنگام بیان سخنان را به عنوان شواهدی به نفع احکامشان درباره مراد از این سخنان به کار می‌برند، پس واقعیات مربوط به معنا همان واقعیات مربوط به اوضاع و احوال هنگام بیان سخنانشان است. به نظر من گرایش معرفت‌شناختی مذکور یک خطای فلسفی دوران ماست، و من درباره‌اش در بخش بعدی بیشتر سخن خواهیم گفت.

من از پیشنهاد ضرورت رها کردن مسأله شکاکیت و فروکاهش‌گرایی هدف فکری خاصی را مدنظر دارم. به اعتقاد من تا اشتغال فکری به این ایده را که پیشفرض همه تحقیقات، در درجه اول فراهم کردن توجیهی برای خود امکان معرفت است، و پیشرفت واقعی در معرفت فلسفی به طور کلی مستلزم فروکاستن پدیده‌های سطح بالاتر به پدیده‌های بنیادین‌تر معرفت‌شناختی است، رها نکنیم، نمی‌توانیم به تحلیل سازنده

و رضایتبخش از زبان، ذهن، جامعه، عقلانیت، عدالت سیاسی و غیره دست یابیم. شیوه برخورد با مسأله شکاکیت این نیست که سعی کنیم خود آن را ابطال کنیم، بلکه پرداختن به خود مسائل موجود شیوه‌ای برای فائق آمدن بر مسأله شکاکیت است. همان طور که پیش از این گفتیم یقین ندارم که اینجا، جایی باشد که ایستاده‌ایم، اما یقین دارم که جایی است که من در سیر تحول فکری‌ام به آن رسیده‌ام. بنا به تفسیر من از وضعیت فعلی فلسفی دیگر علقه اولیه و اصلی فیلسوفان مسأله شکاکیت نیست، و فروکاهش‌گرایی به کلی شکست خورده است. موقعیت فعلی ما تاحدی شبیه موقعیت یونانیان در زمان گذار از سقراط و افلاطون به ارسطوست. سقراط و افلاطون شکاکیت را بسیار جدی گرفتند و با یک‌یک مشکلاتش درافتادند. اما ارسطو پارادوکس‌های شکاکانه را تهدیدی جدی بر تلاش‌های فراگیرش در فلسفه‌ورزی نظام‌مند، سازنده، و نظری تلقی نمی‌کرد. به نظر من اکنون ابزارهای انتقال به یک روایت قرن بیست و یکمی از فاز ارسطویی را در اختیار داریم. ویتگنشتاین، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم، می‌پنداشت که ارائه نظریه‌های فراگیر در فلسفه امکان‌پذیر نیست. اما او با کمک به روشن ساختن حوزه نگرانی‌های ناشی از شکاکیت، به نحو متناقض‌نمایی، بیش از هر کس دیگری نظریه‌پردازی‌های کلی فلسفی را امکان‌پذیر ساخت.

III

من به جهت ماهیت موضوع فلسفه به امکان پیش‌بینی روند آینده آن با اطمینانی شبیه اطمینان به امکان پیش‌بینی روند آینده علوم تجربی، باور ندارم گرچه، البته، خود پیش‌بینی کردن اصلاً کار آسانی نیست. بنابراین، کار من در اینجا بررسی نیم‌دوجین از حوزه‌های تحقیق فلسفی است که در حال حاضر بسیار سرزنده‌اند، و بحث درباره جایگاه فعلی و چشم‌اندازهای آتی آنهاست. در برخی موارد درباره آنچه به گمانم روی خواهد داد، با اطمینان کافی حدس‌هایی خواهم زد، و در موارد دیگر فقط می‌توانم با ذکر نکاتی نقادانه امیدم را به پژوهش‌های دهه‌های آتی اظهار کنم.

۱- مسأله سنتی رابطه ذهن و بدن

(The Traditional Mind-Body Problem)

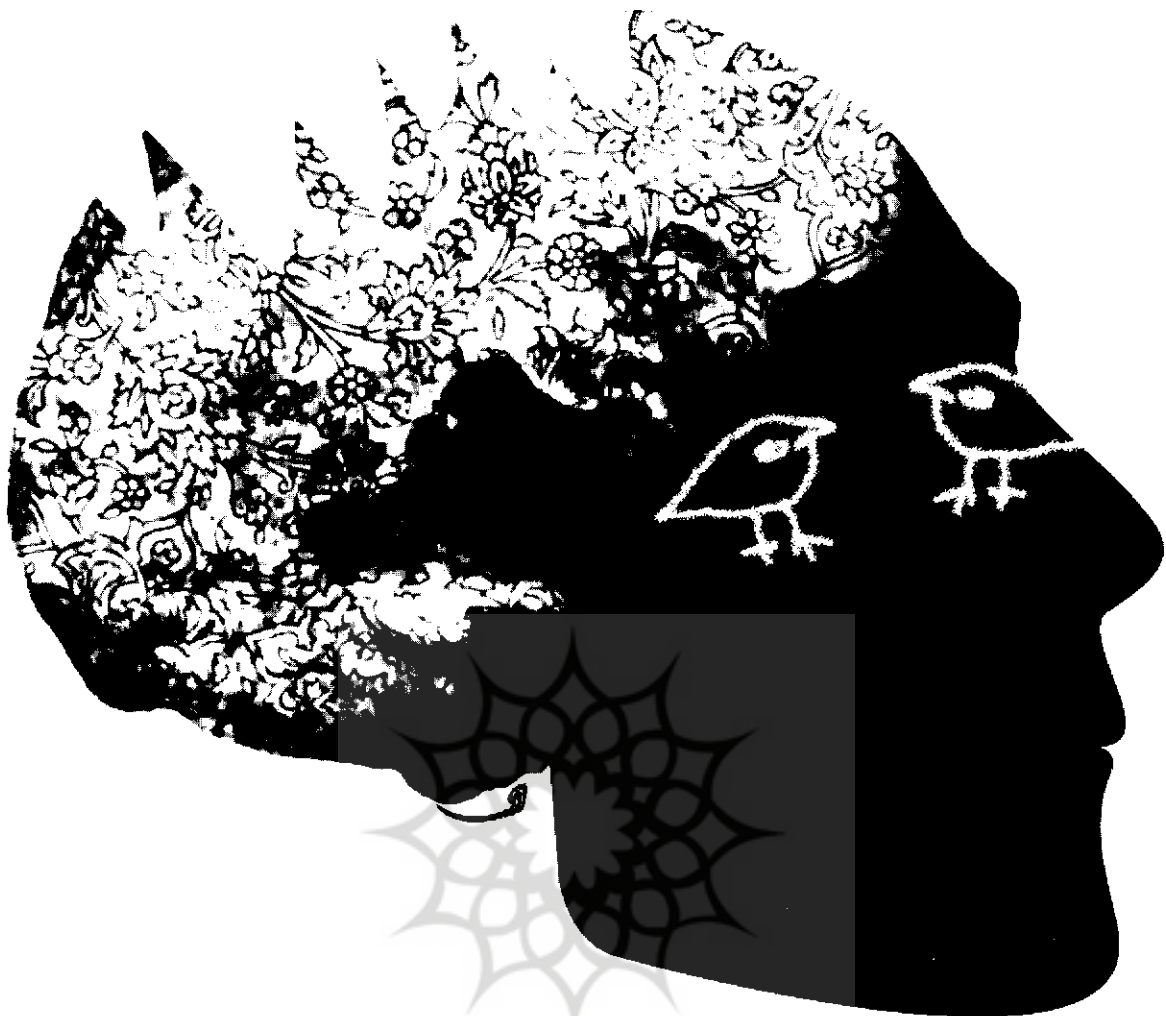
چون به اعتقاد من این مسأله بیش از هر مسأله فلسفی معاصر دیگری تن به راه‌حل‌های علمی می‌دهد، بحث خود را با آن شروع می‌کنم: بین آگاهی (Consciousness) و مغز دقیقاً چه ارتباطی برقرار است؟ به نظر من پیشرفت علوم عصب‌شناختی (neurosciences) اکنون به جایی رسیده است که می‌توانیم این مسأله را به عنوان یک مسأله عصب‌زیست‌شناختی (neurobiological) سراسر مورد بررسی قرار دهیم، و در واقع برخی عصب‌زیست‌شناسان دقیقاً مشغول همین کارند. پرسش مذکور در ساده‌ترین صورتش این است که دقیقاً چگونه فرآیندهای (Processes) عصب‌زیست‌شناختی در مغز علت وقوع حالات و فرآیندهای آگاهانه است، و دقیقاً چگونه این حالات و

فرآیندهای آگاهانه در مغز تحقق می‌یابند؟

با این بیان، مسأله فوق یک مسأله علمی تجربی می‌نماید، شبیه مسائلی همچون «دقیقاً چگونه فرآیندهای زیست‌شیمیایی در سطح سلول‌ها باعث سرطان می‌شوند؟» و «دقیقاً چگونه ساختار ژنتیکی یک تخم، خصائل اکتسابی یک موجود زنده بالغ را ایجاد می‌کند؟» اما برای کسب یک راه‌حل رضایتبخش عصب‌زیست‌شناختی برای مسأله آگاهی، تعدادی مانع خالص فلسفی وجود دارند که باید مجالی را دست‌کم برای رفع بدترینشان اختصاص داد.

مهم‌ترین مانع رسیدن به راه‌حل این مسأله سنتی، پایداری دسته‌ای از مقولات سنتی اما منسوخ ذهن و بدن، ماده و روح، ذهنی و فیزیکی است. مادامی که به سخن گفتن و اندیشیدن به گونه‌ای که گویی امرذهنی و امر فیزیکی دو قلمرو مابعدالطبیعی جداگانه‌اند، ادامه دهیم، ارتباط مغز با آگاهی برای همیشه رازآمیز به نظر خواهد آمد، و تبیین رضایتبخش از رابطه شلیک‌های سلول‌های عصبی با آگاهی نخواهیم داشت. اولین گام در راه پیشرفت فلسفی و علمی در این حوزه‌ها فراموش کردن سنت دوگانه‌گرایی (dualism) دکارتی و به خاطر نگه داشتن این نکته است که پدیده‌های ذهنی، همانند پدیده فتوسنتز (در گیاهان) و گوارش (در حیوانات و انسان‌ها) پدیده‌هایی عادی و زیست‌شناختی‌اند. نباید دیگر نگران این باشیم که چگونه مغز می‌تواند علت آگاهی شود و باید با این واقعیت آشکار آغاز کنیم که مغز می‌تواند. همگام با قبول این واقعیت که در جهان واحدی زندگی می‌کنیم، و همه ویژگی‌های این جهان از کوارک‌ها و الکترون‌ها گرفته تا مسائل ملت‌کشورها و تعادل دستمزدها، هر یک به شیوه‌ای متفاوت بخشی از یک جهانند، لازم است که از تعریف سنتی ذهنی و فیزیکی دست برداریم. به نظر من شکفت‌انگیز است که هنوز مقولات منسوخ ذهن و ماده سدرار پیشرفتند. بسیاری از دانشمندان می‌پندارند که فقط می‌توانند در حوزه امور «فیزیکی» تحقیق کنند و از مواجهه با خود مسأله آگاهی اکراه دارند، زیرا به نظرشان می‌رسد که مسأله‌ای «ذهنی» است نه «فیزیکی»، و به زعم عده‌ای از فیلسوفان سرشناس درک ارتباط ذهن با مغز برای ما محال است. دقیقاً همان طور که اینشتین (Einstein) یک دگرگونی اساسی مفهومی برای شکستن تمایز بین مکان و زمان ایجاد کرد، ما نیز به دگرگونی مفهومی مشابهی برای شکستن انشعاب امرذهنی و امر فیزیکی نیاز داریم.

لازم است یک مغالطه صریح منطقی را که مرتبط با مشکلی است که پذیرش مقولات سنتی پدیدمی‌آورد، بیان کنیم. آگاهی، بنا به تعریف، امری شخصی است، بدین معنا که برای وقوع یک حالت آگاهانه باید فاعلی آگاه آن را تجربه کند. آگاهی بدین معنا یک وجودشناسی اول شخص دارد، از این حیث، فقط از نقطه نظر یک فاعل انسانی یا حیوانی، یعنی «من» است که تجربه آگاهانه دارد، پدید می‌آید. علم برای بررسی پدیده‌هایی که وجودشناسی اول شخص دارند، کاربرد ندارد. سنتاً علم به پدیدارهایی می‌پردازد که «عینی» (objective) اند و از امور «شخصی» (Subjective) می‌پرهیزد. بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان گمان می‌کنند که چون علم، بنا به تعریف، عینی است، چیزی به نام علم



علم، در حقیقت، از قبیل عینی‌های معرفت‌شناختی است، بدین معنا که دانشمندان در اثبات حقایق می‌کوشند که می‌توان مستقل از نگرش‌ها و پیشداوری‌های آنان درباره صدق یا کذب آن حقائق تحقیق کرد. اما عینی معرفت‌شناختی بودن روش تحقیق مانع شخصی وجود شناختی بودن موضوع تحقیق نمی‌شود. بنابراین، اصولاً اشکالی ندارد که یک علم عینی معرفت‌شناختی درباره یک قلمرو شخصی وجودشناختی، مانند آگاهی انسانی، داشته باشیم.

مشکل دیگر یک علم ناظر به امور شخصی، تحقیق‌پذیری مدعیات مربوط به آگاهی انسانی و حیوانی است. در مورد انسان‌ها تا آزمایش‌هایی بر روی فرد فردشان انجام ندهیم، تنها شاهد قاطع ما بر وجود و ماهیت آگاهی، سخن‌گوینده یا فعل فاعل است که واضح است که غیرقابل اعتمادند. در مورد حیوانات، در موقعیت بدتری قرار داریم، زیرا باید فقط بر رفتارشان در پاسخ به محرک‌ها اتکاء کنیم. آنها نمی‌توانند درباره حالات آگاهانه‌شان سخنی بگویند.

به نظر من این یک مشکل و مانع واقعی است، اما خاطر نشان می‌کنم که در اصل، مانعی بزرگ‌تر از موانعی نیست که بر سر راه اثبات مدعیاتمان در دیگر اشکال تحقیق علمی متکی به ابزار غیرمستقیم

آگاهی (= آگاهی‌شناسی علمی) نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا آگاهی، بنا به تعریف، امری شخصی است. کل این استدلال مبتنی بر خلطی عظیم است که یکی از پایدارترین خلط‌های تمدن عقلانی ماست. تمایز عینی و شخصی، دو معنای نسبتاً جداگانه دارد. به یک معنا که آن را تمایز معرفت‌شناختی (Epistemological) می‌نامم تفکیکی است بین معرفت عینی و آراء و عقائد شخصی. مثلاً اگر بگوییم که «رامبراند در سال ۱۶۰۶ متولد شد» گزاره‌ای است که به لحاظ معرفت‌شناختی، عینی است، بدین معنا که محققان می‌توانند مستقل از نگرش‌ها، احساسات، آراء و عقائد یا پیشداوری‌های خود، صدق یا کذب این گزاره را اثبات کنند. اما اگر بگوییم که «رامبراند نقاشی بهتر از روبنز است» ادعایی از سنخ معرفت عینی نیست، بلکه از سنخ آراء و عقاید شخصی است. علاوه بر تفکیک بین ادعاهای عینی معرفت‌شناختی و ادعاهای شخصی معرفت‌شناختی، تفکیکی می‌توان گذاشت بین اشیایی در جهان که وجود عینی دارند مانند کوه‌ها و مولکول‌ها، و اشیایی که وجود شخصی (= نفسانی) دارند مانند دردها و خارش‌ها. این تمایز بین نحوه‌های وجود اشیاء را معنای وجود شناختی (ontological) تمایز عینی / شخصی می‌نامم.

تحقیق وجود دارد. ما راهی برای مشاهده سیاهچاله‌ها، و به عبارت دقیقتر، راهی برای مشاهده مستقیم ذرات اتمی و زیر اتمی (= ذرات بنیادی) نداریم. با وجود این، توضیحات نسبتاً خوبی را از این قلمروها به اثبات رسانده‌ایم، و مشکلات اثبات فرضیه‌ها در این قلمروها باید مدلی برای اثبات فرضیه‌های حوزه‌های پژوهش در امور شخصی انسانی و حیوانی باشد. «خصوصی» بودن آگاهی انسانی و حیوانی موجب امتناع ایجاد یک علم تجربی ناظر به آگاهی نمی‌شود. تا جایی که به «روش‌شناسی» (methodology) مربوط است، در علوم ناظر به امور واقع پرسش‌های روش‌شناختی همیشه این پاسخ واحد را داشته‌اند: برای سردرآوردن از چگونگی کار جهان، باید هر اسلحه‌ای را که می‌توانید به دست بگیرید، به کار ببرید و هیچ اسلحه ظاهراً کارایی را کنار نگذارید. پس اگر بی‌بیریم که دغدغه مسأله عینی و شخصی بودن راه‌ها کنیم و آماده شویم که به دنبال روش‌های غیرمستقیم اثبات فرضیه‌ها درباره آگاهی برویم، چگونه باید اقدام کنیم؟ به نظر من اکثر پژوهش‌های علمی امروزی درباره مسأله آگاهی مبتنی بر یک خطا هستند. دانشمندان مورد نظر معمولاً نظریه‌ای را که نظریه بلوک‌های (= اجزاء اصلی) آگاهی (block theory of consciousness) می‌نامم اتخاذ می‌کنند و تحقیقاتشان را مطابق با آن هدایت می‌کنند. بنا به نظریه بلوک‌ها، حوزه آگاهی ما متشکل از بلوک‌های گوناگونی همچون تجارب دیداری، شنیداری، لمسی، جریان‌اندیشه، و غیره است. وظیفه یک نظریه علمی درباره آگاهی، یافتن لازمه عصب زیست‌شناختی آگاهی است (که امروزه موسوم به ان.سی.سی. N.C.C است) و بنا به نظریه بلوک‌ها، اگر می‌توانستیم N.C.C ی حتی یک بلوک را مانند N.C.C ن تجربه دیداری رنگ‌ها، بیابیم، به احتمال زیاد کلیدی برای یافتن بلوک‌های حالات حسّی دیگر و جریان‌اندیشه می‌بود. چه بسا در نهایت درستی برنامه پژوهشی مذکور معلوم شود، با وجود این به نظر من، این برنامه به عنوان یک راهکار در وضعیت فعلی، بنا به دلائلی که می‌آید، زیر سؤال است. همان‌طور که گفتیم جوهره آگاهی، شخصی بودن آن است. همه حالات آگاهانه دارای یک احساس کیفی و شخصی خاص هستند. یک جنبه ضروری شخصی بودنشان این است که حالات آگاهانه همیشه به صورتی یکپارچه سر می‌رسند. ما در یک تجربه آگاهانه، فقط رنگ یک شیء، یا شکل آن، یا صدای آن را دریافت نمی‌کنیم، بلکه همه اینها را بلافاصله و همزمان یعنی به طور یکپارچه درمی‌یابیم. شخصی بودن آگاهی مستلزم وحدت آن است. این دو، دو ویژگی جداگانه نیستند، بلکه دو جنبه یک ویژگی‌اند.

حال با این وضع، N.C.C ای که در جست‌وجوی هستیم، N.C.C بلوک‌های گوناگون رنگ، مزه، صدا، و غیره نیست، بلکه چیزی است که پایه، یا زمینه حوزه آگاهی می‌نامیم، که پیشفرض اولیه هر تجربه آگاهانه است. نباید گمان کنیم که حوزه آگاهی فعلی من ساخته شده از بلوک‌های گوناگون است، بلکه حوزه‌ای یکپارچه است که با محرک‌های مختلفی که من و دیگر انسان‌ها دریافت می‌کنیم، به انحاء خاصی اصلاح و تعدیل می‌شود. چون تحقیقات پزشکی درباره آسیب‌ها، شواهد بسیار خوبی را به نفع عدم پراکندگی آگاهی بر روی کل مغز به دست می‌دهند، و نیز چون شواهد بسیار خوبی بر وجود آگاهی در هر دو نیمکره مغز داریم، به نظر من آنچه باید اکنون در جست‌وجوی ما باشیم،

انواعی از فرآیندهای عصب زیست‌شناختی است که حوزه یکپارچه آگاهی را به وجود می‌آورند. تا حدی که من اطلاع دارم، اکثر فرآیندهای مذکور احتمالاً در سیستم تالامو کورتیکال (thalamocortical) مغز جریان دارند. بنابراین، فرضیه من این است که جست‌وجوی ان‌سی‌سی‌های بلوک‌ها، راه را عوضی رقتن است، و به جای آن باید در جست‌وجوی تناظر و ارتباط حوزه یکپارچه آگاهی با روندهای همزمان و یکدست شلیک‌های سلول‌های عصبی باشیم.

۲- فلسفه ذهن و علوم شناختی

(Philosophy of mind and cognitive science)

مسأله ذهن بدن بخشی از مجموعه مسائل گسترده‌تری است که به فلسفه ذهن (= فلسفه نفس) شناخته شده است. فلسفه ذهن نه تنها شامل مسأله سنتی رابطه ذهن و بدن، و نیز مرکب از مسائل مربوط به ماهیت ذهن و آگاهی، ادراک حسّی (Perception) و حیث التفاتی (Intentionality) اعمال و افکار قصدی است. رویداد بسیار شگفت‌انگیز دو یا سه دهه گذشته، قرار گرفتن فلسفه ذهن در کانون فلسفه است. برخی از شاخه‌های مهم دیگر فلسفه مانند معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه عمل، و حتی فلسفه زبان اکنون وابسته به فلسفه ذهن، و برخی دیگر حتی شاخه‌ای از آن قلمداد می‌شوند. پنجاه سال قبل فلسفه زبان فلسفه اولی (First Philosophy) به شمار می‌آمد، و حالا فلسفه ذهن این گونه است. دلائل این تغییر و تبدیل متعدّدند، اما دو دلیل برجسته‌ترند. اول اینکه برای بسیاری از فیلسوفان بیش از پیش آشکار شده که پیشفرض درک بسیاری از مسائل همچون ماهیت معنا (meaning)، عقلانیت (rationality)، و زبان به طور کلی فهم بنیادین‌ترین فرآیندهای ذهنی است. فی‌المثل، شیوه‌بازنمایی واقعیت به توسط زبان وابسته به شیوه‌های بنیادی‌تر زیست‌شناختی‌بازنمایی واقعیت به توسط ذهن است و در حقیقت، بازنمایی زبانی، مصداق بسیار قوی بازنمایی‌های اساسی‌تر ذهنی‌ای همچون باورها، امیال و قصدهاست.

دوم اینکه، ظهور رشته جدید علم شناختی در همه اشکال حوزه پژوهشی در شناخت انسانی را برای فلسفه گشوده‌است. یک گروه میان‌رشته‌ای شامل فیلسوفانی معترض به تلاوم رفتارگرایی در فلسفه، روان‌شناسان، زبان‌شناسان، مردم‌شناسان و دانشمندان کامپیوترشناس همفکرشان، علم شناختی را پدید آوردند. به اعتقاد من امروزه فعال‌ترین و متمرکزترین حوزه فراگیر پژوهشی در فلسفه، در دامنه علم‌شناختی، به معنای کلی آن، قرار دارد.

موضوع اصلی علم‌شناختی همه اشکال حیث التفاتی است. فیلسوفان از اصطلاح فنی «حیث التفاتی» برای اشاره به پدیده‌های ذهنی راجع به / و درباره اشیاء و وضع امور در جهان استفاده می‌کنند. «حیث التفاتی»، بنا به این تعریف، رابطه خاصی با معنای عادی قصدکردن [که در زبان انگلیسی برای هر دو معنا از مشتقات Intention استفاده می‌شود] مانند اینکه بگویم امشب قصد دارم به سینما بروم، ندارد. قصدکردن فقط نوعی از انواع حیث التفاتی است. حیث التفاتی با این تعریف دست کم شامل باورها، امیال، خاطرات، ادراکات، قصدها، اعمال قصدی و عواطف است.

علم شناختی، به نحوی متناقض‌نما، بر پایه یک اشتباه استوار بود.

ابتداء یک رشته دانشگاهی بر یک اشتباه امر مهملکی نیست، در واقع بسیاری از رشته‌های دانشگاهی مبتنی بر اشتباهاتی بوده‌اند. مثلاً علم شیمی بر پایه کیمیاگری بنا شد. اما حمایت مداوم و سرسختانه از یک اشتباه، در خوشبینانه‌ترین حالت، بی‌فایده و مانعی در راه پیشرفت است. اشتباه مبنایی علم شناختی این فرض بود که مغز یک کامپیوتر دیجیتال (= رقمی) است، و ذهن یک برنامه کامپیوتری است.

طرق متعددی برای اثبات اشتباه بودن فرض مذکور وجود دارد، اما ساده‌ترینشان این است که برنامه‌ریزی‌های کامپیوتری برحسب فرآیندهای نمادین یا نحوی و کاملاً مستقل از فیزیک سخت‌افزار تعریف می‌شوند. از سوی دیگر، اذهان علاوه بر مؤلفه‌های نمادی و نحوی، شامل حالات ذهنی دارای محتوای معناشناختی (Semantic Contents) نیز هستند. این حالات، یعنی اندیشه‌ها، احساسات، و امور دیگر معلول فرآیندهای نسبتاً ویژه عصب زیست‌شناختی مغزند. ذهن نمی‌تواند فقط شامل یک برنامه (Program) باشد، زیرا عملیات نحوی برنامه به تنهایی محتوای معناشناختی فرآیندهای بالفعل ذهنی را تأمین و تضمین



نمی‌کند. من سال‌ها پیش این مطلب را با استدلالی موسوم به استدلال اتاق چینی اثبات کردم. (برای اطلاع از این استدلال به ترجمه کتاب **ذهن، مغز، علم** آقای دیوانی ص ۶۰ به بعد مراجعه کنید).

آنچه فعلاً در علم شناختی در حال روی دادن است، تغییر الگوست یعنی مدل کامپیوتری ذهن جای خود را به تصویری از ذهن که بیشتر برعصب زیست‌شناسی مبتنی است، می‌دهد. بنا به دلالتی که تاکنون باید روشن شده باشد، من از این تحول استقبال می‌کنم. به نظر من با آشنایی بیشتر با عملیات مغزی به تدریج موفق می‌شویم علم شناختی عصب محور را جایگزین علم شناختی کامپیوتری کنیم. من حقیقتاً معتقدم که این جابه‌جایی در شرف وقوع است.

پیشرفت‌های علم شناختی عصب محور، احتمالاً مسائل فلسفی‌ای را پدید می‌آورد که بیشتر از مسائلی هستند که می‌تواند حل کند. فی‌المثل

این مسأله که فهم و درک فرآیندهای از کارکردهای مغزی تا چه اندازه باعث می‌شود که در واژگان متعارفمان برای توصیف فرآیندهای ذهنی اندیشیدن و عمل کردن بازنگری مفهومی اعمال کنیم؟

۳- فلسفه زبان (Philosophy of Language)

گفتم که فلسفه زبان در مدت زیادی از قرن بیستم کانون فلسفه بود. و همان‌طور که اشاره کردم در طی سه ربع اول قرن بیستم، فلسفه اولی قلمداد می‌شد. اما همین‌طور که قرن رو به پایان می‌رود، این وضعیت در حال عوض شدن است. اکنون به فلسفه زبان کمتر از فلسفه ذهن می‌پردازند، و معتقدم که مؤثرترین برنامه‌های پژوهشی جاری درباره فلسفه زبان به نوعی بن بست رسیده‌اند. چرا؟ دلایل زیادی دارد اما فقط دو دلیل را ذکر خواهم کرد.

اولاً، موفق‌ترین شاخه‌های فلسفه زبان اکنون در علوم زبان‌شناختی جای گرفته است. آن نوع پژوهش‌هایی که من و دیگران ۳۰ سال پیش درباره افعال گفتاری و کاربرد زبان انجام می‌دادیم، اکنون بخشی از زبان‌شناسی به نام «کاربردشناسی» شده است، و نشریات خاص خودش را و گردهم‌آیی‌های سالیانه‌اش را دارد. خلاصه، این بخش از فلسفه به تدریج از فلسفه به علوم اجتماعی فرستاده شده است. من از این تحول استقبال می‌کنم و آن را نمونه‌ای از آن نوع پدیده‌ای می‌دانم که در بخش اول این مقاله توصیف کردم: در آنجا توضیح دادم که آن حوزه‌های تحقیق که روش‌شناسی‌های تثبیت شده‌ای برای خود یافته‌اند بیشتر متمایل به علمند تا فلسفه. ثانیاً، یکی از برنامه‌های پژوهشی اصلی فلسفه زبان مبتلا به بیماری دلمشغولی معرفت‌شناختی‌ای است که من به باد انتقاد گرفته‌ام. التزام برخی از فیلسوفان سرشناس به شکل خاصی از تجربه‌گرایی و در برخی موارد حتی به رفتارگرایی آنها را به ارائه تحلیل خاصی از معنا سوق داد؛ طبق این تحلیل، شنونده سخن برای سردرآوردن از مراد گوینده درگیر مشغله‌ای معرفت‌شناختی می‌شود، یعنی با نظر انداختن به رفتار گوینده در واکنش به محرک‌ها، یا به شرایطی که او برای صدق یک جمله قائل است، سعی می‌کند تا مرادش را دریابد. به نظر این فیلسوفان اگر بتوان توصیف کرد که شنونده چگونه مسأله معرفت‌شناختی را حل می‌کند، از طریق آن می‌توان معنا را تحلیل کرد.

به اعتقاد من این ایده راه به جایی نمی‌برد، زیرا اشتغال خاطر به کیفیت معرفت یافتن به مراد یک گوینده تمایز بین چگونگی معرفت یافتن شنونده به مراد گوینده را با چیستی و ماهیت خود معرفت‌خطا می‌کند. به نظر من نقش معرفت‌شناسی در فلسفه زبان باید مانند نقش آن در مثلاً زمین‌شناسی باشد. زمین‌شناسان به اموری همچون پوسته‌های زمین ساختی، رسوب‌گذاری، لایه‌های سنگی علاقه‌مندند، و برای پی‌بردن به طرز کار این پدیده‌ها از هر روش قابل دسترسی استفاده می‌کنند. فیلسوفان زبان به معنا، حقیقت، دلالت و ضرورت علاقه‌مندند و باید برای سردرآوردن از چگونگی کارکرد این پدیده‌ها در اذهان گویندگان و شنوندگان واقعی، از هر روش معرفت‌شناختی قابل دسترسی، استفاده کنند. ماهیت واقعیاتی که متعلق معرفت قرار می‌گیرند بیشتر مورد علاقه ماست تا چگونگی معرفت یافتن به آنها.

۴- فلسفه جامعه (Philosophy of society)

این خصیصه تاریخ فلسفه است که شاخه‌های جدید آن در پاسخ به تحولات فکری داخل و خارج فلسفه به وجود می‌آیند. بدین ترتیب مثلاً در بخش اول قرن بیستم، فلسفه زبان به معنایی که ما از این عبارت مراد می‌کنیم، در واکنش به تحولات منطق ریاضی و کار بر روی مبانی ریاضیات به وجود آمد. تحولی مشابه با آن در فلسفه ذهن نیز روی داده است. می‌خواهم پیشنهاد کنم که در قرن بیست و یکم نیازی ضروری به یک اصطلاح من، فلسفه جامعه را احساس کنیم و یقیناً سعی کنیم تا آن را به وجود آوریم. گرایش ما به این است که فلسفه جامعه را یا به عنوان شاخه‌ای از فلسفه سیاسی تعبیر کنیم و بدین ترتیب عبارت فلسفه اجتماعی و سیاسی را به کار می‌بریم، یا تمایل داریم که آن را به عنوان پژوهشی در باب فلسفه علوم اجتماعی، دقیقاً همان گونه که فلسفه علوم طبیعی شاخه‌ای از فلسفه علم است، تفسیر کنیم. توصیه می‌کنم که حتماً یک فلسفه جامعه داشته باشیم که با علوم اجتماعی همان نسبتی را داشته باشد که فلسفه ذهن با روان‌شناسی و علم شناختی دارد، یا همان نسبتی را که فلسفه زبان با زبان‌شناسی دارد. این فلسفه به مسائل چهارچوبی کلی تری خواهد پرداخت. گمان دارم که ما مخصوصاً به کار بر روی مسائل وجودشناختی واقعیت اجتماعی (Social reality) نیاز بیشتری داریم. چگونه ممکن است که انسان‌ها از طریق همکاری متقابل اجتماعی، یعنی یا به سبب توافق جمعی، یا به سبب باور همگانی، واقعیت اجتماعی عینی‌ای مانند پول، مالکیت، ازدواج، حکومت، جنگ‌ها، بازی‌ها، و غیره را خلق کنند؟ چگونه ممکن است که یک واقعیت عینی اجتماعی فقط به خاطر اینکه ما فکر می‌کنیم که وجود دارد، وجود داشته باشد؟ به نظر من هنگامی که مسائل وجودشناسی اجتماعی به درستی رفع و رجوع شوند، آنگاه مسائل فلسفه اجتماعی، یعنی ماهیت تبیین در علوم اجتماعی و رابطه فلسفه اجتماعی با فلسفه سیاسی، طبعاً معنا پیدا خواهند کرد. من کوشیده‌ام که این پروژه پژوهشی را در کتابم **ساختار واقعیت اجتماعی (The Construction of Social Reality)** آغاز کنم.

به اعتقاد من در مطالعه واقعیت سیاسی و اجتماعی، مخصوصاً به مجموعه مفاهیمی احتیاج داریم که به تعبیری ما را از «منظر واسطه» (distance middle)، به توصیف آن قادر سازند. مشکل ما برای فائق آمدن بر مسأله واقعیت اجتماعی این است که مفاهیم ما یا بسیار انتزاعی‌اند، مانند مفهوم قرارداد اجتماعی یا مفهوم نزاع طبقاتی در فلسفه سیاسی سنتی؛ یا اینکه مفاهیم اساساً روزنامه‌نگارانه‌ای هستند که به مسائل روز سیاست و روابط قدرت می‌پردازند. بدین ترتیب، مادر نظریه‌پردازی‌های انتزاعی درباره عدالت و در کشف ملاک‌هایی برای ارزیابی عدالت یا بی‌عدالتی نهادها، نسبتاً کارآزموده‌ایم. همان‌طور که ذکر کردم، بسیاری از پیشرفت‌های این حوزه مدیون جان راولز است که پژوهش در باب فلسفه سیاسی را با اثر کلاسیکش «نظریه‌ای در باب عدالت» از اساس دگرگون ساخت. اما هنگامی که به علم سیاست می‌رسیم، مقولات سنتی آن بالاتر از سطح مقولات روزنامه‌نگاری نمی‌روند. بنابراین، مثلاً اگر اثری را در علم سیاست در همین ۲۰ سال اخیر بخوانید در خواهید یافت که بسیاری از مباحث آن منسوخ شده‌اند. به اعتقاد من، ما به مجموعه مقولاتی برای ارزیابی واقعیت اجتماعی

احتیاج داریم که انتزاعی‌تر از مقولات روزنامه‌نگاری سیاسی (Political Journalism) روزانه باشند، اما در عین حال بتوانند پرسش‌های خاصی را درباره واقعیت نهادهای حاضر سیاسی مطرح و پاسخ دهند، یعنی کاری که از عهده فلسفه سیاسی سنتی بر نمی‌آید. بنابراین، فی‌المثل شکست ایندولوژی‌هایی همچون فاشیسم و کمونیسم و مخصوصاً شکست صور متفاوت و گوناگون سوسیالیسم، به نظر من رویدادهای سیاسی مهم و اصلی قرن بیستم بودند. از نقطه نظر تحلیل حاضر جالب است بدانیم که ما مقولاتی برای طرح پرسش‌هایی درباره شکست سوسیالیسم و پاسخ به آنها در اختیار نداریم. اگر مراد ما از «سوسیالیسم» مالکیت و کنترل دولتی ابزار ضروری تولید باشد، آن‌گاه با این تعریف، شکست سوسیالیسم را باید مهم‌ترین تحول اجتماعی قرن بیستم تلقی کرد. و شگفت‌آور است که این تحول بزرگ تحلیل نشده مانده و فیلسوفان اجتماعی و سیاسی روزگار ما کمتر در این باره بحث می‌کنند.

منظور من از شکست سوسیالیسم فقط شکست سوسیالیسم مارکسیستی نیست، بلکه شکست سوسیال دموکراسی‌های کشورهای اروپای غربی نیز مورد نظر است. احزاب سوسیالیستی این کشورها هنوز به استفاده از واژگان سوسیالیسم ادامه می‌دهند، اما اصلاً به سازوکار اساسی تغییر سوسیالیستی یعنی مالکیت و کنترل عمومی ابزار تولید باور ندارند. تحلیل فلسفی صحیح این پدیده فراگیر چیست؟ مسأله دیگر مشابه مسأله قبلی ارزیابی نهادهای ملی است. مثلاً تحلیل عقب‌ماندگی، فساد، و تهدیدگری عمومی نهادهای سیاسی چند کشور جهان امروز برای اکثر عالمان سیاسی بسیار دشوار است. آنان با فرض اینکه به عینیت علمی تحلیل‌ها تعهد دارند، و محدودیت مقولات موجودشان را پذیرفته‌اند، حتی نمی‌توانند میزان تهدیدگری بسیاری از کشورها را توصیف کنند. بسیاری از کشورها دارای نهادهای سیاسی ظاهراً مطلوبی همچون قانون اساسی مکتوب، احزاب سیاسی، انتخابات آزاد، و غیره‌اند؛ اما با وجود این، طرز عملکردشان از اساس مخرب است. می‌توان درباره این نهادها در سطحی بسیار انتزاعی بحث کرد و راولز و دیگران ابزار این کار را برای ما فراهم کرده‌اند. اما من خواستار یک فلسفه اجتماعی گسترده‌ام که بتواند ابزارهایی را برای تحلیل نهادهای اجتماعی جوامع موجود فراهم کند، به نحوی که بدون اینکه ما را به آنچنان سطح انتزاعی‌ای ببرد که نتوانیم درباره ساختارهای نهادی خاصی ارزش‌دوری کنیم، اما در عین حال ما را قادر به داورى مقایسه‌ای بین کشورهای مختلف و جوامع بزرگ‌تر سازد. آثار فیلسوف اقتصاددان آرماتیا سین (Armatyasen) گامی در این جهت است.

۵- فلسفه اخلاق و عقل عملی

(Ethics and Practical Reason)

در طول مدت مدیدی از قرن بیستم، موضوع فلسفه اخلاق تحت‌الشعاع روایتی شکاکانه از همان نوع روایتی بود که شاخه‌های دیگر فلسفه را برای چندین قرن تحت تأثیر قرار داده است. دقیقاً همان‌طور که فلسفه زبان به جهت اینکه کاربران زبان را به عنوان کسانی که درگیر مشغله معرفت‌شناختی سعی در سردرآوردن از مراد سخنگوی یک زبان تلقی کرد، خسارت دید، فلسفه اخلاق نیز دلمشغول مسأله عینیت شد.



معرفت‌شناختی به یافتن صورتی از عینیت و شکاکیت ناگزیری که به دنبال عجز از طلب عینیت حاصل می‌آید به نظر می‌رسد که اکنون دوباره امکانپذیر است. درباره دلائل این دگرگونی مطمئن نیستم، اما برداشت من این است که بیشتر از هر عامل دیگری آثار راولز نه تنها فلسفه سیاسی را احیاء کرد بلکه فلسفه اخلاقی حقیقی را نیز ممکن ساخت.

۶- فلسفه علم (Philosophy of Science)

تعجبی ندارد که فلسفه علم قرن بیستم، مثل بقیه فلسفه، اشتغال خاطر معرفت‌شناختی داشت. دست کم در طی نیمه اول قرن، مسائل عمده فلسفه علم به ماهیت تحقیق‌پذیری علمی ارتباط داشت، و تلاش‌های فراوانی برای غلبه بر پارادوکس‌های شکاکانه گوناگونی مانند معضل سنتی استقراء صرف شد. در سرتاسر قسمت اعظم قرن بیستم، فلسفه تحت تأثیر باور به تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی بود. تصور استاندارد از فلسفه علم این بود که هدف دانشمندان رسیدن به حقائق ترکیبی ممکن که به شکل قوانین عام علمی‌اند، است. این قوانین حقائق کلی بسیاری را درباره ماهیت واقعیت بیان می‌کردند، و مسأله عمده در فلسفه علم مربوط به ماهیت آزمون (testing) و تحقیق‌پذیری (Verification) بود. باور متعارف و رایج دهه‌های میانی این قرن این بود که علم با روش موسوم به «روش فرضیه‌ای - قیاسی» hypothetico - deductive method پیش می‌رود. دانشمندان فرضیه‌ها را صورت می‌بخشند، و از آنها نتایج منطقی قیاسی استنتاج می‌کنند، و

مسأله اصلی فلسفه اخلاق این بود که آیا عینیت معرفت‌شناختی در اخلاق امکانپذیر است یا نه. دیدگاه سنتی در فلسفه تحلیلی این بود که عینیت اخلاقی غیرممکن است، به تعبیر هیوم نمی‌توانید یک «باید» ought را از یک «هست یا است» Is استنتاج کنید، و بالتبع گزاره‌های اخلاقی نمی‌توانند حقیقتاً صادق یا کاذب باشند، و کارکردشان فقط اظهار احساسات و سعی در اثرگذاردن در رفتار است. به نظر من راه برونرفت از بی‌ثمری این مباحث این نیست که نشان دهیم که گزاره‌های اخلاقی همانند گزاره‌های علمی صادق یا کاذبند، زیرا واضح است که تفاوت‌های مهمی بین این دو وجود دارد. راه برون رفت این است که اخلاق را در واقع شاخه‌ای از موضوع بسیار جالب‌تر عقل و عقلانیت عملی تلقی کنیم. ماهیت عقلانیت به طور کلی چیست و عملکرد عقلانی و مبتنی بر دلائل چیست؟ به اعتقاد من این رویکرد ثمربخش‌تر از رویکرد سنتی دغدغه عینیت گزاره‌های اخلاقی را داشتن است.

به نظر می‌رسد که پژوهشی مانند مطالعه عقلانیت به عنوان جانشین فلسفه اخلاق بنا به تفسیر سنتی‌اش قبلاً انجام گرفته است. مثلاً در حال حاضر تلاش‌هایی برای احیاء آموزه امر مطلق کانت صورت می‌گیرد. کانت می‌پنداشت که خود ماهیت عقلانیت بر آنچه می‌تواند یک دلیل اخلاقاً قابل قبول برای عمل شمرد، محدودیت‌های صوری خاصی را ایجاد می‌کند. من اعتقادی به توفیق این تلاش‌ها ندارم، اما واقعیت بسیار جالب‌تر از توفیق یا شکست آنها، این است که فلسفه ورزی درباره اخلاق به عنوان یک شاخه حقیقی فلسفه فارغ از اشتغال خاطر

سپس آنها را با آزمایش‌هایی مورد آزمون قرار می‌دهند. این تصور از علم را کارل پوپر (Karl Popper) و کارل گوستاو همپل (Karl Gustav Hempel)، و به نظر من کمابیش مستقل از یکدیگر، به روشنی بیان کردند. دانشمندان حرفه‌ای که علاقه‌ای به فلسفه علم داشتند، گرایش به تحسین دیدگاه‌های پوپر داشتند، اما به گمان من، تحسین آنان بیشتر بر پایه یک سوء فهم بود. آنچه در پوپر تحسین می‌کردند این ایده بود که علم با اعمال خلاقیت و تخیل پیش می‌رود. دانشمندان فقط باید بر پایه تخیلات و حدس‌های خودشان فرضیه‌هایی را شکل دهند و هیچ روش علمی‌ای برای رسیدن به فرضیه‌ها وجود ندارد. بنابراین رویه دانشمندان آزمودن فرضیه‌ها با اجرای آزمایش‌ها و رد فرضیه‌هایی است که ابطال شده‌اند.

به گمان من، اکثر دانشمندان بی‌نبردند که دیدگاه‌های پوپر در واقع چقدر ضد علمی است. بنا به رأی پوپر علم انباشتی از حقایق درباره طبیعت نیست، و دانشمندان به حقایقی درباره طبیعت نائل نمی‌آیند، بلکه همه آنچه در علوم داریم مجموعه‌ای از فرضیه‌های تاکنون ابطال نشده است. اما این ایده که هدف دانشمندان جست‌وجوی حقیقت است، و ما در علوم گوناگون در واقع انبوهی از حقایق را داریم، که به نظر من پیش‌فرض اکثر پژوهش‌های علمی موجود است، با تصور پوپر از علم و دانشمندان سازگار نیست.

با انتشار کتاب **ساختار انقلاب علمی** تامس کُن (Thomas Kuhn) در سال ۱۹۶۲، این تصور متعارف و امیدبخش از علم به عنوان انباشتی از حقایق، یا حتی به عنوان پیشرفت تدریجی از طریق انباشت فرضیه‌های تاکنون ابطال نشده، به چالش گرفته شد. تأثیر چشمگیر این کتاب حیرت‌آورست زیرا به معنای دقیق کلمه درباره فلسفه علم نیست، بلکه درباره تاریخ علم است. کُن قائل است به اینکه اگر به تاریخ واقعی علم بنگرید در خواهید یافت که علم با انباشت تدریجی معرفت درباره جهان به پیش نمی‌رود، بلکه در معرض انقلاب‌های عظیم دوره‌ای است که در آنها هنگامی که یک پارادایم (Paradigm) (= سرمشق) موجود علمی به توسط پارادایم علمی جدیدی به زیر کشیده می‌شود، کل جهان بینی موجود سرنگون می‌شود. خصیصه کتاب کُن این است که وی به تلویح می‌گوید، تاجایی که من می‌دانم به صراحت بیان نکرده، که دانشمندان نه حقایقی را درباره جهان بلکه مجموعه‌ای از راه حل‌های معماها را، یعنی مجموعه‌ای از راه‌های بررسی مسائل معماوار درون یک پارادایم را به ما ارائه می‌دهند. و هنگامی که پارادایم مذکور به معماهایی می‌رسد که نمی‌تواند حلشان کند، سرنگون می‌شود و پارادایمی جدید به جایش برپا می‌شود؛ و دوباره یک دوره جدید فعالیت حل معما به راه می‌افتد. از نقطه نظر بحث حاضر، نکته جالب کتاب کُن این است که به نظر می‌رسد که او به طور ضمنی می‌گوید که علوم طبیعی ما را به حقایقی درباره طبیعت نزدیک نمی‌کنند، ما فقط به مجموعه‌ای از سازوکارهای حل معما دست می‌یابیم. دانشمندان در اصل از یک پارادایم به پارادایم دیگر حرکت می‌کنند، و آن نیز بنا به دلائلی که هیچ ربطی به توصیف صحیح یک واقعیت طبیعی مستقلاً موجود ندارد، بلکه بنا به دلائلی کمابیش غیر عقلانی. دانشمندان حرفه‌ای از کتاب کُن استقبال نکردند، اما این کتاب تأثیر عظیمی بر چندین رشته علوم انسانی، مخصوصاً رشته‌های مرتبط با ادبیات پژوهی، گذاشت، زیرا ظاهراً

می‌گفت که علم حاوی حقیقتی بیش از آنچه داستان‌های ادبی یا نقد ادبی درباره جهان واقعی می‌گویند، نیست، و خود علم اساساً عملکرد غیر عقلانی گروهی از دانشمندان است که نظریه‌هایی را که بر ساخته‌های اجتماعی‌اند، صورت‌بندی می‌کنند، و سپس آنها را به نفع نظریه‌های دیگری که همانند آنها بر ساخته‌های بی‌قاعده اجتماعی‌اند، کنار می‌گذارند.

قصد کُن هر چه بوده باشد، به باور من، او بر فرهنگ عمومی، اگرچه نه بر فعالیت علمی دانشمندان معاصرش تأثیری نامیمون گذاشت، زیرا در خدمت اسطوره‌زدایی از علم، زدن پنبه آن، و در خدمت اثبات این نکته قرار گرفته که علم آن گونه که انسان‌های عادی می‌پندارند نیست. کُن حتی راه را برای دیدگاهی افراطی‌تر و شکاکانه‌تر از دیدگاه پُل فایریند (Paul Feyerabend) هموار کرد که قائل بود به اینکه حقائق علمی بهتر و بیشتر از آنچه جادوگران درباره جهان می‌گویند نیست.

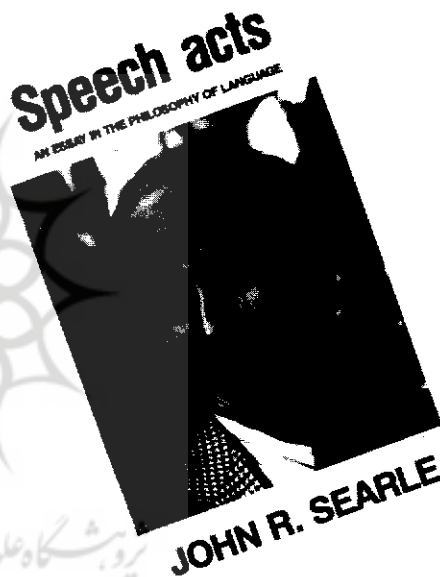
نظر خود من این است که این مسائل در قیاس با آنچه باید دغدغه اصلی ما در فلسفه علم باشد، و آنچه امینوارم بکوشیم در قرن بیست و یکم به فلسفه علم تقدیم کنیم، حاشیه‌ای است. به گمان من مسأله اساسی این است که علم قرن بیستم بسیاری از مفروضات نیرومند و فراگیر فلسفی و فهم عرفی را درباره طبیعت به چالش گرفته است، و ما نتایج این پیشرفت‌های علمی را به خوبی هضم نکرده‌ایم. منظور من مخصوصاً مکانیک کوانتومی (Quantum mechanics) است. گمان می‌کنم که می‌توانیم کمابیش به آسانی، نظریه نسبیت (relativity) انیشتین را جذب کنیم، زیرا می‌توانیم آن را به عنوان مصداقی از تصور نیوتنی و سنتی از جهان تفسیر و تعبیر کنیم. برای این کار فقط لازم است که در تصوراتمان درباره زمان و مکان و رابطه آن دو با ثابت‌های بنیادین فیزیکی‌ای همچون سرعت نور تجدید نظر کنیم. اما مکانیک کوانتومی به راستی چالشی اساسی برای جهان بینی ما فراهم می‌آورد و ما تاکنون آن را هضم نکرده‌ایم. به نظر من مایه آبروریزی و رسوایی است که فیلسوفان علم، از جمله فیزیکدانان علاقه‌مند به فلسفه علم، تاکنون تفسیر منسجمی از اینکه چگونه مکانیک کوانتومی باتصور فراگیرمان از جهان، مخصوصاً تصورمان از علیت و جبر (= تعیین) (determinacy) سازگار می‌افتد، ارائه نکرده‌اند.

تصور بسیاری از فلاسفه از اصل علیت (Causation)، همانند تصور بسیاری از تحصیلکرده‌های امروزین از آن، ترکیبی از فهم عرفی و مکانیک کوانتومی است. فیلسوفان به این فرض متمایلند که روابط علی همیشه مواردی و نمونه‌هایی از قوانین محکم و جبری علی‌اند، و رابطه علت و معلول با یکدیگر از نوع روابط مکانیکی نیوتنی و ساده‌ای همچون رابطه چرخ دنده‌هایی است که چرخنده‌های دیگری را می‌چرخانند. ما در سطح نظری و انتزاعی می‌دانیم که تصور مذکور از علیت درست نیست، اما هنوز تصور علمی عالمانه‌تری به جای تصور متعارف جایگزین نکرده‌ایم. به گمان من هیجان‌انگیزترین کار ممکن برای فلسفه علم قرن بیست و یکم که دانشمندان و فلاسفه، هر دو، می‌توانند آن را انجام دهند، این است که تفسیری از نتایج مکانیک کوانتومی ارائه دهند که بتواند مکانیک کوانتومی را با یک جهان بینی فراگیر منسجم همگون سازد. به گمان من در طی اجرای این پروژه باید در مفاهیم تعیین‌کننده‌ای مثل علیت تجدیدنظر کنیم که این تجدیدنظر آثار بسیار مهمی بر مسائل

دیگری همچون جبرگرایی و آزادی اراده (= اختیار) برجای خواهد گذاشت. این پروژه شروع شده، و من امیدوارم که در قرن بیست و یکم با موفقیت ادامه یابد.

نتیجه:

تاریخ فلسفه، بنا به توصیف متون استاندارد درسی، عمدتاً تاریخ آثار عده‌ای از نوابغ برجسته فلسفه مثل سقراط، افلاطون و ارسطو، تا ویتگنشتاین و راسل است و نتایج اصلی فلسفه را باید در آثار این چهره‌های بزرگ جست. امروزه هیچ نابغه برجسته زنده‌ای بدین معنا، وجود ندارد. به نظر من دلیلش این نیست که استعداد ما کمتر از پیشینیانمان است، برعکس، به اعتقاد من به نحوی متناقض نما، تنها دلیلش این است که حالا فیلسوفان زنده بهتری نسبت به گذشته داریم. چون افراد مستعد بسیاری وجود دارند، و آثار خوب بسیار زیادی صورت



معرفت‌شناسی بوده است. به اعتقاد من، ما باید همان تلقی‌ای را درباره پرسش‌های معرفت‌شناختی‌ای مثل «باوجود پارادوکس‌های شکاکانه گوناگون چگونه می‌توانیم اصلاً معرفتی کسب کنیم؟»، داشته باشیم که درباره پارادوکس‌های دیگر تاریخ فلسفه داریم. مثلاً پارادوکس‌های زنون درباره مکان و زمان معماهای جالبی را مطرح می‌سازند، اما هیچ کس گمان نمی‌کند که تا نخست به شکاکیت زنون درباره امکان حرکت در مکان، پاسخ ندهیم، نمی‌توانیم از جایی در یک اتاق به جای دیگری در آن برویم. به همین ترتیب، به اعتقاد من باید همین نگرش را نسبت به پارادوکس‌هایی درباره امکان معرفت که فیلسوفان شکاک پیش نهاده‌اند، داشته باشیم. آنها معماهایی جالب و تمرین‌های خوبی برای آموزش فیلسوفان جوان و تازه وارد هستند، اما نباید پنداشت که امکان معرفت و فهم مبتنی بر این است که ابتدا قادر به ابطال شکاکیت هیوم باشیم. البته من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که در قرن بیست و یکم چه روی خواهد داد، اما می‌توانم این امید را، که فکر می‌کنم در این مرحله از تاریخ فکری ما امیدی موجه است، اظهار کنم که با رهاکردن گرایش معرفت‌شناختی در فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، و فلسفه علم چه بسا به فهم نظری بهتر و به تبیین‌ها و توضیحات نظری سازنده‌تری از آنچه در همه زمان‌های پیشین تاریخ این مباحث داشته‌ایم، دست یابیم.

پانویس‌ها:

* The Future of Philosophy

نوشته جان آر. سرل (John R. Searle)

** این مقاله را جان سرل برای ثبت در خلاصه مذاکرات هزاره انجمن سلطنتی نوشته است و آدرس اینترنتی آن بدین قرار است:

File Name: royal wrd.doc

Directory: Kermit 98

آخرین تصحیح این مقاله در ۲۲ اکتبر ۱۹۹۹ صورت گرفته است.

جان سرل (۱۹۳۲ -)، فیلسوف ذهن و زبان است که در حال حاضر در دانشگاه کالیفرنیا در

برکلی آمریکا مشغول تدریس و تحقیق است. برخی از کتب فلسفی منتشر شده وی عبارت‌اند از:

افعال گفتاری

Speech Acts (1969)

حیث‌التفاتی

Intentionality (1983)

آذهان، مغزها و علم

Minds, Brains and Science (1984)

این کتاب را امیر دیوانی به فارسی ترجمه کرده است:

ذهن، مغز و علم، جان، آر، سرل. ترجمه امیر دیوانی. بوستان کتاب قم.

The Rediscovery of the mind (1992)

کشف مجدد ذهن

The Construction of Social Reality (1995)

ساختار واقعیت اجتماعی

Rationality In Action (2002)

عقلانیت عملی

گرفته، دیگر تسلط و تفوق یک یا چند چهره در این حوزه، بر خلاف گذشته تا بخش اول این قرن، امکان پذیر نیست. گمان می‌کنم از این لحاظ احتمالاً حوزه‌های دیگری نیز شبیه فلسفه وجود داشته باشند - کمبود ظاهری نوابغ در نتیجه فراوانی است، نه در نتیجه نقص استعداد و توانایی - چه این پدیده، عمومی باشد یا نباشد، من کاملاً اطمینان دارم که درباره فلسفه صادق است، یعنی تعداد اندک چهره‌های پرکار، توانا و مستعد در فلسفه، موجب می‌شود که افراد خیلی به عنوان یک سروشانه بالاتر از دیگران شناخته شوند.

یکی از مزایای وجود حوزه‌ای که در آن تعداد خیلی از چهره‌های مقهور کننده، مسلط نیستند آن است که به نظر می‌رسد امکان کار جمعی در فلسفه نسبت به گذشته بیشتر شده است. برای کسانی که درباب مسائل مشترکی با هم کار می‌کنند کاملاً قابل رؤیت است که فهم نظری‌شان در یک دامنه خاص پیشروی و پیشرفت می‌کند.

بنا به دیدگاه من، که موضوع اصلی این مقاله تشریح آن بوده، بزرگ‌ترین مانع پیشرفت نظری و نظام‌مند در فلسفه، اشتغال فکری به