

تحلیل دیدگاه ارسطو درباره خواص کیفی و التفاتی آگاهی

علی سنایی*

اسحق رحیمیان بوگر**

چکیده

در فلسفه ذهن معاصر دو رهیافت عمده درباره آگاهی وجود دارد؛ یکی اینکه آگاهی کیفیاتی دارد که قابل تحویل به امور فیزیکی نیست و دیگر اینکه صفت متمیزه آگاهی، حیث قصدی یا التفاتی است. در این مجال می‌کوشیم با نظر به رویکردهای مطرح در فلسفه ذهن امروز، این پرسش‌ها را برای علم‌النفس ارسطویی بیان کنیم که لوازم ذهنی یا فیزیکی بودن خواص آگاهی در فلسفه ارسطو چیست؟ از سوی دیگر آیا برای ارسطو، آگاهی ذاتی حالات ذهنی یا حیث ارتباطی و التفاتی دارد؟ به نظر می‌رسد ارسطو رویکرد ناتورالیستی به آگاهی ندارد؛ زیرا برای کیفیات توأمان جنبه ذهنی و فیزیکی در نظر می‌گیرد؛ ولی امکان تفسیر غیرناتورالیستی از آگاهی در علم‌النفس او هست؛ به طوری که می‌توان این رهیافت را در خوانش التفاتی برنتانو مشاهده کرد. **واژگان کلیدی:** ارسطو، آگاهی، کیفیت ذهنی، برنتانو، حیث التفاتی، باز نمودگرایی.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه سمنان.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه سمنان.

مقدمه

پیش از دوره مدرن، فلاسفه رویکرد غیرناتورالیستی به آگاهی داشتند؛ ولی از مدرنیته به بعد تدریجاً آگاهی یک مسئله ناتورالیستی قلمداد شد. فیلسوفانی مثل *ارسطو*، *اسپینوزا*، *برنتانو*، *هوسرل* و بسیاری دیگر، ویژگی‌ها و ساختار آگاهی را به روش فلسفی بررسی کرده‌اند که آنها را می‌توان محققان غیرناتورالیست در حوزه آگاهی دانست. در مقابل، تلاش برای پاسخ به مسئله ذهن-بدن یا چگونگی برآمدن آگاهی از مغز، اقتضای رویکرد ناتورالیستی دارد که به لحاظ تاریخی بسترهای آن را می‌توان در اندیشه *گالیله* و سپس دکارت جست‌وجو کرد.

شاید این تصور وجود داشته باشد که فلسفه معاصر امکان تعامل با فلسفه‌های کلاسیک را ندارد؛ ولی با نظر به اینکه اندیشه فلسفی از بستر تاریخی آن جدایی‌ناپذیر است، تمام مفاهیم فلسفی امروز ریشه در گذشته دارد. این پژوهش بر آن است با بررسی علم‌النفس *ارسطو*، وجوه مشترک بین اندیشه او و فلسفه معاصر را در این‌باره بیان کند. برای اینکه بتوانیم خواننده معاصر را به افق اندیشه *ارسطو* نزدیک کنیم، از چشم‌انداز ادبیات فلسفی امروز، فلسفه او را واکاوی می‌کنیم و به تفصیل نشان می‌دهیم که چه جنبه‌هایی از علم‌النفس *ارسطو* مانع امکان نگرش ناتورالیستی به آگاهی می‌شود. روش ما در این نوشتار از یکسو همگرایانه است- زیرا اندیشه غیرناتورالیستی گذشته و امروز درباره آگاهی را به هم نزدیک می‌کند- و از سوی دیگر واگرایانه است- زیرا بین رویکرد غیرناتورالیستی دوره کلاسیک و نگرش ناتورالیستی دوره مدرن درباره آگاهی فاصله می‌اندازد.

۱. مقایسه دیدگاه ارسطو و دکارت درباره کیفیات (خواص ذهنی یا فیزیکی تجربه)

در فلسفه *ارسطو* اصطلاحی نمی‌توان یافت که دلالت مستقیم بر آگاهی به معنای امروزی کلمه داشته باشد، ولی دیدگاه او درباره ادراک حسی با برخی مفاهیم مطرح در فلسفه ذهن معاصر قابل تطبیق است. یکی از پرسش‌هایی که با توجه به ادبیات فلسفی معاصر می‌توان برای علم‌النفس *ارسطو* طرح کرد، این است که آیا او برای حالات ذهنی ویژگی‌های کیفی مثل رنگ، مزه و صدا در نظر می‌گیرد یا این خواص را صرفاً مربوط به اشیای فیزیکی

می‌داند؟ این پرسش را باید بر اساس دیدگاه ارسطو درباره جایگاه کیفیات پاسخ داد که نوع پاسخگویی به آن تأثیر مستقیم بر نظریه وی درباره حیث وجودی و معرفتی آگاهی دارد.

به نظر ارسطو کیفیاتی مثل رنگ، مزه، صدا و بو خواص واقعی و بالفعل اشیایند و ظرف تحقق آنها عالم خارج است. در واقع او معتقد است هر یک از این کیفیات موضوع خاص یکی از حواس ظاهری است؛ مثلاً رنگ، موضوع خاص قوه بینایی و صوت، موضوع خاص قوه شنوایی به شمار می‌آید. ارسطو رابطه هر قوه حسی با موضوعات خاص خود - یعنی کیفیات - را این‌گونه تبیین می‌کند:

قوه حساسه بالقوه همان چیزی است که شیء محسوس بالفعل چنان است؛ پس از آن حیث که با محسوس مشابه نیست، منفعل می‌شود و چون منفعل گردید، با محسوس مشابه می‌شود و همان است که اوست (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۱۸، الف ۳-۵).

با توجه به عبارت فوق می‌توان نتیجه گرفت که به نظر ارسطو کیفیاتی مثل رنگ و صدا افزون بر اینکه در اشیای فیزیکی تحقق بالفعل دارند، در هر یک از قوای نفس نیز بالقوه حاضرند. بنابراین ادراک، نتیجه تعامل ذهن و عین است؛ به طوری که کیفیات بالقوه ذهنی تحت تأثیر کیفیات بالفعل خارجی، به فعلیت می‌رسد.

به دیگر سخن ارسطو معتقد است فعالیت شیء مدرک همان فعلیت قوای حسی است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۵ ب ۲۷ / ۴۲۶ الف ۱۶-۱۷). ولی باید توجه داشت که ارسطو مثل ایدئالیست‌هایی همچون بارکلی وجود را به معنای مدرک‌بودن نمی‌داند (Berkeley, 1906, p.52) و مثل بازنمودگرایان، شیء را به بازنمودهای ذهنی فرو نمی‌کاهد، بلکه مانند یک رئالیست برای شیء و خواص آن، وجودی مستقل از ذهن در نظر می‌گیرد که وقتی در معرض قوای حسی قرار گرفت، به امری قابل ادراک تبدیل می‌شود.

ارسطو معتقد است هر یک از قوای حسی نه تنها ادراکی از موضوع خاص خود دارد، بلکه فعالیت ادراکی خود را نیز درک می‌کند؛ مثلاً بینایی افزون بر دیدن رنگ، ادراک خود از رنگ جزئی را نیز درک می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۵ ب ۱۲-۱۷) از آنجا که موضوع

ادراک بینایی، رنگ است و بینایی، فعالیت ادراکی خود را می‌بیند، پس فعالیت دیدن باید به نحوی از انحا رنگی باشد (همان، ۴۲۵ ب ۲۲-۲۳). البته مرئی شدن قوه بینایی برای خودش به این معنا نیست که قوه بینایی مثل شیء فیزیکی دارای رنگ باشد. مراد/ارسطو این است که قوه بینایی نه تنها رنگ را احساس می‌کند، بلکه ذاتاً از فعالیت خود نیز آگاه است.

با نظر به اینکه در فلسفه/ارسطو، کیفیات هم جنبه ابژکتیو و هم جنبه سوژکتیو دارد، لازمه حصول معرفت، تشابه ساختاری بین ذهن و عین خواهد بود که از حیث معرفت‌شناختی، این امر یادآور نظریه رئالیسم کلاسیک است (Catalano, 2000, pp.4-5). ارسطو در طبیعیات مسئله ذهنی یا فیزیکی بودن کیفیات به معنای امروزی مطرح نیست؛ زیرا او برای کیفیات توأمان وجود ابژکتیو و سوژکتیو قائل می‌شود. بنابراین نمی‌توان پاسخ قطعی به این پرسش وجودشناختی داد که: آیا/ارسطو کیفیات را خواص ذهنی یا خواص فیزیکی تجربه می‌داند؟

با وجود این، متفکران معاصر دو تفسیر متضاد از جایگاه وجودشناختی کیفیات در فلسفه/ارسطو ارائه کرده‌اند که این بحث را پس از طرح دیدگاه‌های معاصر درباره کیفیات، دنبال می‌کنیم. البته پیش از طرح دیدگاه‌های معاصر لازم است به بستر شکل‌گیری این بحث در فلسفه دکارت بپردازیم که واسطه تاریخی انتقال از فلسفه کلاسیک به فیزیکالیسم معاصر است.

دکارت از دو جهت بر مسئله ناتورالیستی آگاهی تأثیر گذاشته است:

۱. او به پیروی از یافته‌های علمی زمانه خود، یعنی قرن هفدهم به این نتیجه رسید که می‌توان بدون مفروض گرفتن نفس به عنوان صورت جوهری، حیات گیاهان و حیوانات را تبیین کرد. دکارت رویکرد صرفاً مکانیکی به گیاهان و حیوانات در پیش گرفت و تنها انسان را به واسطه اینکه توانایی مفهوم‌سازی و بیان مفاهیم را دارد، واجد نفس دانست (Descartes, 2004, p.168). پس بر خلاف علم‌النفس/ارسطو، مسئله اصلی در روان‌شناسی دکارت تبیین حیات نیست، بلکه تعیین جایگاه ممتاز نفس انسان در میان سایر

مخلوقات است. دکارت بر اساس تمایز بین جوهر، صفت و حالت ادعا کرد که صفت اصلی و مقوم ذات نفس انسان به عنوان یک جوهر فناپذیر، فکر یا آگاهی است (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰). بنابراین نفس انسانی چیزی جز ذهن نیست.

پس این دیدگاه ارسطویی که ذهن یکی از قوای نفس است، جای خود را به دیدگاه دکارت داد مبنی بر اینکه ذهن، همان نفس است. واژه *Con-Scientia* که ریشه لاتینی *Consciousness* است، به معنای وجدان اخلاقی یا آگاهی دو یا چند نفر از موضوعی واحد بود، ولی دکارت آن را در معنای روان‌شناختی - درک خصوصی هرکس از حالات درونی خود - به کار برد (Weekes, 2009, p.88). چکیده بحث این است که رابطه نفس - بدن که به نوعی میراث تفکر ارسطویی بود، در فلسفه دکارت به مسئله ذهن - بدن تبدیل شد و این مسئله ناتورالیستی که چگونه ذهن با صفت آگاهی در تعامل علی با بدن یا مغز فیزیکی است، دکارت و معاصران او را به خود مشغول کرد.

۲. از سوی دیگر دکارت به پیروی از گالیله* ادعا کرد که کیفیات اولیه، مثل امتداد و شکل در خود اشیاست، ولی کیف ثانوی مثل رنگ، بو، مزه و صوت در جانب فاعل شناسایی تقرر دارد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰-۲۷۱) و از این طریق مسئله ذهن - بدن را مطرح کرد. توضیح اینکه وقتی پدیده فیزیکی، امری ممتد و پدیده ذهنی نیز کیفیاتی مثل رنگ و بو و مزه داشته باشد، این مسئله مطرح می‌شود که چگونه آگاهی با خواص ذهنی از مغز با خواص فیزیکی ظهور می‌یابد؟ حال آنکه در فلسفه ارسطو هیچ زمینه‌ای برای طرح مسئله ناتورالیستی ذهن - بدن دیده نمی‌شود؛ زیرا او برای کیفیات، هم جنبه ذهنی و هم جنبه عینی در نظر می‌گرفت؛ البته با این قید که وجود خارجی کیفیت، جنبه بالفعل و وجود ذهنی آن حیث بالقوه دارد. دکارت به دنبال اینکه کیفیات اولی را فیزیکی و کیفیات ثانوی را ذهنی دانست، در حوزه معرفت‌شناسی نیز نظریه رئالیسم انتقادی را پی‌ریزی کرد،

* تمایز بین سوژه و ابژه یا تمایز بین حالات ذهنی و فیزیکی از نظر تاریخی به این مقوله برمی‌گردد که گالیله بین کیفیات اولی و ثانوی فرق گذاشت (Manzotti, 2008, pp.175-176 / ر.ک: Galileo, 1957, pp.274-277).

مبنی بر اینکه حالات ذهنی، حکایت از عالم خارج می‌کند، ولی نمی‌توان آنها را دقیقاً متناظر با واقعیت خارجی دانست (برای مطالعه بیشتر درباره تأثیر دکارت بر شکل‌گیری رئالیسم انتقادی، ر.ک: Bhaskar, 2010, p.141).

با این حال موانعی در فلسفه دکارت وجود دارد که مانع از رویکرد ناتورالیستی تمام‌عیار او به مسئله ذهن-بدن می‌شود:

الف) تمایز کیف اولی و ثانوی در فلسفه دکارت، صرفاً «زمینه» را برای طرح مسئله ذهن-بدن فراهم کرد؛ زیرا رویکرد متافیزیکی دکارت درباره اختلاف جوهری نفس و بدن، مانع از این شد که رابطه ذهن و بدن به نحو ناتورالیستی کاملاً نمود یابد (دکارت در فلسفه خود معمولاً ذهن و نفس را به یک معنا به کار می‌برد Cottingham, 2008, p.19). در واقع دکارت به خواص کیفی مثل بو، مزه و صدا جنبه سوپزکتیو می‌دهد، ولی این مسئله برای او جدیت نمی‌یابد که واقعا نحوه ایجاد این خواص سوپزکتیو از امر فیزیکی یا نحوه تقرر این خواص در ذهن چگونه است؛ زیرا طرح این پرسش که چگونه ادراکات حسی می‌توانند خواص کیفی و پدیداری داشته باشد، در گرو این است که رویکرد تجربی و غیرمفهومی به ادراک حسی اتخاذ شود. دکارت از پرداختن به جایگاه وجودی «احساس» طفره می‌رود که این خود ناشی از رویکرد معرفت‌شناختی و عقل‌گرایانه او به تأثرات حسی است. او در پاسخ به ملکه الیزابت که می‌گفت چگونه می‌توان هم به تمایز جوهری ذهن و بدن قائل بود و هم تأثیر و تأثر دوسویه آنها را پذیرفت، بیان می‌کند که آگاهی من از حقایق ریاضی از طریق قوه عقل است که همه چیز را به وضوح و تمایز درک می‌کند و عقل می‌تواند به صراحت و تمایز، ذهن را از بدن متمایز کند، ولی آگاهی من از انفعالات و عواطف، هرچند زنده و شدید است، آشفته و مبهم است؛ به طوری که نمی‌توان انفعالات را به وضوح و تمایز قضایای ریاضی توضیح داد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱-۱۰۴). آشفته‌گی احساسات و انفعالات در مقایسه با صراحت و تمایز ادراکات

عقلی نشان می‌دهد که ما ذهن‌های نابی هستیم که به بدن ضمیمه شده است.*
 (ب) معمولاً دکارت را معرفت‌شناس و نه فیلسوف ذهن می‌شناسند. حتی تمایزی که او بین نفس و بدن قائل می‌شود، جنبه معرفت‌شناختی دارد؛ زیرا مبتنی بر قاعده صراحت و تمایز است. دکارت می‌گوید که کمال الهی ضامن این است که هر چه را به وضوح و تمایز درک می‌کنم، حقیقت دارد؛ پس چون به صراحت و تمایز درمی‌یابم که صفت اصلی نفس، فکر و صفت اصلی بدن، امتداد است، نفس و بدن باید دو جوهر متمایز باشد:

گرچه هر صفتی برای اینکه شناختی از جوهر به ما بدهد، به تنهایی کافی است، اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر، تابع آن است. مقصود من امتداد در طول، عرض و عمق است که تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر جسمانی است یا اندیشه که تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر اندیشنده است (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰).

اینکه تمایز جوهری نفس و بدن در فلسفه دکارت اعتراضات بسیاری حتی در میان معاصرانش برانگیخت، به دلیل شرایط زمانه اوست که در فاصله گذار از متافیزیک سنتی به تفکری است که مبتنی بر یافته‌های جدید علمی است.^۱ در واقع دوپهلوبودن نظریه وی که از وجهی تمایل به نظریات فیزیکی دارد^۲ و از یکسو میراث‌دار افلاطون در دوگانه‌انگاری جوهری است، ناشی از این واقعیت تاریخی است که مدرنیته عرصه پوست‌انداختن تفکر بشری است و باید تا روی کارآمدن هیوم،^۳ تثبیت فلسفه تحلیلی و شکل‌گیری پوزیتیویسم منطقی به انتظار نشست تا سرسپردگی محض به ماتریالیسم خودش را نشان بدهد.** حتی رویکرد معرفت‌شناختی دکارت به آگاهی موجب می‌شود که او آگاهی را خاص انسان

* در واقع به همین دلیل است که گیلبرت رایل، دکارت را مدافع نظریه «روح در ماشین» می‌داند که گویی روح مجرد، بدن مکانیکی را به خدمت گرفته است (Ryle, 1991, pp.51-52) و آرنو نیز نظریه دکارت را نوعی فرشته‌گرایی افلاطونی‌مآبانه می‌داند (Arnauld, 2008, p.130). در مقابل، برخی نیز، مثل ژیلسون معتقدند فلسفه دکارت در نهایت سر از ماتریالیسم در آورد (ژیلسون، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷-۱۶۸).
 ** البته در دوره معاصر فیلسوفی مثل جان فوستر از دوگانه‌انگاری دکارت در مقابل نظر هیوم دفاع می‌کند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: Foster, 1991, pp.202-236).

بداند؛ زیرا فقط انسان توانایی مفهوم‌سازی و بیان اندیشه‌های خود را دارد. در مقام مقایسه، ارسطو افزون بر آگاهی، کارکردهای حیاتی و حرکتی را به نفس نسبت می‌دهد؛ بنابراین تمام موجودات زنده، اعم از انسان، حیوان و گیاه را دارای نفس می‌داند. اینکه ارسطو آگاهی را منحصر به انسان نمی‌داند و آن را به حیوان نیز منسوب می‌کند، نشان می‌دهد که دست‌کم در مقایسه با دکارت، دیدگاه غیرمفهومی به طبیعت آگاهی دارد.^۴

نتیجه بحث اینکه رویکرد متافیزیکی ارسطو به رابطه نفس و بدن مانع از نگاه ناتورالیستی به آگاهی می‌شود؛ این در حالی است که دکارت با این‌همان دانستن نفس و ذهن و اینکه صفت اصلی نفس، آگاهی است، برای نخستین بار مسئله ذهن-بدن را طرح کرد. در واقع این مسئله ناتورالیستی که نحوه تعامل علی ذهن با بدن چگونه است، ریشه در فلسفه دکارت دارد که به پیروی از گالیله بین کیف اولی و ثانوی فرق گذاشت. او با در نظرگرفتن خواص کیفی برای آگاهی، زمینه طرح این مسئله را فراهم کرد که چگونه ذهن با کیفیات اولیه می‌تواند بر بدن که خواص صرفاً فیزیکی مثل امتداد، شکل و اندازه دارد، تأثیر بگذارد و همچنین از آن تأثیر بپذیرد. ولی در فلسفه ارسطویی که کیفیات در عالم خارج وجود بالفعل و در ذهن وجود بالقوه دارند، اصلاً چنین مسئله ناتورالیستی مطرح نمی‌شود.

۲. جایگاه وجودشناختی کیفیات در فلسفه ذهن معاصر

همان‌گونه که دیدیم، دکارت برای رسیدن به درک صریح و متمایز، به نقش عقل در تنظیم دآوری‌های حس اشاره می‌کند؛ به همین دلیل جنبه کیفی و غیرمفهومی احساس را به عنوان یک تجربه ذهنی نادیده می‌گیرد (Hutto, 2002, pp.2-3).^{*} رهیافت غیرمفهومی

* دکارت حتی در مورد تجربه‌ای مثل احساس نیز به عنصر عقلانیت و درک گزاره‌ای نظر می‌کند؛ زیرا احساس را نوعی فکر می‌داند. به تعبیر دیگر، او احساس را یک تجربه غیرمفهومی، کیفی و پدیداری نمی‌داند، بلکه به حیث معرفت‌شناختی احساس توجه دارد؛ زیرا این پرسش برای او مطرح است که آیا احساسات، واقع‌نمایی دارند یا نه و عقل چگونه می‌تواند ما را از شتاب‌زدگی حواس و اعوجاجات آن در فهم واقعیت‌رهایی بخشد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۷۱-۲۷۴).

یا غیر معرفت‌شناختی به تجربه ذهنی را باید در فلسفه ذهن معاصر جست‌وجو کرد که منجر به دو جریان متضاد تحت عنوان نظریه داده‌های حسی و نظریه این‌همانی نوعی شده است. پیش از هر چیز باید گفت در دوره معاصر به جای دوگانه‌انگاری جوهری دکارت، دوگانه‌انگاری خاصیت مطرح می‌شود. نفی دوگانه‌انگاری جوهری ریشه در تفکر پوزیتیویستی و فیزیکیستی دارد که مفاهیم مابعدالطبیعه سنتی، مثل جوهر، نفس و امر مجرد را قابل تحقیق تجربی نمی‌داند. دوگانه‌انگاری خاصیت به این معناست که واقعیت فیزیکی منشأ دو نوع خاصیت است: ذهنی و فیزیکی. از مدافعان این رویکرد می‌توان به فرانک جکسون* - در دوره‌ای از تفکر خود- و تامس نیگل (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: Nagel, 1991, p.426) اشاره کرد. البته باید توجه داشت که این دسته از متفکران در زمره فیزیکیست‌های معتدل‌اند؛ زیرا دست‌کم وجود حالات ذهنی را می‌پذیرند و برای این حالات، خواص غیرفیزیکی در نظر می‌گیرند. به نظر آنها آگاهی خواص کیفی و پدیداری دارد که قابل توصیف فیزیکیستی یا سوم شخص نیست، بلکه صرفاً در یک تجربه درونی و اول شخص برای فاعل شناسایی رخ می‌دهد. دوگانه‌انگاری خاصیت به نظریه داده‌های حسی می‌انجامد؛ یعنی بین فاعل شناسایی و موضوع شناخت، واسطه‌ها یا اشیای صرفاً ذهنی، وجود دارد که با کیفیتی خاص در معرض تجربه مستقیم واقع می‌شوند. جریان مخالف با دوگانه‌انگاری خاصیت و داده‌های حسی را باید در نظریه این‌همانی به عنوان فیزیکیسم افراطی جست‌وجو کرد که وجود چنین واسطه‌هایی را نفی می‌کند. بر اساس نظریه این‌همانی نوعی، حالت ذهنی همان رویدادهای فیزیکی مغز است؛ بنابراین حالت ذهنی به عنوان پدیده‌ای مستقل و اصیل وجود ندارد تا خواص کیفی و پدیداری داشته باشد. به نظر یوتی پلیس نظریه داده حسی مبتنی بر مغالطه پدیدارشناختی است؛ زیرا بنا به علم تجربی، رنگ و بو خواص واقعی اشیاست و ما رویدادهای ذهنی خود را با خواص فیزیکی توصیف می‌کنیم، ولی به غلط می‌پنداریم که بو و مزه خواص پدیداری ذهن است:

* جکسون با طرح استدلال معرفت، از دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (property dualism) دفاع می‌کند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: Jackson, 1991, pp.392-393).

وقتی که ما یک پس‌تصویر را به صورت سبز توصیف می‌کنیم، نمی‌گوییم که یک پس‌تصویر وجود دارد که سبز است، بلکه می‌گوییم که نوعی تجربه داریم و آموخته‌ایم که آن را به عنوان قطعه‌ای سبز از نور توصیف کنیم... با تشخیص مغالطه پدیدارشناختی... گزارش فاعل شناسایی از تجارب آگاهانه خود بر خلاف دیدگاه فیزیولوژیست نیست مبنی بر اینکه فرایندهای مغز علتی می‌شود برای اینکه فاعل شناسایی محیط و آگاهی خود از آن را توصیف کند (Place, 2006, p.38).

شاید چنین به نظر برسد که با روی کارآمدن این دیدگاه‌ها، دیگر جایی برای طرح نظریات ارسطو نیست، ولی با کاوش در آثار معاصران، با تفسیرهای جدیدی از علم‌النفس ارسطویی مواجه می‌شویم.

۳. امکان خوانش‌های نو از علم‌النفس ارسطو

پیش از این گفتیم که در فلسفه دکارت امکان دو خوانش متضاد، یعنی ماتریالیسم و ایدئالیسم وجود دارد و در اینجا نیز به امکان دو خوانش متضاد، یعنی نظریه داده‌های حسی و این‌همانی از فلسفه ارسطو اشاره می‌کنیم. این امر به زمینه‌های تاریخی فلسفه ارسطو و دکارت برمی‌گردد بدین‌نحو که در زمان ارسطو اصلاً بحث از فیزیکی یا ذهنی بودن کیفیات ذهنی مطرح نیست و این به متفکر معاصر اجازه می‌دهد که بنا به مصلحت روش‌شناختی از برخی جنبه‌های فلسفه او صرف نظر و برخی جنبه‌های آن را به نفع اندیشه خود بزرگ‌نمایی کند و در مورد دکارت نیز باید زمینه‌های تاریخی او را در نظر گرفت که در فاصله گذار از عقل‌گرایی متافیزیکی به فلسفه تجربی دوره معاصر است. در این مجال سه نمونه از خوانش‌های نو از فلسفه ارسطو را مطرح می‌کنیم:

۳-۱. خوانش پدیداری و فیزیکیالیستی

دنیل هوتو معتقد است ارسطو با تمایزی که بین احساس و عقل قائل شد، زمینه را برای طرح موضوع «تجربه ذهنی با خواص کیفی و پدیداری» فراهم کرد. هوتو برای تأیید نظر خود از تفاوت محسوس بالذات و بالعرض در علم‌النفس ارسطو بهره می‌برد؛ بدین‌نحو که مثلاً قوه بینایی یک محسوس بالذات تحت عنوان رنگ دارد، ولی شکل، اندازه و عظم که

موضوع تمام حواس اند، محسوس بالعرض به شمار می آید. او در ادامه می گوید که محسوس بالذات، استحاله ای در قوای حسی ایجاد می کند و این یک تجربه پدیداری است که قبل از مفهوم سازی بر سوژه عارض می گردد (Hutto, 2000, pp.14-15).

اینکه هوتو تجربه ذهنی را دارای خواص کیفی و پدیداری می داند، مستلزم نظریه داده های حسی است. نظریه داده های حسی مبتنی بر تمایز بین کیف اولی و ثانوی است؛ زیرا تا زمانی که کیفیات اولی را مربوط به حالات ذهنی ندانیم، این امکان فراهم نمی شود که میان فاعل شناسایی و موضوع شناخت، واسطه های ذهنی در نظر بگیریم که با کیفیتی خاص بر سوژه پدیدار می شود. پس تمایز میان کیف اولی و ثانوی در فلسفه ارسطو مطرح نیست و نمی توان او را دقیقاً ملزم به نظریه داده های حسی دانست.

در مقابل برخی از محققان مثل سورابجی معتقدند ادراک در فلسفه ارسطو کاملاً جنبه فیزیولوژیک دارد. توضیح اینکه چون ارسطو می گوید که در ادراک حسی، قوای ذهنی شبیه شیء محسوس می شود، پس قوه بینایی به طور فیزیکی تحت تأثیر رنگ خارجی، قرمز یا آبی می شود (Sorabji, 1995, p.209-210). در نقد این رویکرد می توان گفت که ارسطو هر چند ادراک حسی را نوعی تغییر یا استحاله می داند، ولی با صراحت بین تغییر فیزیکی با تغییر از سنخ ادراک فرق می گذارد. به نظر ارسطو در تغییر از سنخ فیزیکی، شیء مثلاً صورت گرما را از دست می دهد و سپس صورت سرما را می پذیرد، ولی در تغییر از سنخ ادراک کیفیات بالقوه ای که مندرج در قوای حسی است، تحت تأثیر شیء خارجی به فعلیت می رسد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۱۷ ب ۱-۵). باز ارسطو تأکید می کند که وقتی هوا تحت تأثیر بو قرار می گیرد، بودار می شود، ولی بو را ادراک نمی کند، ولی قوه بویایی تحت تأثیر بو، درکی از بو خواهد داشت (همان، ۴۲۴ ب ۱۰-۲۰). در تأیید این نکته می توان به دیدگاه آکویناس به عنوان یکی از وامداران سنت مشائی اشاره کرد که تغییر از سنخ ادراک را تغییری روحانی (Spiritual Change) می داند (Aquinas, 1974, S1, 78, 3c). با بهره گیری از ادبیات فلسفی معاصر می توان گفت که تغییر از سنخ ادراک ناظر به حیث التفاتی یا قصدیت شناخت است.^۵

۲-۳. خوانش کارکردگرایانه

برخی از متفکران معاصر نیز، مثل نوسبام و پاتنم بنا به مصلحت روش‌شناختی، مسئله کیفیات ذهنی در فلسفه ارسطو را نادیده می‌گیرند تا یک تفسیر صرفاً کارکردگرایانه از او ارائه دهند (Nussbaum & Putnam, 1995, p.30). در کارکردگرایی، خواص پدیداری و کیفی تجربه ذهنی حذف می‌شود تا ذهن‌مندی بر اساس نقش علی یا کارکردی سیستم تبیین گردد. بنا به نظریه تحقق چندگانه (Multiple Realization) - که مبنای کارکردگرایی است - یک حالت ذهنی می‌تواند در سیستم‌های فیزیکی مختلف ایجاد شود؛ پس برای ذهن‌مندی، روابط علی - با الگوی ورودی، خروجی و حالت فضا) اهمیت دارد و مهم نیست که سیستم از چه مواد فیزیکی تشکیل شده باشد. آنچه موجب خوانش کارکردگرایانه از فلسفه ارسطو شده است، این است که او در کتاب **متافیزیک** می‌گوید که صورت یک دایره می‌تواند در برنز، سنگ یا چوب وجود داشته باشد؛ بنابراین سنگ یا برنز اجزای ماهوی دایره نیستند. بر همین قیاس چون گوشت و خون، اجزای مادی انسان محسوب می‌شوند، می‌توان امکان وجود انسانی با شرایط مادی دیگر را در نظر گرفت (ارسطو، ۱۳۶۷، الف ۱۰۳۶-۴۳-۶۷). شباهت دیدگاه ارسطو و کارکردگرایی محاسباتی از این جهت است که هر دو شرایط فیزیکی ماده را شرط ضروری برای کارکردهای آن نمی‌دانند. از سوی دیگر ارسطو در علم‌النفس خود می‌گوید که نفس مجموعه‌ای از قابلیت‌ها یا کارکردهای حیاتی است و بنا به خوانش کارکردگرایانه، این امکان را گشوده می‌دارد که حتی اگر یک روبات یا موجود مریخی کارکردهایی مثل عقلانیت، درک زیبایی شناختی و مسئولیت اخلاقی داشته باشد، شخص محسوب شود (Burnyeat, 1995, p.19).

کارکردگرایی محاسباتی مبتنی بر مقایسه انسان و ماشین است و همچنین رابطه ماده و کارکردهای آن را یک رابطه امکانی می‌داند؛ یعنی ضرورتی ندارد که یک ماده، کارکردهای خاص داشته باشد، بلکه مثل یک سخت‌افزار کامپیوتر می‌تواند نرم‌افزارهای مختلفی را اجرا کند. از سوی دیگر پیش‌فرض کارکردگرایی محاسباتی این است که بین ماده زنده و

غیرزنده فرق نمی‌گذارد. افزون بر این مسئله اصلی در روان‌شناسی ارسطو تبیین حیات موجودات زنده است و اگر هم از مقایسه انسان با مصنوعات بشری استفاده می‌کند، این امر صرفاً جنبه تعلیمی دارد. ثالثاً از نظر ارسطو رابطه بین ماده زنده ارگانیسم و کارکردهای خاص آن، یک رابطه ضروری است؛ زیرا به نظر او نفس، مجموعه قابلیت‌های ماده ارگانیسم زنده است؛ به گونه‌ای که تفاوت در خواص ماده گیاه، حیوان و انسان موجب می‌شود هر موجود زنده کارکردهای خاص خودش را داشته باشد. بنابراین در علم النفس ارسطویی نمی‌توان مجالی برای این دیدگاه در نظر گرفت که کارکردهای نفس انسانی یا گیاهی در ماده‌ای غیرزنده ظاهر شود. نهایت اینکه ارسطو ماده زنده و غیرزنده را ماهیتاً متفاوت می‌داند و به همین دلیل فقط ماده زنده را دارای نفس (مجموعه‌ای از قابلیت‌ها) می‌داند.

۴. رویارویی دیدگاه ارسطو با نظریات معاصر درباره حیث التفاتی

اختلافی که هم‌اکنون درباره آگاهی وجود دارد، در واقع بین مدافعان روان‌شناسی توصیفی و روان‌شناسی تبیینی است. روان‌شناسی توصیفی در صدد است از نظر روش‌شناختی، شرایط فیزیولوژیک مغز در ایجاد آگاهی را نادیده بگیرد و با ارائه تحلیل پدیدارشناختی از تجارب ذهنی، به قوانین حاکم بر پدیده‌های روان دست یابد. در مقابل، روان‌شناسی تبیینی اساساً برای حالات ذهنی جدا از شرایط فیزیکی مغز هیچ شأن وجودی و علی قائل نیست^۷ و صرفاً به شرایط فیزیکی مغز در ایجاد کارکردهای ذهنی توجه دارد. از مدافعان روان‌شناسی توصیفی می‌توان به ویلهم وونت^۸، ویلیام جیمز^۹ و فرانتس برنتانو اشاره کرد.

در حیطه روان‌شناسی تبیینی، نظریه بازنمودگرایی (Representationalism) مطرح می‌شود که صفت متمیزه آگاهی را حیث التفاتی می‌داند. از این نظریه تفسیرهای مختلفی، مثل بازنمودگرایی مرتبه اول (First-Order) و مرتبه دوم (Second-Order) ارائه شده است. در ادامه هر یک از این نظریات را در مواجهه با علم النفس ارسطو مطرح می‌کنیم.

۴-۱. حیث التفاتی در روان‌شناسی تبیینی

بازنمودگرایی مرتبه اول: به دنبال نفی نظریه داده‌های حسی، بازنمودگرایی مرتبه اول مطرح می‌شود. بنا به بازنمودگرایی مرتبه اول، تجربه ذهنی هیچ خاصیت ذاتی مثل رنگ و مزه

ندارد، بلکه این خواص مربوط به شیء خارجی است که به گونه‌ای خاص برای سیستم ادراکی ما بازنمایی می‌شود. برای اثبات بازنمودگرایی مرتبه اول از آزمون شفافیت (Transparency) استفاده می‌کنند: توجه کامل خود را به ادراک حسی خود از رنگ آبی معطوف کنید، به طوری که ویژگی‌های ذاتی این تجربه را به چنگ آورید. این تلاش به نتیجه نمی‌رسد؛ زیرا همواره موضوع تجربه برای ما ظاهر می‌شود و خود تجربه به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر نمی‌توان از موضوع تجربه رهایی یافت و به خود تجربه رسید؛ پس آگاهی همچون چیزی شفاف است که دیده نمی‌شود و فقط موضوع یا متعلق خود را نشان می‌دهد (Tye, 1995, pp.30-31). اگر آگاهی از موضوع خود قابل تفکیک نباشد، پس رویکرد ذات‌گرایانه به تجربه ذهنی ابطال می‌شود؛ یعنی آگاهی اصولاً فاقد ذات یا جوهری است که خواص کیفی و پدیداری بر آن عارض گردد.

پیش‌فرض وجودی آزمون شفافیت این است که آنچه از رنگ تجربه می‌شود، بازنمودی از خاصیت فیزیکی است. پس رنگ در عالم واقع همان چیزی نیست که تجربه می‌شود. آزمون شفافیت در فلسفه/ارسطو اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ زیرا/ارسطو برای رنگ و سایر خواص کیفی، وجود بالفعل خارجی در نظر می‌گیرد و این خواص را صرفاً به بازنمودهای ذهنی فرو نمی‌کاهد. تا اینجا دانستیم که نظریه بازنمودگرایی مرتبه اول که ریشه در روان‌شناسی تبیینی دارد، با اندیشه/ارسطو همخوان نیست.

بازنمودگرایی مرتبه دوم: بازنمودگرایی قوی مرتبه دوم در بستر نظریه فروید درباره تمایز سطح آگاه و ناخودآگاه ذهن مطرح شد. به نظر جری فودور اینک بازنمودگرایان، خواص کیفی آگاهی را حذف و بر جنبه التفاتی آن تاکید می‌کنند، نشان می‌دهد که آنها برای ارائه تبیین فیزیکالیستی از آگاهی، روش تفرقه و غلبه را در پیش گرفته‌اند:

به نظر فروید... برای توضیح رفتار لازم است که وجود حالات التفاتی، ولی ناآگاه را مفروض بگیریم. نظریه فروید در بین... روان‌شناسان شناختی به طور گسترده تأیید شد... روش تفرقه و غلبه - که بر حیث التفاتی متمرکز می‌شود و [خواص ذاتی] آگاهی را نادیده می‌گیرد - تاکنون یک رویه تحقیقی موفق بوده است (Fodor, 1991, p.12).

تحقیقات فروید این امکان را مطرح کرد که شاید هر حالت ذهنی فی‌نفسه آگاه نباشد،^{۱۰} بلکه تحت تأثیر فکر یا قضاوتی فوق خود به حیطة آگاهی وارد شود. دکارت آگاهی را ویژگی ذاتی حالت ذهنی می‌دانست؛ ولی روزنتال - که مدافع باز نمودگرایی قوی مرتبه دوم است - می‌گوید: آگاهی یک خاصیت ارتباطی (Relational Property) و نتیجه تعامل علی یا التفات حالت ذهنی مرتبه بالاتر نسبت به حالت ذهنی مرتبه مادون است (Rosenthal, 1991, p.466). حال این پرسش مطرح است که آیا «بازنمایی مرتبه بالاتر» فی‌نفسه آگاه است یا در پیوند با یک حالت ذهنی دیگر، آگاه می‌شود؟ با طرح این پرسش برای علم‌النفوس ارسطو به نتایج قابل توجهی دست می‌یابیم. پیش از این گفتیم که ارسطو نه تنها برای هر یک از قوای حسی، موضوع خاص در نظر می‌گرفت، بلکه معتقد بود هر قوه به ادراکات خود نیز آگاه است؛ برای مثال درک قوه بینایی از فعالیت خود به واسطه یک قوه دیگر نیست، بلکه بینایی ذاتاً فعالیت خود را درمی‌یابد. در غیر این صورت، آگاهی هر حالت ذهنی به واسطه یک حالت مافوق خواهد بود و این سیر به تسلسل می‌انجامد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۵ ب ۱۲-۱۷). استدلال دیگر ارسطو این است که اگر درک قوه بینایی از فعالیت خود را به واسطه قوه‌ای ناظر بر آن بدانیم، لازم می‌آید که رنگ موضوع دو قوه متمایز باشد، ولی از آنجا که هر یک از قوا، محسوسات خاص خود را دارند، نمی‌توان یک امر محسوس را موضوع واحدی برای دو قوه متمایز دانست. البته برخی از مدافعان نظریه باز نمودگرایی مرتبه دوم، مثل روزنتال، معتقدند برای جلوگیری از تسلسل می‌توان حالت ذهنی مافوق را فی‌نفسه غیر آگاه دانست تا نیازی به مفروض گرفتن حالت مافوق نباشد.^{۱۱}

بر اساس ادبیات فلسفی معاصر می‌توان گفت که ارسطو قائل به آگاهی بازتابی یا انعکاسی است؛ یعنی آگاهی عمل ذهنی از خود، امری ذاتی است، نه اینکه در اثر تعامل علی با حالت ذهنی دیگر ایجاد شود (Caston, 2002, p.781). در اینجا می‌توان به شباهت نظریه ارسطو با دکارت اشاره کرد که هر دو، آگاهی را خاصیت ذاتی ذهن می‌دانند و از این جهت نظریه باز نمودگرایی مرتبه دوم را قبول ندارند. به نظر دکارت فکر، صفت اصلی نفس است که هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود؛ بنابراین هر عمل ذهنی ذاتاً ویژگی آگاهی

را در خود دارد.

برای ارسطو ادراک و احساس، دو جنبه از یک واقعیت‌اند؛ یعنی تأثر حسی و آگاهی از آن در یک فعالیت ذهنی واحد اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر یک مصداق واحد از عمل ذهنی، متضمن دو نوع محتواست: ۱. ادراک اولیه‌ای که هر یک از قوای حسی از موضوعات خاص خود دارد؛ ۲. آگاهی از فعالیت این قوا. این در حالی است که نظریهٔ بازنمودگرایی مرتبهٔ دوم، حالت ذهنی مرتبهٔ اول و دوم را مصداقاً و نوعاً متمایز از هم می‌داند و آگاهی را یک خاصیت ارتباطی در نظر می‌گیرد که ماحصل ارتباط علی بین حالت ذهنی مرتبهٔ اول و فکر مرتبهٔ دوم است. در مجموع نظریهٔ بازنمودگرایی مرتبهٔ دوم که ریشه در روان‌شناسی تبیینی دارد، قابل تطبیق بر اندیشهٔ ارسطویی نیست؛ زیرا او بر خلاف بازنمودگرایی مرتبهٔ دوم، اولاً رویکرد ذات‌انگارانه به آگاهی دارد؛ ثانیاً آگاهی را ذاتی حالت ذهنی می‌داند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که جایگاه حس مشترک در فلسفهٔ ارسطو چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت که برای ارسطو حس مشترک اولاً عامل وحدت ادراکات حسی است؛ زیرا داده‌های حسی در آن، جمع و تألیف می‌شود و از این طریق ما درک واحدی از اشیا پیدا می‌کنیم؛ ثانیاً حس مشترک می‌تواند تمایز بین موضوعات مختلف حواس را دریابد؛ مثلاً تمایز بین سفیدی و شیرینی که قوا به تنهایی یا با کمک هم قادر به درک این تمایزات نیستند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۶ ب ۱۰-۳۰). به نظر نگارنده حس مشترک در علم‌النفس ارسطو عامل خودآگاهی است و این امر را می‌توان با توجه به چینه‌س قوا تبیین کرد. توضیح اینکه حس مشترک در عرض سایر قوای حسی نیست، بلکه در طول آنهاست. در واقع تا زمانی که حواس پنج‌گانه فعالیت نکنند، حس مشترک به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا حس مشترک محل تجمع داده‌های حسی و تألیف آنهاست. بدین ترتیب فعالیت قوای ادراکی منطقی‌مقدم بر فعالیت حس مشترک است و همچنین تا وقتی که آگاهی محقق نشود، خودآگاهی (آگاهی از آگاهی) نیز میسر نیست.

۲-۴. حیث التفاتی در روان‌شناسی توصیفی

در میان مدافعان باز نمودگرایی، فرانتس برنتانو می‌کوشد با روان‌شناسی توصیفی حیث التفاتی ذهن را بررسی کند. برنتانو به لحاظ روش‌شناختی، از این مسئله که رابطه آگاهی با ساختار فیزیکی مغز چگونه است، صرف نظر می‌کند تا ساختار و خواص تجربه ذهنی را بررسی کند. او نظریه خود درباره التفاتی بودن آگاهی را از علم‌النفس ارسطو استخراج کرده است. با طرح گفتمانی فعال بین اندیشه‌های ارسطو و برنتانو، به یک تفسیر غیرناتورالیستی از حیث التفاتی دست می‌یابیم:

الف) ارسطو ادراک حسی را نوعی استحاله یا تغییر می‌داند. بر خلاف تغییر فیزیکی که به معنای پذیرفتن صور علی‌البدل است، ادراک حسی ماحصل به فعلیت رسیدن کیفیات بالقوه از طریق کیفیات بالفعل مندرج در شیء خارجی است. برنتانو می‌گوید که بنا به این دیدگاه می‌توان بین دو نوع ابژه فرق گذاشت: یکی، شیء خارجی به عنوان موضوع اولیه ادراک و دیگری، خواص مندرج در آگاهی به عنوان موضوع ثانویه ادراک. صفاتی مثل رنگ و مزه در شیء خارجی حضور فیزیکی، ولی در فعالیت ادراکی حضور ابژکتیو یا عینی دارند؛ مثلاً می‌توان گزاره «دست من سرد است» را به دو معنا فهمید: ۱. دست من از نظر فیزیکی سرد است؛ ۲. دست من سرد است، وقتی که سرما را احساس می‌کند.

ب) به نظر ارسطو هر یک از قوای حسی افزون بر اینکه موضوع خاص خود را ادراک می‌کنند، از فعالیت ادراکی خود نیز آگاه‌اند؛ مثلاً بینایی نه تنها رنگ را به عنوان موضوع، بلکه فعالیت ادراکی خود از رنگ خاص را نیز می‌بیند (Brentano, 1982, v.2, pp.21-22). بر این اساس به عقیده برنتانو برای تبیین آگاهی، نیازی به در نظر گرفتن حس درونی^{۱۲} به عنوان قوه‌ای که ناظر بر فعالیت‌های ادراکی باشد، نیست؛ زیرا- همان‌طور که ارسطو می‌گوید- هر فعالیت ادراکی بدون استمداد از قوه یا حالت ذهنی مافوق، خود را درمی‌یابد (Brentano, 1995, 2,4,4 pp.132-133&141).

ج) از سوی دیگر ارسطو معتقد است هر یک از قوای حسی بالقوه همان چیزی است که شیء محسوس بالفعل چنان است. برنتانو از این سخن باز برای تأیید نظریه خود استفاده می‌کند، مبنی بر اینکه آگاهی، محتوایی دارد؛ یعنی موضوعات یا اشیائی که حال در

آن‌اند. به عبارت دیگر ابژه‌های حلولی، آگاهی تحت تأثیر ابژه‌های فیزیکی به فعلیت می‌رسد. با توجه به این مطلب، برنتانو بین بازنمودهای حسی، اعمال ذهنی و آگاهی فرق می‌گذارد که این تمایزات مفهومی اساس دیدگاه او را درباره‌ی حیث التفاتی تشکیل می‌دهد. بازنمودهای ذهنی همان موضوعات حال در آگاهی‌اند که ذهن از عالم خارج دریافت می‌کند. اعمال ذهنی همان فعالیت‌های ادراکی مثل دیدن، شنیدن، استنتاج کردن و...اند و آگاهی نیز توجه ذاتی هر ادراک به محتوای خودش است. می‌توان استدلال برنتانو را در اثبات اینکه آگاهی حیث التفاتی دارد، به صورت زیر تنظیم کرد: الف) وقتی که ذهن ابژه درونی (بازنمود ذهنی) داشته باشد و به آن بیندیشد، عمل ذهنی محقق می‌شود؛ ب) آگاهی، همان حضور عمل ذهنی برای خودش است؛ ج) نتیجه: آگاهی بدون موضوع یا محتوا ممکن نیست، پس حیث التفاتی دارد (Brentano, 1982, 2,20-25, pp.23-27).^{۱۳} به دیگر سخن تا وقتی که ذهن به موضوعی بیندیشد، نمی‌تواند به خودش بیندیشد، به همین دلیل است که ذات آگاهی، التفات است (Ibid, p.132). عبارتی از ارسطو در دست است که مبنای دیدگاه برنتانو درباره‌ی حیث التفاتی ذهن می‌شود. ارسطو می‌گوید که آگاهی از یک چیز، مقدم است بر آگاهی حالت ذهنی از خودش (ارسطو، ۱۳۷۶، ۹/۱۰۷۴ ب ۳۵-۳۶)؛ یعنی اولاً تحقق عمل ذهنی مثل احساس در گرو التفات ذهن به چیزی دیگر است و ثانیاً تحقق آگاهی نیز در گرو حضور عمل ذهنی برای خودش است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که آگاهی بدون محتوا یا بازنمود ممکن نیست. برنتانو معتقد است در فلسفه ارسطو افزون بر قوای حسی، عقل نیز محتوا یا ابژه‌های درونی دارد. قوای حسی و حس مشترک چون آمیخته با بدن‌اند، علاوه بر خواص ابژکتیو (ابژه‌های حلولی)، خواص فیزیکی نیز دارند؛ ولی عقل برای اینکه در آن واحد بتواند درباره‌ی امور متضاد بیندیشد و قضاوت کند، نباید آمیخته با بدن باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۶ الف ۱۶-۱۷/۴۲۵ ب ۲۷). بدین ترتیب عقل فقط خواص ابژکتیو دارد و فاقد خواص فیزیکی است. بازنمودهای حسی به عنوان موضوع میل، موضوع عقل نیز می‌باشد، ولی با این تفاوت که میل، رویکرد جزئی و عقل، جهت‌گیری کلی به بازنمودها دارد. عقل قوای واحد، ولی با دو کارکرد متفاوت است؛

بدین نحو که عقل منفعل صور خیالی را دریافت می‌کند و عقل فعال از آنها مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند. عقل فعال، عامل تعقل نیست، بلکه موضوعات تعقل را فراهم می‌کند. اعمال ذهنی، مثل استدلال و قضاوت زمانی محقق می‌شود که مفاهیم بالقوه عقل تحت تأثیر عقل فعال، به فعلیت برسد. وقتی که عقل به فعلیت رسید، آن‌گاه از فعالیت خود، آگاه می‌شود؛ بنابراین اعمال عقلی نیز حیث التفاتی دارند؛ یعنی بدون موضوع درونی محقق نمی‌شوند.

از مجموعه این مباحث می‌توان نتیجه گرفت که جهت‌گیری ارسطو و برتئانو درباره آگاهی، غیرناتورالیستی است؛ زیرا هر دو آگاهی را ذاتی حالات ذهنی می‌دانند. این رویه درست بر خلاف کسانی مثل فروید، تای و روزنتال است که ابتدا می‌کوشند هرگونه ذات‌گرایی را درباره آگاهی نفی کنند تا زمینه را برای تبیین علی و ناتورالیستی از ساختار آگاهی فراهم نمایند.

نتیجه‌گیری

در فلسفه ارسطو کیفیات، جنبه ذهنی و فیزیکی دارد؛ به همین دلیل دقیقاً نمی‌توان تعیین کرد که آگاهی تجربه‌ای با خواص ذهنی یا تجربه‌ای با خواص فیزیکی است. بسترهای رویکرد ناتورالیستی به آگاهی را باید در اندیشه گالیله و دکارت دنبال کرد که بین کیفیات اولی و ثانوی فرق می‌گذارند. البته دکارت که در فاصله گذار از اندیشه متافیزیکی به نگرش علمی است، رویکرد مفهومی و معرفت‌شناختی به آگاهی دارد و صرفاً زمینه را برای طرح مسئله ناتورالیستی ذهن - بدن فراهم می‌کند. به دنبال نفی نظریه داده‌های حسی، نظریه بازنمودگرایی شکل می‌گیرد که خواص کیفی ذهن را به خواص بازنمودی فرومی‌کاهد. بازنمودگرایی در سطح روان‌شناسی تبیینی، وجه اشتراکی با علم‌النفس ارسطویی ندارد که این موضوع، مؤید نگرش غیرناتورالیستی ارسطو به آگاهی است. ولی برتئانو که مدافع روان‌شناسی توصیفی است، تفسیری غیرناتورالیستی از علم‌النفس ارسطویی ارائه می‌دهد که نتیجه آن، اثبات التفاتی بودن آگاهی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکارت با فرض غده صنوبری می‌کوشد پاسخی به اصطلاح علمی به تمایز متافیزیکی نفس - بدن بدهد که البته این پاسخ برای متفکر معاصر موجه نیست: «دکارت این تصور را داشت که مغز یک مرکز دارد،

یعنی غده صنوبری راه ورود به ذهن آگاه است. غده صنوبری تنها اندام در مغز است که به جای اینکه به صورت جفت باشد، در خط وسط قسمت‌های راست و چپ مغز واقع شده است. از آنجا که کارکرد غده صنوبری مبهم است (کاملاً واضح نیست که غده صنوبری چه کار می‌کند) دکارت نقشی را برای آن در نظر گرفته است: سبب می‌شود شخص از چیزی آگاه شود، انتقال‌دهنده تأثرات حسی است که در اینجا به هم می‌رسند و همین‌طور جایی است که یک مذاکره خاص و جادویی بین مغز مادی و ذهن غیرمادی شخص رخ می‌دهد» (Dennett, 1991, p.104).

۲. دکارت به پیروی از بیکن، با تمایز صورت و ماده مخالفت می‌کند و این مبنایی برای نگرش ماتریالیستی در دوره مدرن و فاصله‌گرفتن از بیش متافیزیکی می‌شود. از سوی دیگر او تحت تأثیر یافته‌های علوم فیزیکی، مثل عصب‌شناسی بیش از گذشتگان به نقش علی مغز در ایجاد آگاهی، پی برد. او دریافت که جایگاه «درد» در اعضای حسی نیست، بلکه رشته‌های عصبی، پیام‌هایی را در پی تخریب بافت به مغز ارسال می‌کنند و احساس درد در مغز اتفاق می‌افتد، بنابراین احساس درد در مغز اتفاق می‌افتد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹).

۳. هیوم می‌گوید: آنچه را ما ذهن می‌نامیم، چیزی جز توده‌ای از ادراکات متفاوت نیست که از طریق برخی روابط با یکدیگر وحدت یافته‌اند و اشتباهاً به آن بساطت و هویت بخشیده‌اند (Hume, 2007, 1, 4, 39). «وقتی که به درون خودم فرو می‌روم، همواره به ادراکی خاص از گرما یا سرما، نور یا سایه، عشق یا نفرت، درد یا لذت می‌لغزم و هیچ وقت خودم را بدون ادراکی خاص نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک را مشاهده کنم» (Ibid, 1,4, 6).

۴. البته در فلسفه ذهن امروز در مقایسه با نگرش ارسطویی، آگاهی طیف گسترده‌تری از معنا پیدا می‌کند: «آگاهی فرایندی است که در آن، اطلاعاتی از قوای گوناگون فرد مثل ادراک و احساس ترکیب می‌شود و بازنمایی‌های چندبعدی سیستم از خودش و محیط به اطلاعات ارگانسیم از خاطرات و نیازها می‌پیوندد و در نهایت به واکنش‌های عاطفی و برنامه‌های رفتاری برای تطابق ارگانسیم با محیط منجر می‌شود» (Roy, 1976, p.1). در تأیید دیدگاه فوق می‌توان به مضمون آگاهی - موجود در ادبیات فلسفی معاصر اشاره کرد. بر اساس این مضمون، برای داشتن تجربه آگاهانه نیازی نیست که موجود زنده لزوماً باور مفهومی درباره تجربه خود داشته باشد؛ بنابراین حتی یک تک‌سلولی نیز به صرف تبادل اطلاعات با محیط واجد آگاهی است (Dretske, 1997, p.785).

۵. شاید بتوان یک تفسیر فیزیکی‌الیستی دیگر از ادراک در فلسفه ارسطو ارائه کرد. البته باید توجه داشت که این، صرفاً یک تفسیر ممکن است که نگارنده آن را مطرح و سپس در معرض تحلیل انتقادی قرار می‌دهد: ارسطو معتقد است ذهن تمام خواص کیفی را بالقوه در خودش دارد که تحت تأثیر شیء خارجی به فعلیت می‌رسد. اگر به پیروی از آرمسترانگ بگوییم که منظور از بالقوه بودن کیفیات این است

که ذهن، مجموعه‌ای از خواص استعدادی (dispositional property) دارد که در شرایط خاص، بروز پیدا می‌کند، یک تفسیر فیزیکیالیستی از کیفیات ذهنی در فلسفه/ارسطو ارائه کرده‌ایم.

۶. خاصیت استعدادی، قابلیت است که شیء دارد؛ ولی در موقعیت خاص، یعنی هنگام ارتباط شیء با سایر پدیده‌ها آشکار می‌شود؛ مثلاً لیوان مستعد شکسته شدن در برخورد با جسمی سخت است. به نظر آرمسترانگ هر خاصیت استعدادی مبتنی بر یک خاصیت مقولی است. منظور از خاصیت مقولی، آن است که ذات فیزیکی شیء، جدا از هرگونه ارتباط با سایر اشیا دارد؛ برای مثال شکنندگی شیشه ناشی از نوع و چینش خاص مولکول‌های شیشه است (Armstrong, 1993, pp.86-88). بر اساس این خوانش، کیفیات بالقوه ذهنی در فلسفه/ارسطو، مفاهیم یا تصورات فطری نیستند، بلکه خواص استعدادی ذهن‌اند که ابتدا بر خواص مقولی یا فیزیکی مغز دارند و در شرایط خاص فعلیت می‌یابند؛ یعنی منجر به رویدادی می‌شود که برای فاعل شناسایی، به مثابه تجربه‌ای با خواص پدیداری و کیفی ظاهر می‌گردد.

در نقد این تفسیر می‌توان گفت که تمایز بین خواص استعدادی و مقولی مبتنی بر فیزیک معاصر است، ولی تمایز بین قوه و فعل در تفکر ارسطو، جنبه متافیزیکی دارد. آرمسترانگ خاصیت استعدادی را ویژگی‌های مشهود شیء در سطح ماکرو می‌داند که خود مبتنی بر چینش ذرات بنیادین در سطح میکرو است. در فیزیک معاصر آنچه را که در سطح میکرو اصطلاحاً شیء می‌نامیم، در سطح ذرات بنیادین به معنای مجموعه‌ای از فاکت‌های یا رویدادهاست. اگر قوه ارسطویی متناظر با خاصیت استعدادی به معنای امروز کلمه باشد، لازم می‌آید که فعلیت ارسطویی هم معادل خواص مقولی باشد. این در حالی است که در طبیعیات قدیم، آنچه را که ارسطو جواهر اولی می‌نامید، همان اشیا قابل اشاره حسی بود که توانایی تغییر یافتن از حالتی به حالت دیگر را داشتند و این تغییرات با مفاهیم متافیزیکی قوه و فعل، تبیین می‌شد.

۷. فیزیولوژیست‌ها با مواردی برخورد کردند که این‌همانی نوعی را نقض می‌کرد؛ مثلاً در انسان، دلقین و سایر موجودات، درد با برانگیختگی یک عصب خاص ایجاد می‌شود، پس درد برای هر نوع ارگانیسم، شرایط فیزیکی خودش را دارد و نمی‌توان یک گزاره کلی برای تمام جانداران صادر کرد و مثلاً گفت که درد با شلیک عصب C این‌همان است. از موارد دیگری که آنها را به ارائه یک نظریه جدید تشویق می‌کرد، این بود که گاه یک قسمت از مغز که مسئول تکلم است، آسیب می‌بیند و بخش دیگر، نقش تکلم را بر عهده می‌گیرد (Block & Fodor, 1980, p.238).

۸. پل چرچلاند معتقد است تاکنون روان‌شناسی عامیانه به دلیل موفقیت‌هایی که در تبیین و پیش‌بینی رفتار داشته است، حفظ شده است، ولی وقت آن رسیده است که ببینیم آیا روان‌شناسی عامیانه توان رویارویی با نظریات جدید در حوزه تکامل طبیعی و روان‌شناسی علمی را دارد یا نه. چنانچه روان‌شناسی عامیانه نتوانست با علوم جدید در تبیین و پیش‌بینی رفتار انسان رقابت کند، باید به نفع نظریات علمی کنار برود (Churchland, 2006, p.155).

۹. ویلهلم وونت از نخستین روان‌شناسانی بود که از روش پدیدارشناسی برای بررسی طبیعت تجربه آگاهانه استفاده کرد. او در لایپزیک آزمایشگاهی تأسیس کرد و در آن، به صورت سیستماتیک کوشید طبیعت ذهن را بشناسد. به همین منظور از تعدادی مشاهده‌گر که معمولاً افراد آموزش‌دیده یا تحصیل‌کرده بودند، استفاده کرد تا به طور دقیق تجارب حسی خود را گزارش دهند. او می‌کوشید نتایج حاصله از درون‌نگری افراد نسبت به تجارب حسی را با روش آماری تجزیه و تحلیل کند. نتیجه کار تحلیل نظام‌مند از ابعاد تجربه آگاهانه و طبقه‌بندی فرایندهای متنوع ذهنی بود که پایه و اساس تجربه را می‌سازند (Stevens, 2000, pp.100-101). با روی کارآمدن رفتارگرایی و روش‌های علمی، پدیدارشناسی به عنوان یک روش موثق در روان‌شناسی از رونق افتاد (Ibid, pp.103-104).

۱۰. ویلیام جیمز از شاگردان وونت بود، ولی روش کار جیمز با وونت فرق می‌کرد. جیمز بر مبنای تجربه پدیداری خود، خواص آگاهی را بیان و حتی از روش پدیدارشناسی برای بررسی تجارب دینی نیز استفاده کرد (Stevens, 2000, p.102). وی بر خلاف روان‌شناس درون‌نگر معتقد است تصور بسط، یک امر انضمامی نیست و باید در فهم ذهن از انضمامی‌ترین پدیده‌ای آغاز کرد که هر کس مستقیماً در حیات ذهنی خود تجربه می‌کند. انضمامی‌ترین واقعیت که هر کس با آن مواجه می‌شود، تجربه درونی است: «این امر کاملاً آشکار است که حالت ذهنی ما هیچ‌گاه به طور دقیق یکسان باقی نمی‌ماند. هر فکری که ما درباره یک واقعیت مفروض داریم... منحصر به فرد است و صرفاً یک تشابه نوعی با افکار دیگر ما درباره آن حالت از امور دارد. وقتی که یک حالت امور یکسان دوباره رخ بدهد، در یک حالت جدید درباره آن فکر می‌کنیم، آن را از زاویه‌ای دیگر می‌بینیم و آن را در روابطی متفاوت با آنچه قبلاً ادراک کردیم، درک می‌کنیم... از یک‌سال به سال دیگر ما اشیا را در پرتو جدیدی می‌بینیم و آنچه غیر واقعی بود، واقعی می‌شود و آنچه هیجان‌انگیز بود، کسل‌کننده می‌شود» (James, 1997, pp.73-74).

۱۱. در روان‌شناسی شناختی معاصر از مفاهیمی استفاده می‌شود که مربوط به ادراکات ناآگاه (Unconscious)‌اند. منظور از ادراک ناآگاه، فرایند پردازش اطلاعاتی است که به طور اتوماتیک اتفاق می‌افتد، ولی ما نسبت به آن هیچ اطلاعی نداریم یا اطلاع اندکی از آن داریم. در این نوع ادراک، پردازش اطلاعات اصطلاح در سطح زیر-آستانه‌ای انجام می‌شود، یعنی در سطحی که محرکات بیرونی تجزیه و تحلیل می‌شود، ولی پردازش آگاهانه هنوز رخ نداده است (Mandler, 2002, p.55).

۱۲. به باور روزنتال اگر مثل دکارت، آگاهی را ذاتی امر ذهنی بدانیم به تسلسل دچار می‌شویم؛ زیرا در این صورت، یا تمام آن حالت آگاه است یا جزئی از آن حالت. اگر تمام حالت ذهنی آگاه باشد، لازم می‌آید که آگاهی نیز آگاه باشد که منجر به تسلسل می‌شود. اگر آگاهی نتیجه این باشد که یک جزء درباره جزء دیگر باشد، آن جزء اول نیز باید تحت تأثیر جزئی دیگر آگاه شود که این هم به تسلسل

می‌انجامد. بدین ترتیب بهترین راه حل این است که بگوییم آگاهی یک خاصیت ارتباطی و ماحصل رابطه غیراستنتاجی بین فکر مرتبه اول و فکر مرتبه دوم است. برای جلوگیری از تسلسل باید بگوییم که فکر مرتبه دوم، فی‌نفسه غیرآگاه است؛ پس نیازی به فرض گرفتن فکر مرتبه سوم و الی‌نهاییه نیست (Rosenthal, 1991, p.466). به نظر روزنتال این نظریه که آگاهی ذاتی حالت ذهنی است، آگاهی را به یک ویژگی رمزآلود و غیرقابل تبیین مبدل می‌کند، ولی نظریه بازنمودگرایی مرتبه دوم، بر اساس رابطه علی که یک الگوی فیزیکیالیستی است، می‌کوشد تبیینی اطلاع‌بخش از آگاهی ارائه دهد. تبیین آگاهی با یک حالت ذهنی مرتبه دوم که فی‌نفسه غیرآگاه است، زمینه را فراهم می‌کند که در آینده با پیشرفت فیزیولوژی آن حالات ذهنی غیرآگاه نیز با فرایندهای فیزیکی مغز تبیین شود.

۱۳. البته ارسطو در رساله درباره خواب و بیداری طوری سخن می‌گوید که گویی قائل به نظریه حس درونی است:

یک ظرفیت ادراکی خاص وجود دارد که ناظر بر سایر قواست که از طریق آن، هر کس درک می‌کند که می‌بیند و می‌شنود، مطمئناً از طریق بینایی نیست که شخص می‌بیند که می‌بیند و به طور یقین با چشایی یا بینایی و یا با کمک هردو نیست که شخص تشخیص می‌دهد یا حتی ظرفیت تشخیص تمایز بین چیزهای شیرین از چیزهای سفید را دارد، بلکه با عنصری که در تمام اندام‌های حسی مشترک است، این اتفاق می‌افتد (Aristotle, 1954, 455a15-22).

برخی از محققان معاصر، مثل ویکتور کاستون معتقدند عبارت فوق با آنچه ارسطو در پاراگراف‌های 425b12-17 کتاب درباره نفس می‌گوید، تناقض ندارد. بنا به تفسیر کاستون عبارت فوق را می‌توان این‌طور فهمید که یک ظرفیت ادراکی وجود دارد که در تمام قوای حسی پراکنده است و قوه بینایی با برخوردار از این ظرفیت ادراکی، از عمل رؤیت آگاه می‌شود و با همین ظرفیت ادراکی است که قوه شنوایی درکی از فعالیت خود، یعنی شنیدن پیدا می‌کند. به عبارت دیگر اگر نفس بشری ظرفیتی تحت عنوان ادراک کردن نداشت، به صرف داشتن قوای حسی نمی‌توانست از فعالیت‌های حسی خود، آگاه شود. بدین ترتیب ارسطو در قطعه فوق بین ادراک و احساس فرق می‌گذارد، نه اینکه قائل به حس درونی باشد (Caston, 2002, p.779).

۱۴. این دیدگاه بر خلاف نظریه فروید درباره آگاهی است. فروید می‌گفت که برخی از حالات ذهنی مربوط به سطح ناخودآگاه‌اند و با تلاش روانکاو به سطح هوشیاری آورده می‌شود؛ ولی برتتانو که ویژگی اصلی آگاهی را حیث التفاتی می‌داند، به این نتیجه می‌رسد که تمام اعمال ذهنی ذاتاً آگاهانه‌اند؛ پس آگاهی بدون محتوا ممکن نیست و چیزی به عنوان آگاهی محض نداریم.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۲. —؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف الدین خراسانی؛ چ دوم، تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۶.
۳. دکارت، رنه؛ «اصول فلسفه»؛ در فلسفه دکارت، ترجمه صانعی دره بیدی؛ تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
۴. —؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۵. ژیلسون، اتین هنری؛ نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
6. Aquinas, Thomas; **Summa Theologica**; Tr. by Fathers of the Dominican province; Petersburg: Benziger Bros, 1947.
7. Armstrong, D.M; **A Materialist Theory of The Mind**; London & New York: Routledge, 1993.
8. Arnauld, Monsieur; "Fourth objections;" in Descartes, Rene, **Meditations of first philosophy**; whith selections from the objections and replies, Michael Moriarty (tr), Oxford: Oxford university press, 2008.
9. Aristotle; "On Sleep And Sleeplessness"; in **Parva Naturalia**; W. D. Ross, Oxford Scholarly classics, Oxford, 1954.
10. Bhaskar, Roy; **Plato Etc: Problems of philosophy and their resolution**; London and New York :Routledge, 2010.
11. Berkeley, George; **Three dialogues between Hylas and Philonous**; Chicago:Open Court Pub, Co, 1906.
12. Block, Ned & Fodor, Jerry; "What psychological states are not"; in Ned Block(ed), **Readinge in philosophy of psychology** (volume1), Cambridge ,Massachusetts: Harvard university press, 1980.
13. Brentano, Franz; **Descriptive psychology**; Translated and Edited by Benito Muller,Routledge,London and New York:Routledge
14. Brentano, Franz; **Psychology from an empirical standpoint**; Trans by Linda L,McAlister, second edition with an introduction by Peter Simons,London: Routledge, 1995.
15. Burnyeat, M.F; "Is an Aristotelian philosophy of mind still credible"; in Rorty, Amélie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), **Essays on Aristotle's De Anima**; Clarendon Press, 1995.
16. Caston, Victor; "Aristotle on consciousness"; in **Mind**; Vol.111.444, Oxford university press, 2002.

17. Catalano, Joseph.s; **Thinking matter: Cosciousness from Aristotle to Putnam and Sartre**; New York :Routledge, 2000.
18. Cottingham, John; **Cartesian Reflections: Essays on Descartes's philosophy**; Oxford: Oxford university press, 2008.
19. Churchland, Paul; “Eliminatine Materialism and The Propositional Attitudes” in Brian Beakley & Peter Ludlow (eds). **philosophy of mind/classical problem/contemporary issues**; Mit Press, 2006.
20. Dennett, Daniel; **Consciousness Explained**; UK: The Penguin press, 1991.
21. Descartes, Rene; **The Treatise on Man in The world and other writings**; Tr and ed by Stephen Gaukroger, Cambridge: Cambridge university press, 2004.
22. Dretske, Fred; “Conscious Experience”; in Ned Block, Owen Flangan and Guven Guzelder(eds); **Nature of Consciousness**; Massachusetts: Institute of technology, 1997.
23. Fodor, Jerry; **Too hard for our kind of Mind?**; London review of books, june, 2003. 27, Quoted from Manson,Neil.C, “Consciousness“ in Barry Smith(ed). John Searle; **Contemporary philosophy in focus**, Cambridge university press, p.21, 1991.
24. Foster, John; **The immaterial self: A deffence of the Cartesian dualist conception of the mind**; London and New York :Routledge, 1991.
25. Jackson, Frank; “The Existence of Mental objects” in David, M. Rosenthal(ed), **Nature Of Mind**; New York & Oxford:Oxford University Press, 1991.
26. Galileo; “The Assayer”; Tr by Stillman Drake in **Discoveries and Opinions of Galileo**; New York: Doubleday, 1957.
27. Hume, David; **A treatise of Human Nature**; David Fate Norton and Mary, J. Norton(eds), Oxford university press, 2007.
28. Hutto, Daniel; **Beyond Physicalism**; Amsterdam: John Benjamin Publishing Company, 2000.
29. James, William; “The stream of Consciousness”; in Ned Block, Owen Flangan and Guven Guzelder(eds), **Nature of Consciousness**; Massachusetts: Institute of technology, 1997.
30. Mandler, George; **Consciousness Recovered; psychological functions and origins of conscious thought**; Amsterdam/Philadelphia :John Benjamins publishing company, 2002.

31. Manzotti, Riccardo; "A process-oriented view of qualia"; in **The case for qualia**; Edmond Wright(ed), Massachusetts Institute of Technology, 2008.
32. Nagel, Thomas; "What is it like to be a bat"; in David.M Rosenthal(ed), **Nature Of Mind**; New York & Oxford:Oxford University Press, 1991.
33. Nussbaum, Martha C and Putnam, Hilary; "Changing Aristotle's Mind"; in Rorty, Amélie Oksenberg and Nussbaum, Martha(eds), **Essays on Aristotle's De Anima**; Clarendon Press, 1995.
34. Place, U.T; "Is consciousness a brain process?" in Brian Beakley & Peter Ludlow (eds), **Philosophy Of Mind; Classical Problems/Contemporary Issues**; Mit Press, 2006.
35. Roy,John.E;"A Model of consciousness"; in G.E.Schwartz and D.Shapiro(eds), **Consciousness and self regulation**; New York: Plenum press, 1976.
36. Rosenthal, David.M; "Two concepts of consciousness"; in David, M. Rosenthal(ed), **Nature Of Mind**; New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.
37. Ryle, Gilbert; "Descartes Myth"; in David, M. Rosenthal(ed), **Nature Of Mind**; New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.
38. Sorabji, Richard; "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception"; in Rorty, Amélie Oksenberg and Nussbaum, Martha (eds), **Essays on Aristotle's De Anima**; Clarendon Press, 1995.
39. Stevens, Richard; "Phenomenological Approaches to the study of conscious awareness"; in Max Velmans(ed), **Investigating phenomenal consciousness**; John Benjamins publishing company: Amsterdam/ Philadelphia, 2000.
40. Tye, Michael; **Ten problem of consciousness**: A representational theory of the phenomenal mind representation and mind; Massachusetts: MIT press, 1995.
41. Weekes, Anderson; "Consciousness as a Topic of Investigation"; in Western Thought in Weber, Michel and Weekes, Anderson (eds), **Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind**; Albany: State University of New York Press, 2009.