

روش چالمرز در بحث آگاهی: تفکیک در مسائل

مهدی ذاکری *

سید مصطفی حسینی **

چکیده

چالمرز راه حل مسئله آگاهی را در تفکیک امور پدیداری از امور روان‌شناختی می‌داند. او معتقد است عمده راه‌حلهایی که برای تبیین آگاهی ارائه شده‌اند به هوشیاری (که در قلمرو امور روان‌شناختی جای می‌گیرد) می‌پردازند، نه به خود آگاهی. چالمرز نخست با استناد به شهود (منظر اول شخص) آگاهی را درمی‌یابد، سپس با رد نگرش‌های فیزیکیالیستی، از غیرفیزیکی بودن و تحویل‌ناپذیری آگاهی دفاع می‌کند و سرانجام با تفکیک دو قلمروی پدیداری و روان‌شناختی، تلاش می‌کند تا حل مسئله آگاهی را به مسیر درست خود (یعنی قلمرو پدیداری) هدایت کند.

از سوی دیگر، چالمرز طبیعی‌گرا است و به همین دلیل آگاهی را (برخلاف دوگانه‌گرایان سنتی) از طبیعت جدا و متعالی نمی‌کند، بلکه آن را به‌عنوان نیرویی بنیادین (و غیرفیزیکی) در کنار دیگر نیروهای بنیادین فیزیکی می‌نشانند و از این طریق تلاش در تبیین آگاهی دارد. موضوع این مقاله نفس تفکیک‌های چالمرز است؛ نه مسئله دشوار آگاهی. به باور چالمرز برای بررسی آگاهی باید از دیدگاه اول شخص بدان نگریست، اما اشکال این دیدگاه این است که از خطاپذیری این منظر و دسترس‌پذیری بیشتر منظر سوم شخص غفلت می‌کند.

واژگان کلیدی: مسئله‌ی دشوار آگاهی، دیوید چالمرز، آگاهی پدیداری، دوگانه‌گرایی طبیعی‌گرایانه، منظر اول شخص، منظر سوم شخص، فرارویدادگی

مقدمه

مسئله آگاهی از مسایلی است که به سختی به تور اندیشه فلاسفه درمی‌آید و بنابراین، حل آن جدّ و جهدی عمیق و فراوان می‌طلبد. ابهام موجود در مسئله آگاهی نه تنها یافتن راه حل، بلکه گاهی فهم اصل موضوع را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. به دیگر سخن، نه تنها یافتن راه حلی برای آن دشوار است، بلکه گاهی اوقات نمی‌دانیم که اصلاً قرار است درباره چه موضوعی بحث کنیم. تلاش برای تعریف آگاهی را، تسامحاً، می‌توان به تلاشی تشبیه کرد که آگوستین برای تعریف زمان انجام داد. وی متوجه شده بود که وقتی در باره زمان پرسش نکنید، می‌دانید که زمان چیست، ولی وقتی پرسش آغاز می‌شود، دیگر نمی‌دانید که چیست.^۲

در این‌گونه موارد، بهترین و شاید تنها روش، این باشد که الگویی برای تبیین موضوع مورد نظر انتخاب کنیم و نتایج حاصل از آن را بیازماییم. برای تبیین آگاهی نیز الگوهای فراوانی ارائه شده است که احتمالاً می‌توان آنها را به چند دسته کلی تقسیم کرد: زیست‌شناختی، کامپیوتری و متافیزیکی. اعتقاد رایج بر آن است که الگوهای میان‌رشته‌ای (که آمیخته‌ای از توانمندی‌های فیزیکی و متافیزیکی را در خود دارند)، معمولاً، تبیین جامع‌تری ارائه می‌دهند. این وضعیت حاکی از آن است که با متافیزیک صرف نمی‌توان به مصاف ذهن رفت و باید دستاوردهای علوم در حوزه‌های گوناگون را نیز به جدّ در نظر داشت و با آنها در تعامل بود.

یکی از الگوهای پیشنهادی برای تبیین مسئله آگاهی، الگویی است که دیوید چالمرز، فیلسوف ذهن معاصر، ارائه کرده است. وی در این الگو تلاش کرده تا هم از مفاهیم متافیزیکی بهره برد و هم موانع فیزیکی را در نظر بگیرد. اساس کار وی چیزی است که آن را «تفکیک مسائل آسان از مسئله دشوار آگاهی» می‌نامد و اساس این تفکیک نیز در نهایت چیزی جز شهود نیست.

مسائل آسان آگاهی‌انتهایی هستند که مستقیماً و بر اساس شیوه‌های استاندارد علوم شناختی قابل بررسی‌اند. به این صورت که می‌توان این پدیده‌ها را در قالب

۱ - عموماً ساختِ واژه (consciousness) را به یکی از افلاطونیان کمبریج به نام رالف کادوورث [Ralph Cudworth](#) نسبت می‌دهند. وی در کتاب خود با عنوان *نظام فکری حقیقی جهان* **The True Intellectual System of the Universe** که در واقع، مربوط به حوزه الهیات است، واژه آگاهی را، به منظور بیان مقاصد مورد نظر خود، جعل کرد. وی هم‌دوره لاک و مخالف تجربه‌گرایی بود.

۲ - برای آشنایی بیشتر با دیدگاه آگوستین، پیرامون زمان، رجوع کنید به: آگوستین، (۱۳۸۰)، اعترافات، دفتر یازدهم، ترجمه سایه میثی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.

۳ - برای خواندن کتابی منسجم، ارزشمند و البته مقدماتی در این باره می‌توان به منبع زیر مراجعه کرد:
Seager, William (1999). *Theories of Consciousness*, London: Routledge.

مکانیسم‌های عصبی با محاسباتی تبیین کرد. مسائل دشوار آگاهی‌آنهاهی هستند که در مقابل این روش مقاومت می‌کنند. مسائل آسان آگاهی، شامل مواردی است که به تبیین پدیده‌های زیر می‌پردازند: (۱) توانایی تشخیص، مقوله‌بندی و واکنش به محرک‌های محیطی؛ (۲) یکپارچه‌سازی اطلاعات به وسیله سیستم شناختی؛ (۳) گزارش‌پذیری حالات ذهنی؛ (۴) توانایی یک سیستم برای دستیابی به حالات درونی خودش؛ (۵) متمرکز کردن توجه؛ (۶) کنترل ارادی بر رفتار؛ (۷) تفاوت بین خواب و بیداری (چالمرز، ۲۰۰۷، ص ۲۲۵).

بهتر است مطلب را با ذکر یک نمونه بیان کنیم. مثال درد، مثال خوبی است؛ فرض کنید دست شما دچار جراحی دردناک شده است. چگونه این درد را توصیف می‌کنید؟ آیا این درد صرفاً مجموعه و یا برآیند همان جراحی فیزیکی و واکنش‌های عصبی است؟ یا اینکه چیزی غیر از این موارد است؟ به اعتقاد چالمرز، حتی اگر همه اتفاقات فیزیولوژیکی و عصبی مربوط به درد را تبیین کنیم، باز هم چیزی تبیین نشده باقی می‌ماند: خود احساس درد، یا کیفیت درد. این احساس همان چیزی است که وی تلاش دارد تا آن را با برجسب پدیداری (یا همان مسئله دشوار) از دیگر مواردی که فیزیکی و مبتنی بر روابط علی هستند (یا همان مسائل آسان) جدا کند.

هرچند که صورت‌بندی این تفکیک از آن چالمرز است، اما ایده اصلی آن را فلاسفه پیش از وی نیز مطرح کرده بوده‌اند و چندان تازگی ندارد. برای نمونه، تامس نگل^۲ در مقاله معروف خود با عنوان «خفاش بودن چه کیفیتی دارد؟»^۳ به عدم توانایی علوم معاصر در تبیین مسئله آگاهی اشاره کرده بود: «...[هرچند] هر پدیده ساینزکتیوی، ضرورتاً با یک منظر یگانه مرتبط است، اما به نظر می‌رسد که نظریه‌های ایژکتیو و فیزیکی، به ناچار [و بر اساس مقتضیات خود]، این منظر را نادیده می‌گیرند» (نگل، ۱۹۷۴).

اما آنچه دیدگاه چالمرز را در این باره متفاوت می‌کند، اصرار وی بر فرمولیزه کردن این تفکیک است. الگوی کلی وی از این قرار است که نخست مفاهیم پدیداری^۴ را از مفاهیم روان‌شناختی^۵

^۱ - آگاهی معانی گوناگونی دارد که خارج از بحث این مقاله است، اما منظور چالمرز از مسائل دشوار آگاهی فقط یک مسئله است: آگاهی پدیداری (یا همان تجربه‌ی آگاهانه).

^۲ Chalmers

^۳ Thomas Nagel

^۴ What is it like to be a bat?

^۵ single point of view

^۶ Nagel

^۷ phenomenal

^۸ psychological

تفکیک می‌کند، سپس ادعا می‌کند مفاهیم پدیداری را نمی‌توان به مفاهیم روان‌شناختی تحویل برد، آنگاه برای تبیین امور پدیداری، آنها را به‌عنوان نیرویی بنیادین در کنار دیگر نیروهای طبیعت جای می‌دهد^۱ و در نهایت به منظور رفع گسستگی موجود میان این نیروی بنیادین غیرفیزیکی (آگاهی) و فیزیکی (طبیعت)، اصولی را مطرح می‌کند که به نوعی هم ویژگی‌های فیزیکی دارند و هم ویژگی‌های روانی؛ وی این اصول را قوانین روان‌فیزیکی می‌نامد. این اصول، در واقع، پل‌هایی هستند که انسجام و تعامل بین طبیعت فیزیکی و طبیعت غیرفیزیکی را حفظ می‌کنند؛ دوگانه‌گرایی طبیعی‌گرایانه^۲ چالمرز نیز ریشه در همین نکته دارد.

بر سبیل قیاس [با نظریه‌های فیزیکی] می‌توان این طور گفت که: سنگ بنای نظریه‌ای در باره آگاهی، مبتنی بر مجموعه‌ای از قوانین روان‌فیزیکی است که ارتباط بین آگاهی و سیستم‌های فیزیکی را کنترل می‌کنند (چالمرز، ۱۹۹۶، ص ۲۱۳).

تفکیک مفاهیم پدیداری از مفاهیم روان‌شناختی

از دیدگاه چالمرز منشأ بسیاری از خلط‌ها و بدفهمی‌ها در حوزه ذهن و مسئله آگاهی، عدم تفکیک بین مفاهیم پدیداری و روان‌شناختی است. مفهوم پدیداری ذهن همان چیزی است که ما به‌عنوان تجربه آگاهانه از آن تعبیر می‌کنیم و مفهوم روان‌شناختی ذهن نیز مبانی علی و تبیینی رفتار را بررسی می‌کند. بنابراین، یک حالت را می‌توان، به‌لحاظ روان‌شناختی، ذهنی نامید، اگر نقش علی درستی در ایجاد رفتار و یا دست‌کم نقش مناسبی در تبیین رفتار، داشته باشد.

چالمرز اصطلاح «پدیداری» را برای بیان تجربه‌های آگاهانه (که کیفیت حالات ذهنی ما را نشان می‌دهند) و اصطلاح «روان‌شناختی» را برای کارکردهای مغز (که در تنظیم بیان، رفتار و سازگاری فیزیکی ما با محیط پیرامون نقش دارند) به کار می‌برد و در همین راستا، واژه آگاهی^۳ را برای امور پدیداری و واژه هوشیاری^۴ را برای امور روان‌شناختی استفاده می‌کند، البته باید تذکر داد این دو حوزه دارای مرزهای دقیق و مشخصی نیستند. این فیلسوف مدعی است بیشتر افرادی که ادعای حل مسئله آگاهی را دارند، معمولاً، حوزه پدیداری و روان‌شناختی را با یکدیگر خلط می‌کنند و در نهایت هم تحلیلی از هوشیاری ارائه می‌دهند؛ نه از آگاهی.

چالمرز می‌پذیرد که مفاهیم پدیداری (مانند خود احساس درد) و مفاهیم روان‌شناختی (مانند

۱ - این نیروهای بنیادین عبارتند از: گرانش، الکترومغناطیس، نیروی هسته‌ای قوی، نیروی هسته‌ای ضعیف.

۲ - naturalistic dualism

۳ - consciousness

۴ - awareness

واکنش‌های عصبی درد) «با هم می‌آیند» و به عبارت دیگر «با هم رخ می‌دهند»، اما از نظر وی این هم‌رخدادگی صرفاً طبیعی است؛ نه مفهومی. منظور وی از هم‌رخدادگی طبیعی (غیر مفهومی) این است که فرایندهای روان‌شناختی الزاماً (الزام منطقی) با فرایندهای پدیداری همراه نیستند و ما صرفاً با نوعی هم‌رخدادگی طبیعی مواجهیم که در واقعیت جریان دارد (و همان‌طور که می‌دانیم گزاره‌های طبیعی ضرورت منطقی ندارند). برای نمونه، آسیب‌های بافتی معمولاً فرایندهایی را ایجاد می‌کنند که به واکنش بی‌زاری منجر می‌شود؛ کیفیت‌های پدیداری نمونه‌ای از این فرایندها هستند. به دیگر سخن، وقتی درد روان‌شناختی (فیزیکی) حضور داشته باشد، درد پدیداری (غیر فیزیکی) نیز حضور دارد، اما این هم‌رخدادگی تخلف‌ناپذیر و اکید نیست. چالمرز در کتاب ذهن آگاه به‌طور مفصل در این باره بحث می‌کند که: امور ذهنی به‌صورت منطقی بر امور فیزیکی، فرارویداده (سوپروین) نمی‌شوند، و به همین دلیل، این طور نیست که با تبیین حالات کارکردی مسئله آگاهی نیز تبیین شود.

فرارویدادگی^۴

مسئله فرارویدادگی و تمایزهای آن برای فهم دیدگاه چالمرز لازم است. او معتقد است برای یافتن جایگاه آگاهی در نظم طبیعت باید به مفهوم فرارویدادگی پرداخت. وی از این طریق، ارتباط میان پدیدارهای عالی، مانند آگاهی و امور واقع فیزیکی را ترسیم می‌کند و همچنین تبیین روشنی از ایده تحویل ارائه می‌دهد.

کیم در دهه ۱۹۸۰ تلاش بسیاری برای توضیح مفهوم فرارویدادگی، انواع مختلف آن و کاربرد آن در فلسفه ذهن انجام داد (کیم، ۱۹۸۹، ص ۱۳۱-۱۳۵). فرارویدادگی به‌طور کلی در این قالب تعریف می‌شود:

«ویژگی‌های B، در صورتی بر ویژگی‌های A فرارویداده می‌شوند که دو موقعیت ممکن نداشته باشیم که به‌لحاظ ویژگی‌های A این‌همان باشند، اما به‌لحاظ ویژگی‌های B تفاوت داشته باشند». ویژگی‌های A پایه‌ای و ویژگی‌های B فرارویداده (یا، تبعی)‌اند. برای نمونه، ویژگی‌های زیست‌شناختی در صورتی بر ویژگی‌های فیزیکی فرارویداده می‌شوند که دو موقعیت ممکن نداشته باشیم که

1- co-occurrence

2- strict

3- *The Conscious Mind*

4- supervenience

5- reduction

6- Kim

به لحاظ ویژگی‌های فیزیکی این همان باشند، اما به لحاظ ویژگی‌های زیست‌شناختی تفاوت داشته باشند (کیم، ۲۰۰۳، ص ۱-۴).

با توجه به اینکه در موضوع مورد بحث مان، اشیا را در نظر بگیریم یا کل جهان را، به ترتیب، به مفاهیم فرارویدادگی موضعی یا سراسری می‌رسیم و همچنین با توجه به اینکه چه مفهومی از امکان را در نظر داریم، به مفاهیم فرارویدادگی منطقی یا طبیعی خواهیم رسید.

فرارویدادگی موضعی: ویژگی‌های B ، زمانی بر ویژگی‌های A به طور موضعی فرارویداده می‌شوند که ویژگی‌های A (که متعلق به یک شیء است)، ویژگی‌های B را (که متعلق به همان شیء است) متعین کنند. به عبارت دیگر، دو شیء ممکن است که ویژگی‌های A یکسانی دارند، ویژگی‌های B یکسانی هم داشته باشند. برای نمونه، شکل، به طور موضعی، بر ویژگی‌های فیزیکی فرارویداده می‌شود: اگر دو شیء دارای ویژگی‌های فیزیکی یکسان باشند، ضرورتاً شکل یکسانی هم دارند، اما ارزش، به طور موضعی، بر ویژگی‌های فیزیکی فرارویداده نمی‌شود: یک نسخه بدلی دقیق از تابلوی مونالیزا به اندازه تابلوی اصلی آن ارزش ندارد. به طور کلی، اگر یک ویژگی، به نوعی، وابسته به زمینه باشد (به این معنا که ویژگی مورد نظر صرفاً وابسته به ساختمان فیزیکی شیء نباشد، بلکه محیط و تاریخ هم در این وابستگی دخیل باشند)، فرارویدادگی موضعی در مورد این ویژگی محقق نمی‌شود.

فرارویدادگی سراسری: ویژگی‌های B ، زمانی بر ویژگی‌های A به طور سراسری فرارویداده می‌شوند که امور واقع A ، امور واقع B را درباره کل جهان تعیین کنند؛ به دیگر سخن، زمانی که دو جهان ممکن نداشته باشیم که به لحاظ ویژگی‌های A این همان باشند، اما به لحاظ ویژگی‌های B تفاوت داشته باشند.

فرارویدادگی منطقی: ویژگی‌های B ، زمانی بر ویژگی‌های A به طور منطقی فرارویداده می‌شوند که به لحاظ منطقی دو موقعیت ممکن نداشته باشیم که به لحاظ ویژگی‌های A این همان باشند، اما به لحاظ ویژگی‌های B تفاوت داشته باشند. این تصور از امکان منطقی به ما کمک می‌کند تا، به طور منطقی، بتوانیم جهان ممکن را تصور کنیم که در آن تلفن‌ها پرواز می‌کنند، اما نمی‌توان، به طور منطقی، جهانی را فرض کرد که در آن زن‌ها مذکر باشند. مفهوم زن مذکر^۱

1- local

2- global

3- logical

4- natural

۵- shape

۶- value

۷- context-dependent

۸- male vixen

متناقض و به لحاظ منطقی محال است، اما مفهوم تلفن‌های پرنده به لحاظ مفهومی هیچ تناقضی ندارد و سازگار است.

فرارویدادگی طبیعی: این فرارویدادگی زمانی برقرار است که، در میان همه موقعیت‌هایی که به لحاظ طبیعی امکان‌پذیرند، آنهایی که توزیع یکسانی از ویژگی‌های A دارند، توزیع یکسانی هم از ویژگی‌های B داشته باشند، یعنی وجود امور واقع A در یک موقعیت، وجود امور واقع B را به طور طبیعی (و نه منطقی) الزام‌آور کند. چنین موقعیتی زمانی رخ می‌دهد که دسته‌ای یکسان از ویژگی‌های A در جهان ما با ویژگی‌های B یکسانی همراه باشند، البته این همبستگی نیز باید قانونمند باشد، نه تصادفی. به عبارت دیگر، هر کجا و هر زمان که ویژگی‌های A را داشته باشیم، ویژگی‌های B نیز رخ بدهند. برای نمونه، به لحاظ تجربی محال است (که در جهان ما با قوانین و ثوابت فیزیکی معینی که دارد) دو مول گاز متمایز، با «دما» و «حجم» یکسان، «فشار» متفاوتی داشته باشند، در نتیجه می‌توان گفت که فشار ناشی از یک مول گاز، به طور طبیعی بر دما و حجمش فرارویداده می‌شود (چالمرز، ۱۹۹۶، ص ۳۲-۳۸).

اما آنچه برای چالمرز اهمیت دارد، تمایز بین فرارویدادگی منطقی و فرارویدادگی طبیعی است. وی معتقد است آگاهی، به طور طبیعی بر ویژگی‌های فیزیکی فرارویداده می‌شود، خواه موضعی و خواه سراسری. اگر جهان طبیعی را در نظر بگیریم، هر دو موجودی که به لحاظ فیزیکی این همان اند، تجربه‌های کیفی این همان هم خواهند داشت. اما به فرارویدادگی منطقی آگاهی بر ویژگی‌های فیزیکی اعتقادی ندارد. در بسیاری موارد، این امکان منطقی وجود دارد که موجودی به لحاظ فیزیکی با موجود دیگری که اصلاً تجربه‌های آگاهانه ندارد، این همان باشد (مانند یک انسان و بدلی زامبی‌اش) و یا نسبت به آن تجربه‌های آگاهانه‌ی متفاوتی داشته باشد. بنابراین، تجربه‌های آگاهانه به طور طبیعی (و نه به طور منطقی) بر امور فیزیکی فرارویداده می‌شوند.

دوگانه‌گرایی طبیعی‌گرایانه

دیدیم که چالمرز تحویل امور پدیداری به امور فیزیکی را انکار می‌کند و برای تبیین امور پدیداری، آنها را به عنوان نیرویی بنیادین در کنار دیگر نیروهای طبیعت جای می‌دهد. او برای حفظ انسجام طبیعت دوگانه‌ای که فرض کرده است، باید قلمروهای فیزیکی و غیرفیزیکی را با استفاده از اصول خاصی (که هر دو وجه مختلف را داشته باشند) به یکدیگر پیوند دهد. وی بر این باور است که جهان فیزیکی ما به لحاظ فیزیکی خودکفا است. به عبارت دیگر، جهان فیزیکی ما بدون فرض آگاهی (که به نظر چالمرز پدیده‌ای غیرفیزیکی است) باز هم سازگار می‌ماند. بنابراین، با فرض

آگاهی، در واقع، چیزی به هستی‌شناسی ما اضافه و الصاق می‌شود و هستی‌شناسی ما هم شمول فیزیکی می‌یابد و هم شمول غیرفیزیکی و این گونه است که چالمرز هم خود را از معضلات دوگانه‌گرایی سنتی خلاص می‌کند و هم بر غیرفیزیکی بودن و تحویل‌ناپذیری آگاهی صحه می‌گذارد.

اما چالمرز با یک دوگانگی مواجه است. از یک سو می‌خواهد آگاهی را از قلمرو علوم فیزیکی (تحویلی) بیرون آورد، و از سوی دیگر، عقاید و الزامات طبیعی‌گرایانه‌اش اجازه چنین کاری به وی نمی‌دهند. بنابراین، به دنبال آن است تا جایگاهی برای آگاهی در طبیعت بیابد و به عبارتی جایگاه از دست رفته آگاهی را به آن بازگرداند. اوی مدعی است که برای انجام چنین عملی یا باید تعریف خود را از آگاهی تغییر دهیم و یا تعریف خود را از طبیعت.

چالمرز مفهوم طبیعت را تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را وسعت می‌بخشد تا جا برای آگاهی هم باز شود. وی از آن جهت که آگاهی را تحویل‌ناپذیر می‌داند، دوگانه‌گرا است و از آن جهت که آگاهی را به‌عنوان نیروی بنیادین طبیعت فرض می‌کند، طبیعی‌گرا است. این ایده همان چیزی است که وی آن را با افتخار، «دوگانه‌گرایی طبیعی‌گرایانه» می‌نامد و معتقد است این نظریه هم جانب آگاهی را نگاه می‌دارد و هم با دیدگاه علمی در باره جهان (طبیعت) سازگار است.

ادعای چالمرز، به‌طور بسیار خلاصه، به این صورت است که اولاً، شواهد، حاکی از وجود آگاهی است، ثانیاً، می‌توان جهان (فیزیکی) را بدون حضور آگاهی تصور کرد. پس در نتیجه، آگاهی به این جهان فیزیکی اضافه (الصاق) شده است. اکنون برای تبیین این آگاهی‌الصاق شده (که تحویل‌پذیر هم نیست) چه باید کرد؟ پاسخ چالمرز این است که باید با اضافه کردن آگاهی به جمع نیروهای بنیادین دیگر، هستی‌شناسی خود را توسعه دهیم. حال اگر کسی بپرسد اصلاً از کجا معلوم که جهان فیزیکی مان واجد آگاهی است؟ چالمرز همان پاسخ مشهور و همیشگی را می‌دهد: شهود. این شهود (اول‌شخص) است که اساس دریافت ما را از آگاهی تشکیل می‌دهد. او اول‌شخص را به‌عنوان ملاکی برای دریافت شهود می‌گیرد.

^۱ - کار چالمرز در این جا بی‌شبهت به کار کانت نیست. کانت از سویی، پرداختن به متافیزیک را تمایل طبیعی بشر می‌دانست و می‌خواست جایگاه و شأن متافیزیک را به آن برگرداند و از سوی دیگر، نمی‌توانست از حد پدیدارها (فنون) خارج شود. بنابراین، صور معقول (خدا، نفس، اختیار) را مطرح کرد تا بلکه از طریق تنظیم مقولات فاهمه، او را به هدف مورد نظرش برسانند. چالمرز نیز به همین شیوه و برای حفظ جایگاه آگاهی، بنیادین بودن آن را مطرح می‌کند.

معرفت ما نسبت به وجود تجربه آگاهانه، مقدمتاً، ناشی از خودمان است و شواهد بیرونی در بهترین حالت فقط نقشی ثانویه [یا فرعی] ایفا می‌کنند (چالمرز، ۱۹۹۶، ص ۱۰۲).

حیات‌گرایی

بی‌تردید یکی از ویژگی‌های اساسی ذهن ما برای یادگیری بهتر و منسجم‌تر، مقوله‌بندی و تقسیم‌بندی مفاهیم است. تفکیک مسائل آسان از مسئله دشوار نیز این شرایط را فراهم می‌کند تا متوجه اهمیت و چندلایگی موضوع مورد بحث شویم؛ اما فقط همین و نه بیشتر. حیات‌گرایان نیز به چنین تفکیکی قائل بودند. آنها ادعا می‌کردند حیات فی‌نفسه را باید در پس کارکردهای طبیعت جستجو کرد و با تبیین کارکردهای طبیعی به چیزی به نام حیات و زنده‌بودن نمی‌رسیم. این افراد (متأثر از تفکیک‌های خودساخته و جعلی)، حیات را همچون تافته‌ای جداافتاده از طبیعت مادی می‌دانستند، اما با پیشرفت علوم و توانایی آن در تبیین کارکردهای طبیعی و حیات‌مند، اندیشه حیات‌گرایی نیز رو به زوال گذاشت.

در اینجا می‌توان دو پرسش مشابه را از حیات‌گرایان و چالمرز پرسید. حیات‌گرایان باید به این پرسش پاسخ دهند که «آن نکته زیربنایی که ما را به تفکیک بین حیات و کارکردهای طبیعت سوق می‌دهد چیست؟». به همین شیوه، چالمرز نیز باید پاسخگویی این پرسش باشد که «آن نکته زیربنایی که ما را به تفکیک بین آگاهی و کارکردهای مغزی سوق می‌دهد چیست؟». به نظر می‌رسد که حیات‌گرایان و چالمرز به جای پاسخگویی، فقط حالات (شهودی) درونی خود را توصیف می‌کنند.

چالمرز این گونه نقدها را (که با برقراری تمثیل میان یک دیدگاه نادرست با دیدگاهی دیگر، رأی به نادرستی دیدگاه دوم می‌دهند) استدلال‌های تمثیلی^۱ خوانده و آنها را دارای وزن زیادی نمی‌داند. چالمرز مدعی است دنت^۲ منظور حیات‌گرایان را به درستی نفهمیده است و حیات‌گرایی مورد نظر وی خیالی است و حیات‌گرایان نیز چنین چیزی را مدنظر نداشته‌اند. وی بر این باور است که تجربه (یا آگاهی پدیداری، یا همان مسئله دشوار) را نمی‌توان با نیروی حیاتی^۳ مورد نظر حیات‌گرایان یکی گرفت؛ زیرا این نیروی حیاتی با تبیین کارکردهای درهمبافته طبیعت، مانند تولید مثل، به کلی از بین می‌رود، اما برخلاف آن، با تبیین فرایندهای عصبی و فیزیولوژیکی، مثلاً،

۱- analogous arguments

۲- Dennett

۳- elan vital

تجربه‌ی درد را نمی‌توان تبیین کرد. در حیات‌گرایی خبری از مسئله دشوار نیست. حیات‌گرایان، به باور چالمرز، می‌پرسند: «یک سیستم فیزیکی محض چگونه کارکردهای درهمبافته طبیعت، مانند تولید مثل، را به انجام می‌رساند؟» نه اینکه: «چرا این کارکردها با حیات همراهند؟»، البته وی حیات‌گرایان فوق‌قوی^۱ را به نوعی استثناء می‌کند و می‌گوید: هرچند این گروه مدعی‌اند با تبیین کارکردها باز هم چیزی به نام حیات باقی می‌ماند، اما آنچه مشخص است این است که ما به هر حال هیچ دلیلی برای باور به حیات در دست نداریم؛ برخلاف تجربه (یا همان آگاهی) که معرفت ما مؤید وجود آن است. چالمرز مدعی است که حیات هرچند که تبیین‌کننده است، اما تبیین‌خواه نیست، بلکه صرفاً یک فرض تبیینی است. اما، برخلاف آن، تجربه تبیین‌خواه است و باید فی‌نفسه و مستقیماً آن را تبیین کرد و این طور نیست که با تبیین چیزهای دیگر (مثلاً کارکردها) آگاهی نیز خودبه‌خود تبیین شود. هیچ ابژه‌ای در این جهان وجود ندارد که آگاهی ذاتی آن باشد، بلکه آگاهی به ابژه‌ها الصاق و ضمیمه و به عبارت فنی‌تر به‌طور طبیعی فرارویداده می‌شود. اما حیات چیزی جز همین کارکردهای طبیعی، که زمانی رازآمیز بودند، نیست و با تبیین آن کارکردها مسئله حیات نیز خودبه‌خود تبیین می‌شود. بنابراین، واضح است که چالمرز روند تبیین حیات را با روند تبیین هوشیاری (و نه آگاهی) یکسان می‌گیرد.

مشکلات دیدگاه چالمرز

دنیل دنت، فیلسوف تحلیلی معاصر، معتقد است روش تفکیک، روش خوبی برای بررسی مسئله است، اما تفکیکی که راهگشا باشد نه توهم‌زا. دنت معتقد است تلاش چالمرز برای تفکیک مسائل «آسان» آگاهی از مسئله «به راستی دشوار» نه تنها کمک ارزشمندی به حل مسئله نمی‌کند، بلکه باعث هدایت نادرست افکار شده و به نوعی مولد توهم است.

پیش‌فرض معرفتی

در واقع، نگرش چالمرز پیش‌فرض‌هایی را در خود دارد که برای بررسی آن باید این پیش‌فرض‌ها روشن شوند.

همان‌طور که بیان شد، چالمرز به دو نکته که در واقع حاوی یک مضمون‌اند اشاره می‌کند: (۱)

۱- ultrastrong vitalist

2- explanandum

۳- دنت در مقاله‌ی کوتاه خود (۱۹۹۵) با استفاده از چند مثال، دیدگاه چالمرز در باره‌ی نیروی بنیادین و مسئله‌ی دشوار را به چالش می‌کشد.

وی با تفکیک بین «تبیین خواه بودن» و «فرض تبیینی بودن» تلاش دارد تا بین دیدگاه خود و حیات‌گرایان تمایز ایجاد کند؛ (۲) وی مدعی است ما دسترسی مستقیم و بی‌واسطه‌ای به آگاهی داریم، اما حیات چنین شرایطی ندارد. در مورد نکته نخست، این توضیح ضروری است که منظور چالمرز از فرض تبیینی این است که حیات، هستی جداگانه‌ای ندارد و به همین دلیل نیازی هم به تبیین شدن ندارد، اما آگاهی دارای هستی مخصوص به خود، و بنابراین، تبیین خواه است. اما مبنای این تفکیک چیست؟ به نظر می‌رسد تمایز بین «تبیین خواه بودن» و «فرض تبیینی بودن» صرفاً تمایزی معرفتی و وابسته به فاعل شناسا است و در نتیجه از ملاک‌های واقعی پیروی نمی‌کند. فرض اینکه حیات‌گرایان، حیات را فقط یک فرض تبیینی می‌دانستند و هستی مستقلی برای آن قائل نبوده‌اند، دور از عقل به نظر می‌رسد. برعکس، حیات‌گرایان مدعی بودند با تبیین‌های مکانیکی نمی‌توان زنده‌بودن را تبیین کرد و خود چالمرز نیز این شیوه را، دست‌کم، در مورد گروهی از حیات‌گرایان (یعنی حیات‌گرایان فوق قوی) پذیرفته است.

چالمرز نمی‌تواند مخالفان وجود آگاهی را نادیده بگیرد و دیدگاه خود را ملاک چنین تفکیکی قرار دهد. با وجود این همه مخالفت و مباحثه بر سر وجود یا عدم وجود آگاهی، نمی‌توان وجود آگاهی را بدون استدلال پذیرفت. این نکته نشان می‌دهد روش چالمرز در این تفکیک به نوعی مصادره به مطلوب است. پیش فرض وی این است که آگاهی دارای هستی مستقل است، اما حیات دارای هستی مستقل نیست. این یک پیش فرض معرفتی است و نمی‌توان با چنین پیش فرضی به مصاف واقعیت رفت. همان چیزی که امروز چالمرز در مورد حیات می‌گوید، عصب‌شناسان و بسیاری از فلاسفه در مورد آگاهی می‌گویند، وی هیچ ملاک واقعی برای تمییز بین این دو ندارد، و به همین دلیل، تمایز ساختگی وی یک ذهن استدلال طلب را قانع نمی‌کند.

این فیلسوف در نکته دیگر خود ادعا می‌کند، ما دسترسی مستقیم و بی‌واسطه‌ای به آگاهی داریم. این نکته، در واقع، همان نکته نخست است، اما با بیانی متفاوت و بنابراین، همان ایرادهای پیشین نیز به آن وارد است. مشکل اینجاست که چالمرز شهود خود را ملاک وجود آگاهی می‌گیرد و با یک شهود معرفتی به هستی مستقل آگاهی رأی می‌دهد. اگر همچنان که دنت گفته است: ما در بیان حالات درونی خود هم مصون از خطا نیستیم، پس ادعای چالمرز در مورد دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به آگاهی نیز امکان خطا دارد. افزون بر این، چه بسا یک زامبی که فاقد آگاهی است نیز دارای حالات معرفتی جایگزین باشد که در موارد گوناگون (مثل داشتن آگاهی) امر را بر او مشتبه کنند. بنابراین، چالمرز باید ثابت کند که زامبی نیست و همچنین باید ثابت کند دسترسی وی به آگاهی واقعاً بی‌واسطه است و وی در این مسیر مصون از خطا است. همان‌طور که می‌بینیم موانع

مختلفی بر سر این ادعا که دریافت ما از آگاهی بی‌واسطه است، قرار دارد (گرت، ۲۰۰۶). چالمرز حتی اگر پیش‌فرض‌های معرفتی را کنار بگذارد و بتواند استدلال‌هایی قانع‌کننده ارائه کند، باز هم به نحو اولی، نشان می‌دهد دسترسی ما به آگاهی، مستقیم و بی‌واسطه نیست و در این میان نوعی استنتاج انجام می‌گیرد.

تفکیک قلمروها

تفکیک حوزه‌های روان‌شناختی و پدیداری اصولاً این نکته را در دل خود می‌پروراند که با شناخت کامل کارکردها، باز هم چیزی باقی می‌ماند که غیرکارکردی (و رازآمیز) است. به عبارت دیگر، آنچه شناخت ما به آن تعلق می‌گیرد همان کارکردها است که بعضاً از فرط درهمبافتگی، غیرکارکردی و رازآمیز به نظر می‌آید. حال با این راز چه باید کرد؟ حیات‌گرایان آن را به‌طور شتاب‌زده از طبیعت جدا کرده، حتی به نوعی تقدیس می‌کنند، اما چالمرز چنین نمی‌کند، بلکه آن را به‌عنوان نیرویی بنیادین در کنار دیگر نیروهای طبیعت می‌نشانند. هرچند وی، با این روش، هم اساس تفکیک فیزیکی (مسئله) و غیرفیزیکی (راز) را می‌پذیرد و هم در عین حال شناخت خود را به امور فراطبیعی حواله نمی‌کند و طبیعی‌گرا باقی می‌ماند، اما به نظر می‌رسد او شکاف میان فیزیکی و غیرفیزیکی را به نوعی وصله‌پینه می‌کند و برای رسیدن به اهداف خود، آگاهی را بدون ارائه دلیلی موجه در کنار نیروهای بنیادین فیزیکی، که برای رسیدن به آنها قرن‌ها تلاش مستمر صورت گرفته است، می‌نشانند.

مسئله دشوار آگاهی یک پیش‌فرض اساسی دارد: تفکیک قلمرو کارکردی (فیزیکی) از قلمرو پدیداری (غیرفیزیکی). این تفکیک چه مبنایی دارد و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ پاسخ به‌طور کلی این است که مبنای آن، دریافت‌های اول‌شخص است، و هدف آن نیز کنار گذاشتن تبیین‌های روان‌شناختی در باره امور پدیداری است. اما این موارد تا چه اندازه راهگشا بوده است؟

یکی از مسائلی که فلاسفه همواره با آن دست به‌گریبان بوده‌اند، ابهام مسئله اول‌شخص (فاعل شناسا) بوده است. این ابهام تا حدی است که حتی دکارت (که اعتبار فراوانی برای فاعل شناسا قائل بود) را واداشت تا برای جلوگیری از این ابهام و در دسترس قرار دادن آن برای عموم، مسئله وضوح و تمایز را مطرح کند تا بلکه همگان، همانند او، قادر به تمییز محتویات ذهن خود باشند؛ و این یعنی تلاش برای ارائه ملاکی مشخص در قلمرویی پر از ابهام. این تلاش هوشمندانه دکارت

در جای خود ستودنی است، اما ابهام همچنان باقی است. معمولاً تصور می‌شود که بیان ما از حالات ذهنی مان قطعاً درست است و احتمال خطا در آن بی معنا است؛ برای نمونه، وقتی می‌گوییم «احساس خوبی دارم»، دیگر این پرسش بی معنا به نظر می‌رسد که «مطمئننی حالت ذهنی ات را به درستی بیان می‌کنی و دچار اشتباه نشده‌ای؟». در پدیدارشناسی سنتی فرض بر این است که من تجربیات درونی خود را از منظر اول شخص توصیف می‌کنم و فرض را هم بر این می‌گذارم که دیگران با من موافق‌اند؛ گویی امری پیشین است (دنت، ۱۹۹۱، ص ۶۷). بنابراین، ما در مشاهدات درونی خود احتمال خطا را وارد نمی‌کنیم و چه بسا از همین ناحیه هم ضربه بخوریم.

ظن من این است که وقتی ما ادعا می‌کنیم فقط قدرت مشاهده درونی خود را به کار می‌گیریم، در واقع، همواره با نوعی نظریه پردازی درگیریم و البته نظریه پردازان ساده لوحی هم هستیم. علتش هم دقیقاً این است که آنچه مشاهده می‌کنیم بسیار اندک است و فضل فروشی مان در این باره بسیار؛ بدون اینکه پروایی از افتادن به تناقض داشته باشیم. وقتی که ما، مشترکاً، درون‌نگری می‌کنیم وضعیت مان بسیار شبیه آن داستانی است که انسان‌های کور، هر یک بخشی از بدن فیل را [ملاک می‌گرفتند و توصیف می‌کردند] (دنت، ۱۹۹۱، ص ۶۷-۶۸).

بنابراین، ما حتی در پُل زدن بین «بیان مان از حالات ذهنی خودمان» و «حالات ذهنی خودمان فی نفسه» که هر دو طرف کاملاً در دسترس مان قرار دارند، احتمال خطا داریم، چه برسد به پُل‌هایی (مثلاً بین فیزیکی و غیرفیزیکی) که دسترسی کمتری به آنها داریم و این نکته بسیار بااهمیتی است؛ زیرا نشان می‌دهد ما، احتمالاً، به «من» خودمان هم دسترسی قانع‌کننده و دقیقی نداریم. در نتیجه، شناخت و بیان درست مؤلفه‌های پدیداری (و همچنین شهودی) کار دشواری است؛ اگر نگوئیم ناممکن. هر چند که دکارت چنین تمایزهایی را بر نمی‌تابید و درون‌نگری را روشی برای احصای همه حالات ذهنی می‌دانست، اما بعدها (و تحت تأثیر تحقیقات فروید) دانشمندان و فلاسفه به این نتیجه رسیدند که ما حالات ذهنی فراوانی داریم که چه بسا هنوز به سطح آگاهی نرسیده‌اند و بنابراین، با درون‌نگری نمی‌توان به آنها دسترسی پیدا کرد و باید با روان‌کاوی به آنها رسید. زمانی که ما با دو قلمرو متفاوت مواجهیم یا، به بیان دقیق‌تر، زمانی که دو قلمرو را از یکدیگر

۱ - این همان چیزی است که دنت آن را پیش‌فرض اول شخص متکثر (first-person-plural presumption) می‌نامد.

تفکیک می‌کنیم، باید به تفکیک خود وفادار باشیم و تبیین مربوط به یک قلمرو را (بدون ارائه توجیهی درست)، در قلمرویی دیگر به کار نبریم. چالمرز نیز چنین می‌کند. وی ابتدا دو قلمرو (شهود و کارکرد) را از یکدیگر تفکیک کرده و سپس تلاش می‌کند تا مسائل مربوط به هر یک را در همان قلمرو خودش تبیین کند. به عبارت دیگر، مؤلفه‌های پدیداری را در «قلمرو کارکردی» تبیین نمی‌کند و برای تبیین مؤلفه‌های کارکردی نیز از «قلمرو شهود» استفاده نمی‌کند؛ هر چند که آنها را به نوعی به یکدیگر پیوسته می‌داند.

اما مشکل اصلی، تصمیم‌گیری است. تصمیم‌گیری مبتنی بر یک قلمرو، بسیار آسان‌تر از تصمیم‌گیری مبتنی بر دو قلمرو مختلف است. گذشتن از این دو راهی^۱ کار آسانی نیست. نبود قلمرو واحد، تعدد ملاک ایجاد کرده و تصمیم‌گیری را دشوار می‌کند. به همین دلیل است که می‌بینیم عصب‌شناسان بر اساس قلمرو خود، و البته به درستی، آگاهی را به‌عنوان مؤلفه‌ای پدیداری نادیده می‌گیرند و مخالفان آنها نیز با توسل به قلمرو خود، و البته به درستی، آگاهی را امری پدیداری می‌دانند. پُل زدن بر این شکاف کار معقولی به نظر نمی‌رسد و این همان کاری است که چالمرز می‌کند. سیستم پُل زنی که در جای جای آثار چالمرز به چشم می‌خورد، نشان واضحی از ناتوانی وی در حل مستقیم مسئله آگاهی دارد. پرسش اینجا است که ما تا چه اندازه از دو سوی پُل شناخت داریم که بتوانیم پُلی مناسب و خرسندکننده ایجاد کنیم؟ همان‌طور که بیان شد، ما از حالات ذهنی خودمان (که این سوی پُل است) شناخت درستی نداریم و دسترسی مستقیم به خارج از خودمان هم منتفی است. ضمناً اگر شناخت ما از دو طرف کافی و مناسب است دیگر چه نیازی به پُل؟ نه ماهیت آگاهی به‌طور کامل برایمان روشن است و نه کارکرد مغز را به دقت می‌دانیم. ما حتی نمی‌دانیم که دقیقاً از کجا باید به کجا پُل زد. بنابراین، به نظر نمی‌رسد تفکیک قلمروهای کارکردی و پدیداری نتایج چشمگیری به همراه داشته باشد.

اگر وجود دو قلمرو را به وجود دو مرجع برای داوری تشبیه کنیم، مسئله صورت بهتری پیدا می‌کند. به دیگر سخن، آیا بهتر نیست برای تصمیم‌گیری در مورد پدیداری بودن یا نبودن آگاهی به یک مرجع رجوع کنیم، نه دو مرجع؟ وجود یک مرجع، تصور بهتری از موضوع به ما می‌دهد و تصمیم‌گیری را نیز آسان‌تر می‌کند. در نتیجه، به جای پُل زدن بهتر است به دنبال یافتن یک مرجع مناسب برای تصمیم‌گیری باشیم و به یک سوی پُل قناعت کنیم و چه‌بسا در این مورد ارجحیت با

۱- dilemma

۲ - دکارت هم به همین شیوه رفتار می‌کرد: تفکیک دو حوزه، پذیرش تعامل بین آنها، و نهایتاً تلاش برای یافتن پُل (یا همان غده‌ی اپی‌فیز «pineal gland») اما به نظر می‌رسد که این پُل فقط مربوط به یک قلمرو است (امتداد) و خاصیت دو وجهی ندارد؛ و به قول گیلبرت رابل وی دچار اشتباه مقوله‌ای شده بود.

مرجع سوم شخص باشد؛ زیرا ما به مغز و مؤلفه‌های کارکردی دسترسی بهتری داریم تا به آگاهی و مؤلفه‌های پدیداری. بنابراین، می‌توان مبنا را تغییر داد و به یک طرف پل آمد و پُل زنی را کنار گذاشت. هرچند که این دیدگاه الزاماً صادق نیست، اما سیستم پُل زنی نیز وضعیت بهتری ندارد. دلیل دنت بر این باور است که باید پدیدار را، تسامحاً، از درون به بیرون کشید و آن را آشکار کرد. چرا؟ به این دلیل که فقط اول شخص مرجع تصمیم‌گیری در مورد پدیدارها نباشد. باید این قلمرو را به بیرون آورده تا همگان در تصمیم‌گیری در باره آن شریک شوند. این شراکت باید در روشنایی و وضوح انجام شود، نه در تاریکی و ابهام (همچون کسانی که هر یک، در تاریکی، بخشی از بدن فیل را تفسیر به رأی می‌کردند). حالات ذهنی تا زمانی که در دست اول شخص باشند ارزشمندند، اما قابل اعتماد نیستند. وی مدعی است که چه بسا ما به جای صرف دیدن پدیدارهای درونی، دست به نظریه‌پردازی بزنیم و بین «پدیدار» و «بیان پدیدار» فاصله‌ای، هرچند ناخواسته، ایجاد کنیم. دنت در همین راستا هتروفنومنولوژی را به‌عنوان جایگزینی برای پدیدارشناسی سنتی (که از نظر وی در این مورد ناکام است) معرفی می‌کند. هتروفنومنولوژی، در واقع، روش‌شناسی وی برای پرداختن به ذهن و مسئله به اصطلاح آگاهی است و با توجه به محتوای آن می‌توان از معادل «پدیدارشناسی بیرونی» (در مقابل پدیدارشناسی سنتی که «پدیدارشناسی درونی» است) استفاده کرد. به اعتقاد وی، اول شخص هیچ جایگاهی در مسئله آگاهی و تبیین آن ندارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱ - اصطلاح «Heterophenomenology» را می‌توان به صورت تحت‌اللفظی به «دگر پدیدارشناسی» نیز ترجمه کرد. این اصطلاح به «پدیدارشناسی ناهمگن» هم ترجمه شده که درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در آن، «hetero» به معنای ناهمگن گرفته شده است، در صورتی که خود واژه ناهمگن، به تنهایی، معادل «heterogeneous» است. اصطلاح ناهمگن کاربرد فراوانی در علوم تجربی (به‌ویژه علم شیمی) دارد و اصطلاحی جا افتاده است. با توجه به اینکه فلسفه ذهن موضوعی میان‌رشته‌ای است، بهتر است به معادل‌های علمی توجه کنیم. معادل مورد نظر ما «پدیدارشناسی بیرونی» است که هم با دیدگاه دنت همخوانی بیشتری دارد و هم از پدیدارشناسی سنتی، که به نوعی پدیدارشناسی درونی است، احتراز می‌کند.

نتیجه

تصمیم‌گیری در مورد مسئله آگاهی بسیار دشوار است. چالمرز تفکیکی را مطرح می‌کند که به اندازه عمر بشر سابقه دارد و هر بار به صورت‌های گوناگون فرمولیزه شده است. همین نکته نشان می‌دهد شهود آدمی در این باره بسیار قوی است و باید آن را از شهودهای ضعیف متمایز کرد، اما پیشرفت‌های علوم را هم نمی‌توان نادیده گرفت. ما بخش زیادی از شناخت‌مان درباره جهان و ذهن را مدیون همین پیشرفت‌ها هستیم. بسیاری از تفکیک‌ها و چندگانگی‌ها در سایه همین علوم رنگ باخته‌اند و به یگانگی رسیده‌اند، بنابراین، دیدگاه علمی را نباید دست‌کم گرفت. معرفت اولیه چالمرز از آگاهی درونی و مبتنی بر اول‌شخص است و به نظر می‌رسد پیشرفت‌های علمی را نادیده می‌گیرد، البته دیدگاه سوم‌شخص نیز دچار همان مشکلاتی است که در فلسفه علم با تبیین آنها مواجهیم، اما آن‌چه مسلم است این است که این شیوه، دست‌کم، قابل دسترس‌تر از اول‌شخص و حتی به عبارتی کمتر معرفتی است. پُل زدن‌های بی‌جهت نه تنها دردی را دوا نمی‌کند، بلکه فقط مسئله را دشوارتر کرده و فقط ما را به سمت پُل زدن‌های مکرر و بی‌انتهای می‌برد.

اما اشکال کار کجا است؟ چه کسی باید برهان اقامه کند؟ کسی که منکر آگاهی (پدیداری) است؟ و یا کسی که مدعی وجود آن است؟ پاسخ به این پرسش دشوار است، اما بی تردید منظر اول‌شخص دارای ابهامات بیشتر و جدی‌تری است، به همین دلیل به نظر می‌رسد با مرجعیت سوم‌شخص می‌توان به حل این مسئله امیدوارتر بود؛ زیرا ابهامات ناشی از اول‌شخص آن قدر عمیق است که بعید است به این زودی‌ها حل شود؛ کما اینکه قرن‌ها است لاینحل باقی مانده است. شیوه طرح پرسش چالمرز به هیچ پاسخی منجر نخواهد شد و در دوری ابدی گرفتار خواهد آمد. دیدگاه وی به لحاظ فلسفی به نوعی ابطال‌ناپذیر است؛ زیرا هر قدر هم که دانشمندان، کارکردها را تبیین کنند، باز هم وی قانع نمی‌شود. در چنین مواردی یا باید نظریه‌ای استوار علیه تبیین وی ارائه کرد و یا منتظر ماند تا جامعه فلسفی از دیدگاه وی عبور کند؛ همانند دوگانه‌گرایی دکارتی و ادراک‌گرایی بارکلی و بسیاری از موارد دیگر که هنوز هم محل تأمل‌اند، اما جامعه فلسفی از آنها عبور کرده است. تفکیک بین «تبیین خواه بودن» و «فرض تبیینی بودن» تفکیکی معرفتی است و بنیان واقعی و محکمی برای نظرپردازی به دست نمی‌دهد. از سوی دیگر، دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به آگاهی نیز به شدت محل تأمل است و حتی اگر با استدلال‌های محکم همراه شود باز هم، به نحو اولی، نشان می‌دهد که دسترسی ما به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نیست.

فهرست منابع

- Chalmers, D.J. (2002). Consciousness and its place in nature. In D.J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D.J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, **2**, 200-19.
- Chalmers, D.J. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D.J. (2007). The hard problem of consciousness. In Velmans, M. & Schneider, S. [eds.]. *The Blackwell Companion to Consciousness*. New York: Blackwell.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston/Toronto/London: Little, Brown and Company.
- Dennett, D.C. (1995). Facing backwards on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, **3**, 4-6.
- Garrett, B. J. (2006). What the History of Vitalism Teaches Us About Consciousness and the “Hard Problem”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXII, No. 3, May 2006.
- Kim, J. (1989). “Supervenience as a Philosophical Concept”, reprinted in Kim, 1995, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, pp. 131-160.
- Kim, J. (2003). “Supervenience, Emergence, Realization, Reduction”, in *Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical review*, **83**, 435-50