

روایت افراطی از هوش مصنوعی و مسئله وضوح ناپذیری ذهن

محمدرضا طهماسبی

تاریخ دریافت: ۸۵/۶/۲۶

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۸۵/۸/۱

چکیده

تقلید از هوش انسانی با استفاده از علوم رایانه‌ای و فیزیکی هوش مصنوعی نام گرفته است. از میانه قرن بیستم که رایانه‌ها قابلیت‌های خود را به نمایش گذاردند برخی از دانشمندان درصدد برآمدند تا هوش و ذهن انسانی را با استفاده از ماشین تقلید نمایند. پشت چنین تلاش‌هایی دیدگاهی خاص در باب ذهن انسان نهفته است. در واقع هوش مصنوعی ریشه در فلسفه دوران مدرن داشته و بر بستر کلی تفکر در غرب اتکاء دارد. هدف این مقاله آن است که نشان دهد اولاً، هوش مصنوعی در بنیاد خود بر فلسفه مدرن که کوژیتو در بن آن قرار دارد متکی است. ثانیاً، امکان و یا امتناع دستیابی به قرائت افراطی از هوش مصنوعی بر اساس دستاوردهای اندیشه میشل فوکو و دیدگاه وی در باب کوژیتوی دوران مدرن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، کوژیتو، امر نالاندیشیده، من استعلائی، پدیدارشناسی

مقدمه

هوش مصنوعی (Artificial Intelligence) بر حسب تعریف تلاش برای دستیابی به هوش انسانی به معنای اعم آن با توسل به علوم رایانه‌ای و فیزیکی است. هدف از چنین تلاش‌هایی ساختن ماشینی است که بتواند تمامی قابلیت‌های انسان هوشمند اعم از سخن گفتن، یادگیری، حل مسئله، استدلال و انجام امور روزمره را به نمایش بگذارد (Born, 1988: vii-viii). چنین تلاش‌هایی بر فرض مشابهت میان ذهن انسان و ماشین استوار هستند. بر حسب میزانی از مشابهت که میان ذهن و ماشین مفروض گرفته شود روایت‌های متفاوتی از هوش مصنوعی خواهیم داشت.^۱ اما هوش مصنوعی در روایت افراطی آن ماشینی است که علاوه بر آنکه کنش‌های هوشمندانه را دارا است این کنش‌ها را به همان نحوی که انسان انجام می‌دهد به انجام می‌رساند. بر اساس این موضع، هوش مصنوعی واجد خصوصیات روان شناختی بوده و دارای حالات ذهنی است و از کیفیات روانی نظیر احساس، آگاهی و اراده برخوردار می‌باشد. بر این مبنا هوش مصنوعی ماشینی است که واجد ذهن

۱- رک: Lycan, William G., Mind and Cognition An Anthology, Uk and USA, Blackwell, 1999

و نیز رک: طهماسبی، محمدرضا، رهیافت‌های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی، حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵، ۶

تلقی می‌گردد (Lycan, 1999: 7). این روایت افراطی از هوش مصنوعی که تاکنون به لحاظ فیزیکی تحقق نیافته مسئله‌ای است که از لحاظ فلسفی محل چند و چون است. لازمهٔ دستیابی به هوش مصنوعی به نحو افراطی آن است که بتوان ماشین را چنان برنامه‌ریزی نمود که قادر باشد همانند انسان اعمالی نظیر سخن گفتن، کار کردن و استدلال کردن و غیره را انجام دهد. برای این منظور بنیادی‌ترین چیزی که مورد نیاز است دستیابی به حداکثر وضوح در باب ذهن انسان است. به عبارت دیگر مبنای انجام چنین تلاش‌هایی آن است که ماهیت ذهن انسان به طور کامل مکشوف بوده و در آن هیچ جنبهٔ پوشیده و درون‌حجابی که بر ما نامکشوف باشد وجود نداشته باشد تا بتوان بر اساس این شفافیت به ساختن روگرفت آن با روش‌های فیزیکی اقدام نمود.

شناخت ما از ذهن انسان و ماهیت آن باید به گونه‌ای باشد که بتواند حداکثر وضوح لازم را برای دانشمندان فعال در عرصهٔ هوش مصنوعی فراهم آورد. برای آنکه ماشین فرضی ما بتواند به عنوان مثال همچون انسان قادر به کاربرد زبان باشد نیازمند آن است که به وضوح مطمئن باشیم که تمام آنچه که در سخن گفتن انسان و استفادهٔ وی از زبان دخیل هستند بر ما به نحو آشکار معلوم است. واضح است که مقصود از شرط وضوح‌پذیری و شفافیت آن نیست که در حال حاضر باید تمام این ساز و کارها را در اختیار داشته باشیم؛ بلکه اعتماد به آنچه که در اختیار داریم و اطمینان از اینکه در آینده نیز پرده از نکات نامکشوف کنونی برخواییم داشت مبنای کار است. به عبارت دیگر مسئله این نیست که آیا اکنون حداکثر وضوح و شفافیت در خصوص انسان و ذهن وی به دست داده شده است یا خیر؛ بلکه مسئله این است که آیا اصولاً دستیابی به وضوح حداکثری و لو در آینده‌ای نامعلوم ممکن خواهد بود؟ از این نظر مسئلهٔ فوق‌وجه فلسفی می‌باید به تعبیر فلسفی آیا دستیابی به حداکثر وضوح در خصوص انسان و ذهن وی ممکن است؟ آیا اصولاً امکان دارد که بشر از خودش به نحو تام شناخت به دست آورد؟

آشکارگی تمامیت ذهن انسان شرط زیربنایی هوش مصنوعی به نحو افراطی است و وجه نااندیشیدنی در ذهن انسان مانع تحقق پروژهٔ هوش مصنوعی افراطی خواهد بود.

اصولاً هوش مصنوعی ریشه در تاریخ فلسفهٔ غرب دارد. پشت این اندیشه که می‌توان ذهن انسان را به نحو مصنوعی بازسازی نمود روند عمومی فلسفهٔ غرب قرار گرفته است. لیکن مهمترین نکته‌ای که به لحاظ فلسفی امکان هوش مصنوعی به نحو افراطی را فراهم می‌آورد اعتقاد به امکان ایضاح‌پذیری ذهن انسان به نحو کامل است و نخستین کسی را که می‌توان واجد چنین اطمینانی دانست رنه دکارت فیلسوف فرانسوی است. در میان فلاسفه، او نخستین و مهمترین چهره‌ای است که طالب وضوح حداکثری در باب ذهن انسان و معتقد به امکان دستیابی به آن بود.

اساساً کل تفکر مدرن که به تعبیری سرآغاز آن را باید در اندیشهٔ دکارت جستجو نمود طالب این وضوح در باب ذهن انسان بوده و علاوه بر این به امکان آن نیز باور داشته است. نقطهٔ اوج آمال دکارتی در باب ایضاح پذیری و شفافیت در کوژیتوی (cogito) وی نمود می‌یابد. کوژیتو که سنگ بنای تفکر مدرن است سنگ زیرین پروژۀ هوش مصنوعی به نحو افراطی نیز به شمار می‌آید. کوژیتو دوران مدرن که از دکارت آغاز می‌شود و با بسط پروژۀ دکارتی به ادموند هوسرل می‌رسد نشانهٔ میل و امکان دستیابی به حداکثر وضوح است. میل به دستیابی به حداکثر شفافیت خود را در کوژیتو باز می‌تاباند.

الف) کوژیتوی دکارتی مبنایی برای قرائت افراطی از هوش مصنوعی

دکارت در رساله تأملات خود پس از آنکه شک دستوری را تا بدان‌جا پیش برد که بتواند مدعی شود در عالم چیزی وجود ندارد، در تأمل دوم نقطهٔ ارشمیدسی مطلوب خود را در عبارت معروف می‌اندیشم هستم (cogito sum) یافت. پس از این کشف او می‌نویسد: «من که یقین دارم که هستم هنوز با وضوح تمام نمی‌دانم چیستم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۸). وی در پی این سؤال در جستجوی چستی خویش بر می‌آید. ابتدا تعاریف سنتی نظیر حیوان ناطق را کنار می‌نهد و آنگاه جسم بودن را که هنوز در هالهٔ شک دستوری قرار دارد نیز رد کرده و پس از رد هر احتمال دیگری به تنها شق باقیمانده برای پاسخ خود دست می‌یابد. «من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم زیرا هرگاه تفکر من یکسره متوقف شود شاید در همان وقت هستی یا وجود هم به کلی متوقف شود ... من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد» (همان، ۴۱-۴۰).

من دکارتی کوژیتو (می‌اندیشم) است و از آنجا که کوژیتو تنها فکر است که به نحو خود آگاه به خود می‌اندیشد، من، یا همان ذهن یکسره آگاهی است و واجد وضوح و شفافیت کامل است. دکارت به دنبال آن بود که در تفکر راه را بر خطا بیندازد از نظر وی ذهن یکسره آگاهی و وضوح است پس چگونه خطا پیش می‌آید؟ پاسخ دکارت آن بود که از عدم تطابق اراده و فاعله است که خطا رخ می‌دهد. «منشاء خطا فقط این است که چون میدان اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاعله است من آن را در درون همان حدود خودش محدود نمی‌سازم بلکه آن را به اموری هم که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم» (همان: ۷۸). بنابراین هیچ نکتهٔ نامکشوفی در انسان نیست که از دسترس آگاهی او به دور باشد و اگر انسان دچار خطا می‌شود نیز ربطی به امر پوشیده و درون حجاب ندارد. وی تنها یک جا در رسالهٔ تأملات به این تردید مبتلا شد که آیا چیزی هست در من که بر من پوشیده باشد؟ «شاید قوه یا استعداد برآزنده‌ای که هنوز برای من ناشناخته است در من باشد که بتواند بدون یاری هیچ شیء خارجی این مفاهیم (مفاهیمی که از اشیاء خارجی حکایت می‌کنند) را به وجود آورد» (همان: ۵۶).

در این نقطه وی دچار شک شد که آیا چیزی نامعلوم و پوشیده در ما هست که در کوژیتو بازتابانیده نشده باشد و در نتیجه ذهن انسان را دچار خطا نماید؟ وی با اثبات خدا و در نهایت با استفاده از آن خود را نجات داد «محال است خدا فریبکار باشد» (همان: ۷۱). هر باوری که در ذهن ما از وضوح و تمایز برخوردار باشد یقیناً باور صادقی است زیرا خدا فریبکار نبوده و ضامن صدق باورهای ماست خدا خیال ما را راحت می‌کند که ما می‌توانیم به یقین درباره همه چیز و از جمله خود انسان دست یابیم به شرط آنکه در هنگام بیان حکم مواظب مسئله عدم هماهنگی باشیم.

از این رو ذهن بدون آنکه وجه پوشیده‌ای داشته باشد به نحو تام در کوژیتوی شفاف بازتابانده می‌شود و چیزی در انسان نیست که بر آگاهی او نامکشوف باشد. علاوه بر این بر اساس دوگانه انگاری دکارتی بدن کاملاً خالی از فکر است بنابراین هنگامی که ذهن بر من واضح باشد مکانیزم تمام اعمالی که هوشمندانه تلقی می‌شوند نیز بر من روشن خواهد بود. در اندیشه دکارتی من یا ذهن در تمامیت خود همان کوژیتوی واضح و شفاف است و منشاء تمام اعمال و رفتار آن در آگاهی آن قرار گرفته و قابل شناسایی به نحو تام است. این گونه است که می‌توان کوژیتوی دکارتی را مبنایی محکم و در خور انتکاء برای پروژه هوش مصنوعی افراطی دانست. دکارت خود می‌دانست که هنوز در دوران وی همه چیز در باب انسان آشکار نشده است لیکن وی به امکان دستیابی به حداکثر شفافیت باور داشت و این اعتماد خود را با تأسیس درخت علم به نمایش گذارد، درختی که در آن برای تمام علوم جایی تعبیه شده بود. این علوم بر مبنای مابعدالطبیعه دکارتی و بر دوش کوژیتوی وی استوار شده بودند. به باور دکارت انسان خواهد توانست در هر موضوعی به باورهای واضح و متمایز یعنی معرفت یقینی در باب آن موضوع دست یابد و خود انسان و ذهن وی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. چنانکه او خود تلاش نمود تا با نوشتن رساله انفعالات نفس بخشی از این مهم را بر عهده گیرد. پس از دکارت تفکر وی و کوژیتوی واضح و شفاف به عنوان مبنای تفکر مدرن همچنان در سیر فلسفه غرب محفوظ ماندند. هنگامی که در قرن بیستم دانشمندان فیزیک و علوم رایانه‌ای دست اندر کار پروژه هوش مصنوعی بودند کوژیتوی دکارتی به صورت من خود آگاه و شفاف و به عنوان مبنای محکم دوران مدرن با اندیشه‌های هوسرل به بسط یافته‌ترین شکل خود رسیده بود.

ب) ادموند هوسرل؛ وضوح پذیری من استعلانی و کشف وضوح ناپذیری جهان - زندگی
از انتشار رساله تأملات دکارت در سال (۱۶۴۱) میلادی تا زمانی که هوسرل اقدام به صورت‌بندی نهایی تفکر مدرن در بسط یافته‌ترین شکل خود نمود قریب سه قرن فاصله است. هوسرل در واقع نقطه اوج سنتی است که با دکارت و تجربه‌گرایان انگلیسی آغاز می‌شود و با کانت

ادامه می‌یابد تا بسط منطقی خود را در اندیشه‌های هوسرل نشان می‌دهد. فلسفه هوسرل نیز به مانند سلف خود دکارت فلسفه آگاهی است و طالب وضوح و معتقد به امکان آن. به همین مناسبت است که دریفوس‌ها وی را پدربزرگ هوش مصنوعی نام نهاده‌اند.

مهمترین نکته در اندیشه فلسفی هوسرل روشی است که وی با عنوان پدیدارشناسی (Phenomenology) به دست داد. از نظر هوسرل فلسفه علمی یقینی است که پدیدارشناسی روش آن به شمار می‌آید. در این طریقه با قطع توجه از مسئله وجود خارجی شیء یا پدیدار مورد بررسی به پدیدار مزبور تنها آن چنانکه در آگاهی انسان ظاهر می‌گردد بذل توجه می‌شود. در پدیدارشناسی موضع فیلسوف به عنوان پدیدارشناس یادآور موضع ناظر بی‌طرف در آزمایشگاه علمی است و امید هوسرل آن بود که در بررسی‌های فلسفی با کاربست این روش از دخالت پیش‌ناشی از زندگی روزمره و پیش‌داوری‌های فرد پژوهشگر و همچنین تأثیر بستر اجتماعی و فرهنگی - دینی وی ممانعت به عمل آید. با پدیدارشناسی تجربه به گونه‌ای کاملاً خالص و بی‌پیرایه و بدون آنکه اختلاطی با امر مفروض دیگری داشته باشد به دست می‌آید. به این ترتیب تمام آنچه که در پدیدارشناسی مورد نیاز است تنها و تنها شهود است و هیچ واسطه دیگری از قبیل استنتاج منطقی یا هرگونه معرفت دیگری محل احتیاج نیست (Moran, 2000: 127). بصیرت اصلی هوسرل که خود را در روش ابداعی وی نشان داد آن بود که شرط اصلی تمام تجارب انسانی تنها آگاهی است و آن است که عالم را قوام می‌بخشد، اما در عین حال به زعم هوسرل خود آگاهی و ساختار و ماهیت آن هنوز تا دوران وی در پرده ابهام واقع بوده است. هوسرل پدیدارشناسی را به عنوان علم ناب و بدون پیش‌داوری می‌دانست که موضوع آن آگاهی است وی معتقد بود که هیچ پیش‌داوری چه برآمده از زندگی روزمره و چه برآمده از دستاوردهای علمی دخالتی در پدیدارشناسی نخواهد داشت. پدیدارشناسی هوسرلی در واقع تلاشی است برای آنکه بتوان به ساختار آگاهی دسترسی یافت.

پس از هوسرل، هابندرگ و لویناس پدیدارشناسی وی را بسط یافته‌ترین شکل فلسفه ذهنی (Subjective) یا فلسفه کوژیتو دانستند. تأکید پدیدارشناسی هوسرلی برای آنکه عینیت (Objectivity) را در بستر ذهنیت (Subjectivity) تأمین نماید در واقع تلاشی است برای غلبه بر شکاف میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی و بازگشتی است به پروژه دکارتی.

هوسرل حقانیت پروژه دکارتی را که منجر به کشف کوژیتو شد پذیرفت. از نظر وی وقتی که من دارم شک می‌کنم و در همان حال که در حال شک کردن هستم نمی‌توانم از پذیرفتن کنش آگاهانه شک کردن خودداری کنم (Ibid: 129). پدیدارشناسی به لحاظ روش و نتایج با طریقه دکارتی مطابقت می‌کند. اولین گام در روش پدیدارشناسی تعلیق یا اپوخه (Epoche) نام دارد.

پس از اپوخه شیء به پدیداری در آگاهی انسان تبدیل می‌شود که می‌توان آن را چنانکه بر آگاهی ما ظهور می‌یابد بررسی نمود. اپوخه معادل شک دستوری دکارت است و هدف هر دو آنها آن است که ساختارهای استعلائی آگاهی را در معرض دید خودش بگذارند (Ibid: 136). از نظر هوسرل آگاهی عبارت است از دربارگی یا حیث التفاتی (Intentionality). ذهن ما از هر چیزی که آگاه است نسبت به آن واجد حیث التفاتی است؛ دیدن، شنیدن حتی دوست داشتن چیزی عبارت است از یک نوع دربارگی نسبت به آن. آگاهی همواره عبارت است از آگاهی از چیزی و متعلق شناسایی نیز تنها در ارتباط با آگاهی قابل تعریف است (دارتینگ، ۱۳۷۶: ۲۱).

هوسرل حیث التفاتی را به عنوان راهی برای دوباره به میان آوردن کشف محوری دکارت یعنی کوژیتو در نظر داشت اما به جای آنکه همچون دکارت به جایگاه وجود شناختی جوهر متفکر بپردازد بهتر آن دانست که به ساختار ذهن توجه نشان دهد. دراندیشه وی ذهن انسان که واجد حیث التفاتی است در برخورد با اشیاء آنها را شکل می‌بخشد. هنگامی که ذهن انسان به سمت شیء التفات می‌نماید آگاهی انسان شیء را قوام می‌بخشد. لیکن این شیء قوام‌یافته تنها در آگاهی و ذهن انسان وجود دارد. هوسرل شیء را که در آگاهی انسان ظهور یافته نوئم یا اندیشیده (Noem) می‌نامد که جنبه عینی و ابژکتیو در تجربه التفاتی است و فعالیت آگاهی را نوئزیس (Noesis) یا جنبه ذهنی در تجربه التفاتی نام می‌نهد (همان: ۲۳). نوئم و نوئزیس متضایف یکدیگرند به این ترتیب عالم متضایف آگاهی انسان است و بدون آگاهی دنیایی وجود نخواهد داشت. اما این آگاهی بخشی از طبیعت نبوده و جدا از آن است و هیچ چیز دیگری درعالم به آن شباهت ندارد. در پی این دستاورد که حاصل پدیدارشناسی هوسرل بود وی در مهم‌ترین بخش تفکر خود به بررسی ساختار این آگاهی جدا از طبیعت که خود را همچون من استعلائی نشان می‌دهد پرداخت.

ب. ۱. من شناسی

اوج اندیشه هوسرل و بسط پدیدارشناسی وی به دیدگاه او در خصوص من (Ego) مربوط می‌شود. وی اصولاً پدیدارشناسی را به عنوان من شناسی (Egology) یعنی مطالعه من و تجارب آن می‌شناخت (هوسرل، ۱۳۸۴: ۶۹). من هوسرل همان آگاهی یا همان حیث التفاتی است. در واقع در سیر فروگاست پدیدارشناسانه، آگاهی استعلائی می‌تواند ابتدا حکم به وجود خارجی اعیان سپس هستی شناسی‌های صوری و مادی را در تعلیق قرار دهد اما در نهایت خود جریان آگاهی باقی می‌ماند که نمی‌تواند خودش را تعلیق نموده یا به عبارت دیگر در بین‌الهللین قرار دهد. این جریان آگاهی همان من استعلائی است. هوسرل به این نتیجه رسید که من پدیدارشناسانه همان جریان آگاهی است (Moran, 2000: 166-8). از آنجایی که او منشاء همه معناها را در سوژکتیویته استعلائی می‌دید

به زعم وی، من استعلائی نه فقط مسئول معنابخشی به عالم بلکه اساساً مسئول وجود جهان بود و پدیدارشناسی توصیف آن به شمار می‌آمد. وی بر آن بود که کشف دکارت مبنی بر اینکه ذهن، من اندیشنده اندیشیده (Ego cogito cogitatum) است تشخیص کاملاً درستی بوده اما مطابق دیدگاه وی اشتباه دکارت تنها آن بود که او این من را بخشی از جهان طبیعت می‌دانست. از نظر هوسرل من بخشی از طبیعت نیستم و طبیعت نیز بخشی از من نیست. من به کلی جدا از طبیعت هستم. به زعم هوسرل رابطه میان آگاهی و من از این قرار است که آگاهی واجد من است نه آنکه منی در کار باشد که آگاهی را تولید نماید، من، فاعل شناسایی است همسان با جریان آگاهی (Ibid: 170-172). از این رو همچنان که من دکارتی یا کوژیتو واجد حداکثر شفافیت یا وضوح بود من هوسرل هم در رده کوژیتوی دکارتی قرارگرفت. در من استعلائی هوسرل همان کوژیتوی دکارتی حضور دارد که در واقع از جنس آگاهی است و هیچ چیز نامکشوف و غیرقابل وضوح بخشیدن در آن وجود ندارد. من استعلائی و آگاهی هر دو یکی هستند و من غیر از آگاهی نیستم. ذهن موجودی است صرفاً آگاه و در نسبت التفاتی با تمام عالم قرار دارد.

ب. ۲) اینترسبژکتیویته، جهان زندگی و مشکل عدم شفافیت

هنگامی که هوسرل تلاش نمود تا به این پرسش که من چگونه به وجود اذهان دیگر پی می‌برد، پاسخ دهد مسئله حیث التفاتی افقی را طرح کرد. بر اساس تعبیر هوسرل هنگامی که حیث التفاتی من با آگاهی دیگری برخورد می‌کند اینجا حیث التفاتی به همان حالتی که با شیء برخورد می‌کند و هوسرل آن را عمودی می‌نامید نخواهد بود، بلکه حیث التفاتی در اینجا افقی می‌شود. من به اذهان دیگر بدون آنکه آنها را مانند اشیاء، ابژه آگاهی خود کنم التفات می‌کنم. من هنگامی که با یک من دیگر (alter ego) روبرو می‌شوم خود را به جای آن قرار می‌دهم و در می‌یابم که از نقطه پایگاه سوبژکتیو وی نمی‌توانم من را ابژه نمود به این ترتیب از نقطه من نیز امکان این امر وجود نخواهد داشت.

نقاط آگاهی که به این ترتیب نسبت به یکدیگر واجد حیث التفاتی افقی هستند در یک فضای اینترسبژکتیو (Intersubjective) قرار می‌گیرند که بنیاد تمام تجارب افراد انسانی است. این فضای بین‌الذهانی نسبت به هر فاعل شناسا سبقیت دارد لیکن خود آن در طول تاریخ یک فرهنگ و تمدن از برخوردهای مداوم حیث‌های التفاتی افقی افراد آن تمدن شکل و قوام می‌یابد. هنگامی که این فضای اینترسبژکتیو از لحاظ شأن تاریخی و فرهنگی آن مورد بررسی قرار گیرد. مفهوم جهان - زندگی را خواهیم داشت. جهان زندگی سابق بر همه فعالیت‌های شناختی فاعل شناساست. بنیاد تمام تجارب ما که در آگاهی ما شکل می‌گیرد در جهان زندگی است. هر پدیداری را که ما در آگاهی خود تجربه می‌کنیم در بستر این جهان است جهانی که متضایف تجارب آگاهانه ما از پدیدارها است.

اشیاء فیزیکی، افراد انسانی، واقعیات، ارزش‌ها، اعداد، اطلاعاتی که به دست می‌آوریم همگی صرفاً آناتی هستند متکی به جهان زندگی که مقدم بر آنها قرار دارد و از آن انتزاع شده‌اند. شناخت ما از طریق فرایند انتزاع از جهان زندگی رخ می‌دهد. به این ترتیب جهان زندگی چهارچوب تمام فعالیت‌های معرفت‌شناختی انسان است و بر بستر آن است که عینیت تأمین می‌گردد. این جهان به موجود آگاه از پیش داده شده و توسط او به مثابه یک کل تجربه می‌گردد و بنیاد مطلق همه کردارهای اخلاقی، علمی، فلسفی و زندگی روزمره است. کل درهم پیچیده‌ای است که همه ابعاد آگاهانه انسان اعم از اجتماعی، سیاسی، علمی، فلسفی، زیبایی‌شناختی، اسطوره‌ای، ریاضیاتی و عواطف و ارزش‌دواری‌ها بر بستر آن شکل می‌گیرند (بل، ۱۳۷۶: ۶-۳۹۳).

اما مسئله بسیار مهم آن است که آیا جهان زندگی که خود ریشه تمام اندیشه‌های آگاهانه ماست با روش پدیدارشناسی قابل توصیف است؟ هوسرل تلاش کرد تا با روش پدیدارشناسی این جهان را توصیف نماید لیکن لازمه توصیف پدیدارشناسانه این جهان که به مثابه یک کل درهم تافته است آن بود که همه جنبه‌های آن را همراه با رابطه پیچیده‌ای که با هم دارند در بر بگیرد. وی در این تلاش خود ناکام ماند زیرا در نهایت وی به این نتیجه رسید که تنها داده واقعاً موجود به معنای پدیدارشناسانه یک جهان - زندگی کامل و تمام و درهم تافته است اما برای آنکه بتوان آن را به طور کامل فهم نمود نیازمند آن هستیم که تمام نیروهای تاریخی که یک تمدن را شکل بخشیده‌اند بشناسیم (همان: ۴۰۱).

از سویی چنان اجزای آن درهم پیچیده‌اند که امکان منفردسازی مؤلفه‌های آن و بررسی هر مؤلفه مستقل از سایرین وجود ندارد در نتیجه باید از میل به وضوح مطلق در این باب دست کشید و در نهایت به این نتیجه رسید که فرهنگ و قراردادهای فرهنگی مؤلفه‌های تعیین‌کننده‌های جهان زندگی هستند و بنابراین ما یک جهان زندگی واحد برای همه فرهنگ‌ها نداریم و هر فرهنگی جهان زندگی خاص خود را دارد که عینیت را به طریقی متفاوت از فرهنگ‌های دیگر تأمین می‌نماید (Moran, 2000: 182). از این رو بود که هوسرل در کتاب بحران بر ملاحظات تاریخی و فرهنگی در خصوص جهان زندگی تأکید می‌ورزید «وقتی به سپهر اجتماعی بیگانه‌ای پرتاب می‌شویم، سپهر اجتماعی سیاهان کنگو، دهقانان چین، و غیره کشف می‌کنیم که حقایق آنها و واقعیت‌های ثابتی که برای آنان به طور کلی محقق است یا قابلیت محقق شدن را دارد (حقایق و واقعیات) متعلق به ما به هیچ رو یکسان نیست» (Husserl, 1970: 139). روش پدیدارشناسی وی که قرار بود به یقین قطعی دست یابد سر از تاریختی و نسبیّت درآورد (بل، ۱۳۷۶: ۴۰۰-۴۰۱). به این ترتیب هر چند که پدیدارشناسی هوسرل منجر به کشف من در عالی‌ترین میزان شفافیت آن شده بود لیکن این من یا جریان آگاهی کاملاً شفاف، ریشه در امری داشت که خود در برابر آگاهی وضوح‌ناپذیر و کدر بود. این

وضوح‌ناپذیری مهمترین مانع بر سر راه ماشینی است که قرار است همچون ذهن بشری رفتار نماید. درآمدن میشل فوکو و اندیشه‌های وی سبب شد تا مسئله وضوح‌ناپذیری ذهن انسان که هوسرل در پایان کار خود به آن رسیده به نحو مبسوط و دقیق‌تر آشکار گردد.

ج) میشل فوکو: ظهور انسان در پیستم مدرن و کشف دوگانگی‌های شاخصه هستی وی در تحلیل تناهی فوکو در کتاب *واژه‌ها و چیزها (نظم اشیاء)* می‌نویسد: «می‌اندیشم به حقیقت آشکار هستم منجر نمی‌شود» (Foucault, 1997: 324). وی مبنای این دعوی را بر بحث خود در باب تحلیل تناهی و ظهور انسان به عنوان محصول اپیستم مدرن بنا می‌نهد. بر اساس دیدگاه فوکو در پایان قرن هجدهم یک از تحولات بسیار مهم معرفت‌شناسانه رخ داد که حکایت از پایان عصر کلاسیک و ظهور دوران مدرن داشته است این تحول بود که ظهور انسان را ممکن ساخت. وی دلایلی برای اینکه چرا این دگرگونی به وقوع پیوست ارائه نمی‌دهد. اما این تغییر بنیادی سبب شد تا موجودی که هم سوژه و هم در عین حال ابژه معرفت است ظاهر گردد. موجودی که در عین ناظر بودن، خود محل نظاره است (Ibid: 312).

در اپیستم مدرن انسان در موقعیت مهمی قرار گرفته است؛ از یک سو سه عنصر حیات، کار و زبان واقعیت انضمامی او را شکل می‌دهند زیرا انسان همچون حیوانی در سلسله تکامل در میان حیوانات زنده جایگاهی گرفته، با سخن گفتن زبان را به کار می‌برد و در شبکه روابطی گرفتار است که بر اساس نیازهای وی و وسایل ارضاء آن شکل گرفته‌اند و به همین سبب وی به عنوان موجودی کارگر نگریده می‌شود. از سوی دیگر از آنجا که انسان توأمان در موقعیت سوژگی و ابژگی جای دارد مدعی شناخت خود و در واقع شناخت قوانین حاکم بر خود است قوانینی که واقعیت انضمامی وی را شکل می‌دهند. به این ترتیب موقعیت مبهم وی شکل می‌گیرد از یک سو دانش وی به او می‌آموزد که قوانین کار، حیات و زبان وجود انضمامی او را شکل می‌بخشند به عبارت دیگر انسان در زندگی انضمامی خود تابع و محکوم قوانین این سه مؤلفه است از سوی دیگر وی که تابع این قوانین است درصدد است تا این قوانین را بشناسد و از آنها دانش تحصلی (positive) به دست آورد.

زیست‌شناسی، علم اقتصاد و فیلولوژی سه علم مدرنی هستند که در پی به دست دادن دانش تحصلی از سه مؤلفه فوق‌الذکر می‌باشند. دانش انسان به او نشان می‌دهد که حیات، زبان و قوانین تولید بر وجود وی تقدم دارند، او موجود زنده‌ای است که قوانین حیات بر وی جاری است. اسیر قوانین تولید است و حامل و انتقال‌دهنده واژگانی است که بسی پیش از وی بوده‌اند و برای سخن گفتن محکوم به تابعیت از قوانین زبانی است که خود را بر وی تحمیل می‌کنند. اینجا نوعی تقدم در

کار است که به هیچ وجه قابل امحاء نیست (Ibid: 313). این اندیشه که بر وفق قوانین اقتصاد، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی کار می‌کند، سخن می‌گوید و زندگی می‌کند قادر است تا همان قوانین را توضیح دهد و تبیین نماید اندیشه‌ای مدرن است و در اپیستمه گذشته نشانی از آن دیده نمی‌شود (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۹۷). در حالی که قوانینی خاص مسؤول نحوه بودن من و چگونگی اعمال من است چگونه می‌توانم با فاصله گرفتن از آنها توضیحشان دهم؟ سوژه مدرن در حالی که خودش بر وفق قوانین زبان، حیات و تولید رفتار می‌کند در صدد است خودش را یعنی در واقع قوانین حاکم بر خودش را به نحو تحصلی بشناسد. هیوبرت دریفوس و پل رابینو می‌نویسند: «انسان به عنوان سامان بخش چشم‌اندازی تلقی می‌شود که خود درون آن ظاهر می‌گردد» (همان: ۹۸). از سوی دیگر دانش تحصلی که قوانین حاکم بر حیات، زبان و کار را شرح می‌کند به انسان یادآوری می‌کنند که توسط این قوانین دچار محدودیت شده است. ما با دانش خود در باب فیزیولوژی، کالبدشناسی و عصب‌شناسی انسان می‌دانیم که ساختارهای حیاتی ما از چه محدودیت‌های بنیادینی برخوردارند، با اطلاع از قوانین حاکم بر تولید می‌دانیم که انسان چگونه گرفتار مناسبات ناشی از کار است؛ به عنوان مثال از خود بیگانگی ناشی از تولید صنعتی، انسان تولیدکننده را در چنبره خود دارد و هکذا دانش ما در باب زبان‌شناسی به ما می‌گوید که ساختار زبانی که به کار می‌بریم توان انتقال چه معانی را دارد و به کجا راه ندارد. انسان خود را در شرایطی می‌یابد که حضور این محدودیت‌ها برای وی انکارناپذیر است. اما واکنش انسان مدرن به این محدودیت اظهار تأسف نیست بلکه وی این محدودیت را مبنایی برای معرفت عینی تحصلی قرار می‌دهد. انسان عصر مدرن این محدودیت را به مزیت تبدیل نموده است. این محدودیت نه به عنوان عامل محدودکننده و تعین بخشی که بیرون از انسان است بلکه به عنوان تناهی بنیادینی که در خود انسان جای دارد و معرفت تحصلی را ممکن می‌سازد شناخته شده است.

از نظر فوکو تحلیل تناهی که نقطه اوج آن در کار کانت دیده می‌شود به این معناست که حدود شناخت که ریشه در محدودیت انسان دارد مبنایی به دست می‌دهد برای دانش تحصلی و معرفت قطعی. در تحلیل تناهی هستی انسان می‌تواند بنیادی برای قطعیت و تعین آنچه که محدود و متناهی بودن او را به وی نشان می‌دهد ایجاد نماید. در واقع محدودیت از سویی به عنوان تناهی و از سوی دیگر منبع کل حقایق است محدودیت دانش انسان و سه مؤلفه حیات، زبان و کار در رابطه خاصی با یکدیگر قرار گرفته‌اند اگر دانش انسان متناهی است به این علت است که او بدون امکان آزاد شدن در گستره قوانین زبان، کار و حیات به دام افتاده است و اگر شناخت ما از حیات و کار و زبان می‌توانند در موقعیت تحصلی خود جای بگیرند به این علت است که دانش ما متناهی است. برای تفکر مدرن

حیات، تولید و زبان که وجود، قوانین و تاریخمندی خاص خود را دارند و به واسطه اینهاست که موجود انسانی قادر به بقاء و تفکر و در نهایت کسب و انتقال معرفت و دانش است مبنایی برای خصلت محدود دانش به دست می‌دهند و به نحو معکوس حدود معرفت مبنایی برای امکان شناخت تحصیلی این سه مؤلفه فراهم می‌آورد.

تحلیل تناهی مشخصه تفکر دوران مدرن است و در پرتو آن شناختی از انسان به دست می‌آید که سه دوگانگی مفهومی را در ماهیت انسان نمایان می‌کند. در تحلیل تناهی بعد استعلائی متضایف بعد تجربی و کوژیتو متضایف امر نااندیشیدنی و بازگشت اصل متضایف عقب‌نشینی است (Foucault, 1997: 315-7). به این ترتیب انسان در پرتو شناختی که تفکر مدرن از آن به دست می‌دهد «به عنوان موجودی محاط به وسیله آنچه برای او روشن شدنی نیست (حوزه نااندیشیده) و در عین حال به عنوان کوژیتویی که به طور بالقوه هشیار و روشن بین و سرچشمه کل معنا و فهم پذیری است» شناخته می‌شود (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۲: ۱۰۱). با به میان آمدن مفهوم تناهی انسان در عصر مدرن این دوگانگی‌ها هم شاخصه شیوه هستی انسان در دوران مدرن هستند و هم طرقي برای شناخت آن به شمار می‌روند و بر این اساس رابطه میان کوژیتو و امر نااندیشیده شاخص هستی انسان به شمار می‌رود.

د) امر نااندیشیده مانعی برای دستیابی به قرانت افراطی از هوش مصنوعی

تفکر مدرن بر محوریت کوژیتو قرار دارد هر چند کوژیتوی مدرن ریشه در کوژیتوی دکارت دارد اما میان کوژیتوی دکارت و کوژیتوی مدرن تفاوت ظریفی نیز وجود دارد. در کوژیتوی دکارتی، دکارت کوژیتو را به عنوان شکل عام تفکر در نظر داشت و بر آن بود تا به وسیله آن بتواند از خطا و توهم نجات یابد و به محض آنکه توانست آن را پایگاه محکمی برای خود ببیند با تکیه بر آن معیارهایی برای دفاع در مقابل خطا و توهم به دست آورد. به این ترتیب در کوژیتوی دکارتی فکر در مقابل ساحتی که خطا یا توهم نام دارد قرار می‌گیرد و ریشه آن در ساحت مزبور نیست. اما در کوژیتوی مدرن اندیشه آگاه از خود و هر آنچه که در آن و به توسط آن اندیشیده می‌شود ریشه در امر نااندیشیده دارد. در واقع هر دو کوژیتو تمام وجود اشیاء را به فکر تقلیل می‌دهند اما کوژیتوی مدرن همراه با آن فکر را به شبکه لختی از آنچه که به اندیشه در نمی‌آید نسبت می‌دهد (Foucault, 1997: 323-324). فوکو می‌نویسد که در تحلیل‌های هوسرل امر نااندیشیده نقش زمینه مقدماتی و اولیه‌ای را بازی می‌کند که انسان باید در متن آن خود را سامان دهد در واقع امر نااندیشیده که بازتاب وجه تاریک انسان است زمینه فعل اندیشیدن به شمار می‌آید (Ibid: 327).

چنانکه گذشت هوسرل در نهایت پدیدارشناسی خود به این نقطه رسید که عینیتی که توسط من استعلانی به چنگ می‌آید بر بستر جهان زندگی قرار دارد که شناخت کامل و واضح از این جهان از دسترس آگاهی انسان به دور است. وی به این نتیجه رسید که «تأمین عینیت در خصوص هر شیء متضمن وجود پیش‌زمینه‌ای است که در آن شیء مزبور با دیگر اشیاء در ارتباط است» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۱۰۷). این پیش‌زمینه یا جهان زندگی به گونه‌ای است که هر فاعل شناسا به نحو پیشینی آن را در اختیار دارد و برای آنکه هر شیء برای او فهم گردد شیء مزبور در بستر جهان زندگی به وی داده می‌شود. هوسرل در ابتدا مدعی بود که این پیش‌زمینه داده شده به فاعل شناسا که شرط امکان ادراکات وی است و در واقع وجه دور از دسترس فاعل شناساست را نیز می‌توان با روش پدیدارشناسی در دسترس فکر قرار داد. اما وی در نهایت به مرحله‌ای رسید که از این تلاش دست برداشت و ماهیت به اندیشه در نیامدنی آن را تلویحاً پذیرفت. در پدیدارشناسی هوسرلی فکر به امر نااندیشیده ارجاع می‌دهد و خود را بر مبنای آن بنا می‌گذارد. پدیدارشناسی هوسرلی مدام تقدم امر نااندیشیده را به کوژیتو یادآور می‌شود (Foucault, 1997: 325-6).

سه مؤلفه‌ای که فوکو شناخت آنها را از دسترس انسان دور می‌داند و محدودیت انسان را به او یادآوری می‌کنند تداعی‌گر آن وجه نااندیشیده‌ای است که هوسرل آن را در جهان زندگی کشف کرد. انسان در ارگانیزمی جای گرفته است که با فکر نمی‌تواند کاملاً به درون آن نفوذ نماید زبانی را به کار می‌برد که از وی بسی قدیمی‌تر و از حوزه تسلط وی خارج است همچنین نیازها و امیالی بر وی تسلط دارند که از حوزه تصرف وی خارج هستند از سوی دیگر همه اینها شرط تفکر است برای انسان بدون اینها فعل اندیشیدن ممکن نیست. این حوزه نااندیشیده که از دسترس فکر وی به دور است و به تور فکر وی نمی‌افتد شرط اندیشه و فکر در اوست. اگر انسان بخواهد به فهم کاملی از خودش دست یابد باید این حوزه نااندیشیده که اولاً، بر وی تقدم دارد (به این معنا که انسان خود را تحت قوانین آن می‌یابد) و ثانیاً، مبنای خود فکر است در دسترس اندیشه وی قرار گرفته و به طور کامل وضوح یابد. اما بدان علت که این حوزه خود مبنای عمل تفکر است مدام در برابر اندیشه انسان عقب می‌نشیند و از دسترس آن خارج می‌گردد و به این ترتیب هرگز نمی‌تواند کاملاً درون کوژیتو جذب گردد. تمامیت انسان بر مبنای آنچه که از دسترس وی به دور است یعنی حوزه‌ای نااندیشیده فهمیده می‌شود. بدین‌سان کوژیتوی مدرن بیش از آنکه کشف حقیقتی آشکار باشد وظیفه پایان ناپذیری است که از سرگرفته می‌شود (Ibid: 324). انسان مدرن گونه‌ای از بودن است که در آن دو وجه قرار دارد وجهی از وی که در کوژیتو باز یافته نمی‌شود و وجهی که در کوژیتو باز یافته می‌شود. به این ترتیب انسان مدرن در ایستمه مدرن نتوانسته است توصیف دقیقی از خود به دست دهد. فکر انسان گرفتار در حوزه‌ای است

که نااندیشیده و محیط بر آن است. فوکو می‌نویسد: «مسئله این است که چگونه انسان می‌تواند آنچه را که نمی‌اندیشد بیاندیشد» (Ibid: 323). آنچه که نااندیشیدنی است چگونه به اندیشه در می‌آید؟ انسان به سبب آنچه که بیرون از دسترس اندیشه وی است می‌تواند فکر کند و سخن بگوید بنابراین چگونه می‌تواند با فکر و کاربرد زبان خود این حوزه را شفاف سازی نموده و وضوح بخشد.

نتیجه گیری

در سیر تفکر غربی از دکارت تا هوسرل ذهن قابلیت وضوح پذیری تام داشته و معادل کوژیتو دانسته شده است. هوسرل تنها در پایان سیراندیشه خود که بسط نهایی اندیشه دکارتی بود به این نکته پی برد که وضوح پذیری کامل ذهن آرزوی دست نیافتنی است. هر چند پروژه هوش مصنوعی حدود دو دهه پس از مراحل نهایی اندیشه هوسرل آغاز شده اما به نحو مضمهر دیدگاه دکارتی و هوسرل اولیه را پذیرفته و ذهن را وضوح پذیر دانسته است. در واقع اصحاب هوش مصنوعی نیز بر این باورند که تمامیت ذهن در فکر خود آگاه که به خود می‌اندیشد متجلی می‌گردد بنابراین کوژیتو محور پروژه هوش مصنوعی به شمار می‌آید. لیکن امکان دستیابی به قرائت افراطی از هوش مصنوعی منتفی است چرا که می‌اندیشم در کوژیتو به حقیقت آشکار هستم منجر نمی‌شود. در واقع می‌اندیشم محاط در حوزه تیره‌ای است که به اندیشه در نمی‌آید، زیرا کوژیتو بر یک وجه نااندیشیده استوار بوده و در نتیجه بخش‌هایی را در خصوص هستی انسان باز نمی‌تاباند یعنی زبان، بدن و امیال در برابر آگاهی ما وضوح مطلق نمی‌پذیرند از سوی دیگر ریشه کوژیتو در آنهاست، زیرا مبنای توانایی انسان در تفکرند بنابراین کوژیتویی که این بخش را مغفول نهاده است بر پایه‌هایی استوار است که از بازتاباندن آنها ناتوان است. از آنجا که کوژیتو وجه نااندیشیده هستی انسان را وانهاده است معادل هستی انسان نیست و از این رو هوش مصنوعی نیز که بر کوژیتو بنا شده است نمی‌تواند همچون انسان سخن بگوید و فکر کند زیرا حوزه‌ای که این امکان را برای انسان فراهم می‌آورد از دسترس شناخت و داده‌پردازی او به دور است.

منابع

- ۱- دکارت، رنه. *تأملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۱.
- ۲- دکارت، رنه. *اصول فلسفه*، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۶.
- ۳- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه*، غلامرضا اعوانی، جلد چهارم، تهران، انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۴- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل، *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

- ۵- بل، دیوید، *اندیشه‌های هوسرل*، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- ۶- داریگ آندره، *پدیدارشناسی چیست؟*، محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۶.
- ۷- هوسرل ادموند، *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۴.
- ۸- ضیمران، محمد، *میشل فوکو دانش و قدرت*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.
- 9- Born, Rainer, *Artificial Intelligence: The Case Against*, London & Newyork, Routledge, 1988.
- 10- Dreyfus, Hubert L. and Dreyfus Stuart E., Making a Mind versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back At a Branch-Point, *the Philosophy of Artificial Intelligence*, ed. Margaret A. Boden, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- 11- Foucault, Michel, *the Order of Things an Archaeology of Human Sciences*, London, Routledge, 1997.
- 12- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations; An introduction to phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Third Impression, Netherlands, Martinus Nijhoff The Hague, 1969.
- 13- _____, *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- 14- Lycan, William G., *Mind and Cognition an Anthology*, UK and USA, Blackwell, 1999.
- 15- Moran, Dermont, *Introduction to Phenomenology*, London and Newyork, Routledge, 2000.

