



Self Knowledge and its Relationship with Rationality; Defending Richard Moran's Transparency Theory

Zahra Sarkarpour*

Received: 2019/10/26 | Accepted: 2020/02/11

Abstract

We all have the intuition that self-knowledge is a special kind of knowledge that is distinct from the rest of our knowledge. The motivation of philosophers for addressing this issue as a philosophical issue is often the mentioned distinction. They have tried to explain the nature of this particular knowledge. Among their self-knowledge theories, rationalist theories have explained this particular knowledge based on its relation with rationality. According to them, rationality has an important relation to self-knowledge and to its distinctive nature. In this paper, after the general introduction of the rationalist theories in the debate of self-knowledge, we will analyze Moran's Transparency Theory as one of the most successful rationalist theories. After that, we will mention one of the most important challenges that this theory always faces, and then we will introduce and analyze an interesting solution that Boyle has suggested to solve this challenge and, in fact, to complete the Transparency Theory. Finally, we will mention some of the weaknesses of this solution and, ultimately, we will suggest two proposals to improve this solution and for the progress of the Transparency Theory.



Keywords

Fundamental self-knowledge, rationality, transparency, reflectivism

* PhD Comparative philosophy, University of Qom, Qom, Iran. | z.sarkarpour@gmail.com



Introduction

The discussion of “self-knowledge” as a philosophical issue begins with an intuition. This intuition is based on the fact that our knowledge of our mental states or our knowledge in relation to statements like: “I know that I am happy,” is a particular knowledge that is distinct from the rest of our knowledge. It seems that in order to gain knowledge of ourselves, we do not need to go through those processes that we go through in order to gain knowledge about the external world or knowledge of other minds. We feel that we directly know our own mental states. The role of self-knowledge philosophers is to explain this type of particular knowledge. Theories such as the Inner Sense Theory, the Acquaintance Theory, inferentialism, or theories with a rationalist approach are presented in response to this issue. Considering theories such as the Inner Sense Theory and the Acquaintance Theory, we will find that a common aspect of these theories is that self-knowledge has been defined as a product of an internal observation of our mental states. Such an approach is a kind of Empiricism in self-knowledge. The Rationalist approach has been raised against this approach. This approach, by linking self-knowledge with rationality, has opened a new chapter in the discussion of self-knowledge. The foundation of this approach is based on the principle that our situation as a rational agent plays a fundamental role in self-knowledge. Rationalists believed that this ignorance of the fundamental role of rationality in self-knowledge has caused Empiricists to ignore the most important kind of self-knowledge that is associated with rationality. Tyler Burge, Richard Moran, and Matthew Boyle are some of the important philosophers who theorize about this kind of self-knowledge.

Goal

In this paper, we will first introduce the main components of Rationalist approaches because we want to review the theoretical literature of this approach. Then, we will bring up a summary of the Tyler Burge view, a famous and important philosopher of the rationalist approach. This is an introduction to introduce Moran's Theory of Transparency which is the focal point of our discussion. We will then refer to one of the most important challenges facing the Transparency Theory and bring up a significant solution that is presented by Matthew Boyle. We will also show that despite the advantages of this solution, there are ambiguities and other challenges. Finally, we will try to set up two proposals as a way to advance Boyle's solution.

Conclusion

The perspective of rationalist philosophers about the existence of a kind of self-knowledge in rational creatures seems to be a powerful idea that is difficult to oppose. Tyler Burge presented interesting arguments about this issue. But it is not easy replying to the question of how this kind of self-knowledge occurs. The theory of Transparency and Reflectivism were proposed to respond to this question. Although they have been considered as efficient theories; however, the mentioned problem still remains ambiguous and complex. Transparency denied the introspective self-knowledge, but couldn't explain how transparent self-knowledge occurs and therefore, it does not provide a complete explanation for self-knowledge. Some vagueness and some important challenges still continue to exist in this theory.

Finally, we propose two proposals as a complement to Boyle's theory. Maybe they could advance this theory. We suggest that we can use the concept of non-conceptual belief and dispositional belief. These debates have the potential for solving some of the challenges of Transparency and Reflectivism. These are profound topics and need great reflection. We know that our proposals are very elementary and crude ideas. But perhaps they can be a way toward developing the Transparency and Reflectivism theories.





خودآگاهی و ارتباط آن با عقلانیت؛ دفاعی از نظریه شفافیت ریچارد موران

زهرا سرکارپور**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱

چکیده

همه ما این شهود را در خود داریم که گویی خودآگاهی، نوع خاصی از معرفت است که با دیگر معرفت‌های ما متمایز است. انگیزه فیلسوفان برای پرداختن به این موضوع به عنوان یک مسئله فلسفی غالباً همین تمایز یاد شده است و آنان همواره تلاش داشته‌اند تا ماهیت این معرفت خاص را توضیح دهند. در بین نظریه‌های خودآگاهی، نظریه‌های عقل‌گرا، این معرفت خاص را بر اساس ارتباط آن با عقلانیت توضیح داده‌اند. به ادعای هواداران این رویکرد و نظریه، برخوردار بودن ما از قوای عقلانی، ارتباط مهمی با خودآگاهی و خاص بودن آن دارد. در این مقاله - پس از معرفی کلی نظریه‌های عقل‌گرایانه در بحث خودآگاهی - به تحلیل نظریه شفافیت ریچارد موران، به عنوان یکی از موفق‌ترین نظریه‌های عقل‌گرایانه خواهیم پرداخت و در ادامه، به یکی از چالش‌های مهمی که همواره پیش روی این نظریه قرار داشته است، اشاره خواهیم کرد و سپس راه حل جالبی را که متیو بویل برای حل این چالش و در واقع، تکمیل نظریه شفافیت مطرح کرده است، معرفی و تحلیل خواهیم کرد. و در پایان نیز ضمن اشاره به برخی ضعف‌های این راه حل، دو پیشنهاد آزمایشی برای پیشرفت این راه حل و در واقع، پیشرفت نظریه شفافیت، ارائه خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها

خودآگاهی بنیادی، عقلانیت، نظریه شفافیت، ریچارد موران. خودآگاهی و عقلانیت، تأمل‌گرایی.

** دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران. | z.sarkarpour@gmail.com

سرکارپور، زهرا. (۱۳۹۹). خودآگاهی و ارتباط آن با عقلانیت؛ دفاعی از نظریه شفافیت ریچارد موران. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۳)،

۷۸-۵۳. doi: 10.22091/jptr.2019.4917.2225



مقدمه

بحث «خودآگاهی»، به عنوان یک مسئله فلسفی، از یک شهود آغاز می‌شود. بدین معنا که احساس می‌کنیم معرفت ما به حالات ذهنی مان و به عبارتی، معرفت مان به گزاره‌هایی مثل «من شاد هستم»، معرفتی خاص و متمایز از دیگر معرفت‌هایمان است. گویی برای کسب این معرفت، فرایندهایی را طی نمی‌کنیم که برای کسب دیگر معرفت‌هایمان طی می‌کنیم. کار فیلسوفان خودآگاهی، توضیح دادن این نوع معرفت خاص است. نظریه‌هایی مثل نظریه حس درونی، نظریه آشنایی، استنتاج‌گرایی و یا نظریه‌هایی با رویکرد عقل‌گرایانه در پاسخ به این مسئله ارائه شده‌اند. با ملاحظه نظریه‌هایی مثل نظریه حس درونی و نظریه آشنایی، خواهیم یافت که یک وجه مشترک مهم این نظریه‌ها این است که خودآگاهی را محصول نوعی مشاهده درونی از حالات ذهنی مان تعریف کرده‌اند. نظریه حس درونی، به وضوح بر این مفهوم بنا شده است و نظریه آشنایی هم هر چند صحبت از وجود نوعی حس درونی برای مشاهده حالات ذهنی مان به میان نمی‌آورد، اما به‌طور ضمنی بر چنین مفهومی مبتنی است. چنین رویکردی، صورتی از تجربه‌گرایی در خودآگاهی است (Gertler, 2018, p. 2).^۱ رویکرد عقل‌گرایانه در مقابل این رویکرد مطرح شده است. این رویکرد با ارتباط دادن خودآگاهی با عقلانیت، فصل‌جدیدی را در بحث خودآگاهی گشوده است. رویکرد عقل‌گرا مبتنی بر این اصل است که وضعیت ما - به عنوان متفکران عاقل^۲ - نقشی بنیادی در خودآگاهی ایفا می‌کند. البته، این بدین معنا نیست که طبق رویکرد تجربه‌گرایانه، قوای تعقل ما نقشی در حصول خودآگاهی مان ندارد، بلکه نکته این است که در این نوع رویکرد، تأکید و اهمیت خاصی به عقلانیت به خودی خود داده نشده است. به اعتقاد عقل‌گرایان، همین نادیده گرفتن نقش اساسی عقلانیت در خودآگاهی، موجب شده تا تجربه‌گرایان، مهم‌ترین نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی مرتبط با عقلانیت را نادیده بگیرند.

در این مقاله ابتدا با معرفی مؤلفه‌های اصلی رویکردهای عقل‌گرا، مروری بر ادبیات نظری این رویکرد خواهیم داشت و سپس خلاصه‌ای از دیدگاه چهره مهم رویکرد عقل‌گرایانه یعنی برج^۳ و استدلال او بر اثبات وجود نوعی خودآگاهی بنیادی و مرتبط با عقلانیت مطرح خواهیم کرد. این مقدمه‌ای برای معرفی نظریه شفافیت^۴ ریچارد موران^۵ - که نقطه تمرکز بحث ماست - خواهد بود. در ادامه، به یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی نظریه شفافیت اشاره خواهد شد و بعد از آن راه حل قابل توجهی که از سوی

۱. صورت‌های دیگری از تجربه‌گرایی در خودآگاهی نیز وجود دارند که مبتنی بر مشاهده نیستند. در واقع، ضرورتی ندارد که یک رویکرد تجربه‌گرایانه در خودآگاهی، حتماً مبتنی بر مشاهده درونی باشد.

2. Rational thinker
3. Tyler Burge
4. Transparency
5. Richard Moran

متیو بویل^۱ مطرح شده است، ارائه می‌گردد. پس از آن نشان خواهیم داد که با وجود امتیازات قابل توجه این راه‌حل، ابهامات و چالش‌های دیگری پیش روی آن قرار دارد. در پایان نیز سعی بر آن خواهد بود تا با طرح دو پیشنهاد آزمایشی، راهی به سوی پیش‌برد راه حل بویل و در واقع، پیشرفت نظریه شفافیت گشوده شود.

۱. مؤلفه‌های رویکرد عقل‌گرایانه در خودآگاهی

۱. تکیه بر عقلانیت: یک پیش‌فرض بی‌چون و چرا در میان فیلسوفان عقل‌گرا - که مقدمه استدلال‌های آن‌هاست - این است که ما انسان‌ها موجودات متفکر عاقل هستیم. ما از قوه عقلانیت انتقادی برخورداریم و این قابلیت نقشی اساسی در شکل‌گیری معرفت ما به حالات ذهنی مان دارد. معنای داشتن عقلانیت انتقادی به طور نادقیق این است که ما قادریم بر گرایش‌های ذهنی مان تأمل کنیم و آن‌ها را بر اساس قواعد عقل شکل دهیم و ارزیابی و بازبینی کنیم (Parent, 2017).

۲. غیرمشاهدتی^۲ بودن: خودآگاهی - طبق تبیین‌های عقل‌گرایانه - یک نوع آگاهی مبتنی بر مشاهده نیست. حال، این مشاهده اعم از مشاهده توسط یک حس درونی یا هر نوع دیگری از مشاهده است. البته، اکثر عقل‌گرایان مدل ادراکی و نظریه حس درونی را به طور کلی مردود نمی‌دانند، اما آن را در برابر خودآگاهی خاص مربوط به عقلانیت، نوعی خودآگاهی حاشیه‌ای و کم‌اهمیت به حساب می‌آورند (Gertler, 2011, p. 173).

۳. ضروری و غیرعلمی بودن رابطه بین حالات ذهنی و معرفت فرد به آن‌ها: آگاهی ما به آن دسته از حالات ذهنی - که مرتبط با قوای عقلانی مان هستند - یک نوع آگاهی ضروری است، یعنی رابطه بین این نوع از حالات ذهنی و آگاهی ما به آن‌ها یک رابطه ضروری است و این رابطه نمی‌تواند از نوع روابط امکانی مثل علیت باشد.^۳

۴. بی‌واسطگی: دست‌کم بخشی از معرفت ما به حالات ذهنی مان، معرفتی بی‌واسطه است. بدین معنا که از مشاهده گفته‌ها و رفتارهایمان استنتاج نمی‌شود. بی‌واسطگی - طبق این تعریف - در معنایی نیست که در برخی دیگر از نظریه‌های خودآگاهی، بر خطاناپذیری و قطعیت دلالت داشته باشد.

۵. خاص بودن خودآگاهی به لحاظ معرفت‌شناختی: این نوع از خودآگاهی به دلایل مختلف یک معرفت خاص و متمایز است. از جمله این دلایل، پیوند آن با نقش عاملانه ما در شکل‌گیری این نوع از

1. Matthew Boyle

2. non observational

۳. در ادامه، در این زمینه بیشتر توضیح خواهم داد.

معرفت است، یعنی نوعی از معرفت که مثل معرفت‌های مشاهدتی منفعلانه حاصل نمی‌شود، بلکه خود ما نوعی عاملیت در شکل‌گیری آن داریم و به دنبال این امر نوعی مسئولیت در قبال آن بر عهده داریم تا آن را مطابق معیارهای عقلانیت شکل دهیم. دلیل دیگر خاص بودن این نوع معرفت، بی‌واسطگی آن و به عبارتی، دسترسی بی‌واسطه ما به این نوع معرفت در معنایی است که در مؤلفه (۴) بیان شد.

۶. محدوده تفسیری رویکرد عقل‌گرایانه: بر اساس دیدگاه اکثر فیلسوفان عقل‌گرا در بحث خودآگاهی، دامنه تبیینی خودآگاهی مبتنی بر عقلانیت محدود است به حالات ذهنی‌ای که می‌توانند به صورت عقلانی بازبینی و اصلاح شوند، یعنی تبیین خودآگاهی مرتبط با حالاتی مثل درد که ارتباط مستقیمی با قوای عقلانی ما ندارند، خارج از محدوده تبیین‌های عقل‌گرایانه است.^۱ این نشان می‌دهد که فیلسوفان عقل‌گرا طبیعتاً یک دیدگاه ترکیبی در مورد خودآگاهی دارند و معتقدند که نظریه آن‌ها صرفاً دسته‌ای از حالات ذهنی را تبیین می‌کند و برای انواع دیگر حالات ذهنی که مرتبط با قوای عقلانی نیستند، تبیین یا تبیین‌های دیگری را لازم می‌دانند (Gertler, 2011, p. 167). تیلر برج، به عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های این رویکرد، در این باره می‌گوید: «من معرفت نسبت به احساسات فرد را نیازمند نوعی ملاحظه متفاوت با معرفت به افکار و گرایش‌های^۲ فرد می‌بینم» (Burge, 1996, p. 107).

به دنبال این نکته، در نظر داشته باشیم که در این‌جا منظور از گرایش‌ها، آن دسته از حالات ذهنی‌اند که مرتبط با عقلانیت و نسبت به دلایل و قواعد منطقی حساس‌اند و می‌توانند در پرتو شواهد و دلایل جدید بازبینی و اصلاح شوند.

ویژگی‌های یاد شده، تقریباً مورد توافق اکثر فیلسوفان با رویکرد عقل‌گرایانه به خودآگاهی است. وجود این نوع خاص از خودآگاهی، یعنی خودآگاهی مرتبط با عقلانیت، توسط برج که یکی از مهم‌ترین چهره‌های این رویکرد است، مورد بحث قرار گرفته است.

۲. برج و خودآگاهی بنیادی

همان‌طور که گفتیم، مقدمه اصلی و اصل مهم نظریه‌های عقل‌گرا این است که ما موجودات متفکر عاقل هستیم. دیدگاه برج نیز بر اساس این اصل شکل می‌گیرد و او معتقد است که به دلیل مجهز بودن ما به قوه عقلانیت و تفکر انتقادی، نوع خاصی از خودآگاهی در ما وجود دارد که به لحاظ معرفتی ویژه و ممتاز

۱. در این باره دیدگاه شومیکر که به نوعی می‌توان او را در زمره هواداران نظریه‌های عقل‌گرا دانست، متفاوت است. تبیین او، حالات ذهنی‌ای مثل درد و دیگر احساسات را که به ظاهر وابسته به قوای عقلانی ما نیستند نیز در برمی‌گیرد. البته، او نیز این تعمیم دهی را با پیوند دادن این دسته حالات با عقلانیت انجام می‌دهد.

است. نوع خاصی از خودآگاهی که مبتنی بر مشاهده و ادراک نیست و به عبارتی نمی‌تواند طبق مدل‌های ادراکی تبیین شود. او در توضیح این ادعا می‌گوید که یک جنبه از تفکر انتقادی ما این است که ما نوعی رابطه معرفتی خاص با گرایش‌های خود داریم و در پی این رابطه معرفتی خاص، خود را مسئول تطابق گرایش‌هایمان با معیارهای عقلانیت می‌دانیم و نیز قادریم بر اساس این معیارها آن‌ها را شکل دهیم، بازبینی کنیم و در صورت لزوم، تغییر دهیم (Burge, 1996, p. 107). وجود چنین رابطه‌ای مستلزم این است که ما از گرایش‌های خود آگاه باشیم. به عبارتی، ما نمی‌توانیم بدون اطلاع از آن‌ها، آن‌ها را در پرتو دلایل بسنجیم و شکل دهیم. ما چنین توانایی‌ای را نسبت به گرایش‌های خود داریم. پس، ما قطعاً نسبت به گرایش‌های خودمان نوعی آگاهی داریم (Burge, 1996, pp. 98, 102). این استدلال را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. اگر موجودی تفکر انتقادی داشته باشد، پس از گرایش‌هایش آگاه است.
۲. ما تفکر انتقادی داریم.

نتیجه: ما از گرایش‌هایمان آگاهیم.

این استدلال، صرفاً نشان می‌دهد که ما از گرایش‌های خودمان آگاهیم، اما ادعای اصلی برج محدود به اثبات خودآگاهی نیست. ادعای او این است که ما نوعی خودآگاهی خاص داریم که از نوع معرفت مشاهده‌تی و ادراکی نیست.

برج، دلیل ادعای خود را در مورد خاص بودن و غیر ادراکی بودن این نوع از خودآگاهی در این می‌داند که در آگاهی مشاهده‌تی، موضوع قابل دخل و تصرف نیست و صرفاً به شکلی منفعلانه مورد ادراک قرار می‌گیرد، اما در خودآگاهی مرتبط با تفکر انتقادی، موضوع ادراک می‌تواند توسط فرد و به اراده او، بر اساس معیارهای عقلانیت شکل بگیرد و یا بازبینی و اصلاح شود. در این جا فرد نقشی فعال در شکل‌گیری موضوع معرفتش، یعنی گرایش‌هایش ایفا می‌کند و صرفاً نظاره‌گر حالات ذهنی خود نیست. از این‌روست که او خود را در برابر گرایش‌هایش و تطابق آن‌ها با معیارهای عقلانیت مسئول احساس می‌کند. در حالی که در معرفت مشاهده‌تی داستان این‌گونه نیست. ما خود را در برابر آنچه مشاهده یا احساس می‌کنیم (در مورد تطابق آن‌ها با معیارهای عقلانی) - مثل حس درد - مسئول نمی‌دانیم (Burge, 1996, p. 1010; Gertler, 2011, p. 1773)؛ زیرا ما صرفاً در برابر آن‌ها منفعل هستیم. نکته مهم دیگر این است که طبق استدلال پیش‌گفته، مشخص شد که رابطه بین گرایش‌ها و معرفت فرد به آن، یک رابطه عقلانی و ضروری است؛ نه یک رابطه امکانی. در حالی که رابطه بین موضوع و آگاهی فرد از آن در معرفت ادراکی، یک رابطه علی و به دنبال آن یک رابطه امکانی و غیر ضروری است.

بنابراین، مدل ادراکی نمی‌تواند تبیین‌گر این رابطه معرفتی ضروری و مبتنی بر عقلانیت در خودآگاهی انتقادی شود (Burge, 1996, pp. 10 & 109). بنابراین، به مدل معرفتی دیگری برای تبیین این نوع معرفت‌ها نیاز داریم.^۱

این خلاصه‌ای از استدلال برج در اثبات خودآگاهی مبنایی بود. این نکته را در مورد دیدگاه برج باید در نظر داشت که او صرفاً به اثبات وجود نوعی خودآگاهی بنیادی^۲ و ردّ مدل ادراکی برای تبیین این نوع از خودآگاهی می‌پردازد، اما هیچ مدلی برای تبیین این نوع خودآگاهی ارائه نمی‌دهد. البته، اصل مدل ادراکی را مردود نمی‌داند و معتقد است که این مدل می‌تواند تبیینی برای انواعی از خودآگاهی باشد که نسبت به این نوع خودآگاهی مبنایی مورد نظر برج از درجه اهمیت بسیار کمتری برخوردار است. پس نظریه برج را نمی‌توان مدلی برای تبیین چگونگی فرایند خودآگاهی دانست، بلکه باید آن را استدلالی در اثبات وجود نوعی خودآگاهی خاص و مبنایی تلقی کرد، اما ریچارد موران که تا این‌جا بحث را با برج هم‌نظر است - و به وجود نوعی خودآگاهی مبنایی و غیرمشاهدتی و مبتنی بر عقلانیت، اعتقاد و اذعان دارد - تلاش می‌کند تا این خلأ را پر کند و پاسخگوی مسئله چگونگی تحقق خودآگاهی مبنایی نیز باشد و نظریه شفافیت، پاسخ او به این مسئله است.

۳. ریچارد موران و نظریه شفافیت

موران معتقد است که برای تحقق خودآگاهی مبنایی، یعنی آن نوع از خودآگاهی که ضروری و مبتنی بر عقلانیت است، شرطی وجود دارد و آن «شرط شفافیت»^۳ است (O' Brien, 2003, p. 3). ابتدا، ببینیم شفافیت در این‌جا به چه معناست.

ایده اصلی نظریه شفافیت، در سال ۱۹۸۲ - از سوی یک فیلسوف جوان انگلیسی به نام اَونز - مطرح شد و البته، ریچارد موران، آن را دقیق‌تر و گسترده‌تر ساخت و برای نخستین‌بار، آن را «نظریه شفافیت» نامید و به عنوان یک نظریه خودآگاهی مطرح کرد. عبارت زیر، مثال مشهور اَونز در تعریف شفافیت است:

هنگام اسناد دادن یک باور به خود، چشمان فرد اصطلاحاً یا گاهی اوقات به معنای واقعی کلمه، به سوی بیرون و به سمت جهان معطوف شده است. اگر کسی از من بپرسد که «آیا

۱. شومیکر هم این نکته را به عنوان دلیلی برای ردّ مدل ادراکی مطرح می‌کند؛ با این تفاوت که شومیکر، نادرست بودن مدل ادراکی را صرفاً محدود به گرایش‌ها و به عبارتی حالات ذهنی فعال نمی‌داند، بلکه آن را برای حالات ذهنی - مثل درد و حالات منفعلی از این قبیل - تبیین نادرستی می‌داند.

2. basic self-knowledge

3. the transparency conditions

باورداری که جنگ جهانی سوم رخ می‌دهد؟»، من باید هنگام پاسخ دادن به او، دقیقاً به همان پدیده‌های بیرونی‌ای توجه کنم که در صورت پاسخ دادن به این پرسش که «آیا جنگ جهانی سوم در کار خواهد بود؟» به آن‌ها توجه می‌کردم. من خودم را در جایگاه پاسخ دادن به این پرسش که «آیا باور دارم که الف، صادق است؟» قرار می‌دهم به این صورت که همان فرایندی را طی می‌کنم که برای پاسخ دادن به این پرسش که «آیا الف، صادق است؟» انجام می‌دهم (Evans, 1928, 225).

این سؤال که «آیا من باور دارم که الف، صادق است؟» یک پرسش معطوف به درون است و این سؤال که «آیا الف، صادق است؟» یک پرسش معطوف به بیرون. نکته‌ای که اونز می‌خواهد بگوید این است که می‌توانیم به پرسش معطوف به درون به وسیله پاسخ به پرسش معطوف به بیرون پاسخ دهیم، یعنی اگر من تصدیق کنم که جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد و مفهومی از «باور» و مفهومی از «من» هم داشته باشم، حتماً به این می‌رسم که «من باور دارم که جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد» و اگر غیر از این باشد، یعنی این‌گونه فکر کنم که «جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد، اما من باور ندارم که جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد» این عجیب و نامعقول به نظر می‌رسد. پس به نظر اونز گزاره «الف صادق است» و «من باور دارم که الف، صادق است» گویی با هم گره خورده‌اند (نک: خزاعی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۳۲).
نظر موران هم در مورد هسته اصلی نظریه شفافیت، با نظر اونز مشترک است:

اگر فردی از خودش بپرسد که «آیا من باور دارم که الف؟» او با این سؤال همان‌گونه برخورد می‌کند که با سؤال متناظری که اصلاً به خود او ارجاع نمی‌دهد، برخورد می‌کند، یعنی این سؤال که «آیا الف، صادق است؟» و این آن کاری نیست که او به‌طور عادی در ارتباطش با سؤال درباره آن‌چه که فردی دیگر باور دارد انجام دهد (Moran, 2001, p. 60).

پس، موران هم معتقد است که فرد برای یافتن پاسخ سؤال درباره باورش به «الف» همان کاری را می‌کند که برای یافتن پاسخ به این سؤال که «آیا الف، صادق است؟» انجام می‌دهد و به نظر موران، این کار چیزی نیست جز «تأمل»^۱ روی شواهد و دلایلی که بر «الف» دلالت دارند:

شفافیت در حوزه باور، تنها تا جایی قابل قبول است که من بتوانم فرض بگیرم که باور من درباره «الف» به وسیله «تأمل» من روی دلایل مربوط به «الف» بر من معلوم می‌شود (Moran, 2003, p. 405).

«تأمل» روی شواهد و دلایل^۲ مفهومی است که از این‌جا به بعد کار موران متمرکز بر آن است. پیش از

1. deliberation or reflection
2. reflection on reasons

آن که سراغ این مفهوم برویم نگاهی می‌اندازیم به توضیح موران دربارهٔ این که چرا این پدیده را «شفافیت» نامیده‌اند. موران به نقل از رای ادلی^۱ - یکی دیگر از نظریه‌پردازان شفافیت - می‌گوید:

تفکر در حال حاضر خود من، در مقابل تفکر دیگران، شفاف است، بدین معنا که من نمی‌توانم این سؤال را که «آیا من فکر می‌کنم که الف؟» از سؤالی که در آن هیچ ارجاع اصلی به خود یا باورم وجود ندارد، یعنی «آیا چنین است که الف؟» تفکیک دهم. البته، این به این معنا نیست که پاسخ‌های صحیح به این دو سؤال باید یکسان باشند؛ من تنها نمی‌توانم برای پاسخ دادن به این سؤال که «آیا فکر می‌کنم که الف؟» آن‌ها را تفکیک دهم. من، کما بیش، همان پاسخی را می‌دهم که به سؤال «آیا چنین است که الف؟» می‌دهم (Moran, 2003, p. 62).

در عبارت بالا بر این نکته تأکید شده است که شفاف بودن یک سؤال با سؤالی دیگر به معنای تقلیل دادن یک سؤال به سؤالی دیگر نیست. حقیقتی که سؤال دربارهٔ جنگ را پاسخ می‌دهد، متفاوت است با حقیقتی است که دربارهٔ باور یک شخص خاص است. نکته‌ای که دغدغهٔ نظریهٔ شفافیت است، چگونگی پاسخ به یک نوع از سؤالات است؛ ادعا این است که یک سؤال اول شخص حاضر دربارهٔ باور فرد، به وسیلهٔ ارجاع به (یا به وسیلهٔ بررسی) همان دلایلی پاسخ داده می‌شود که سؤال متناظر آن دربارهٔ جهان را پاسخ می‌دهد (Moran, 2003, p. 62). حال، باید دید دلیل چنین ادعای عجیبی چیست. این اسرارآمیز به نظر می‌رسد که ما قادریم بدون مشاهدهٔ خودمان بدانیم که چه باوری داریم. چگونه ممکن است ما درون خودمان را با مشاهدهٔ بیرون دریابیم؟ آیا این یک حقیقت تجربی است که سؤال معطوف به خود و سؤال معطوف به جهان همیشه به یک نحو پاسخ داده می‌شوند؟ یا به خاطر دلایل مفهومی است که نمی‌توان پاسخ دادن به یک سؤال دربارهٔ باور اول شخص را بدون توجه کردن به دقیقاً همان پدیدهٔ بیرونی مربوط به آن - که گویی فرد در حال پاسخ دادن به سؤال معطوف به جهان است - تصور کرد؟ (Moran, 2003, p. 62). برای پاسخ به این سؤال، به مفهوم «تأمل» که قرار بر توضیح آن بود باز می‌گردیم. در واقع، چنان‌که در ادامه توضیح داده خواهد شد، پاسخ به این مسئله با روشن کردن مفهوم «تأمل» روشن خواهد شد.

موران می‌گوید در مورد گرایشات غیر از باور، به آسانی می‌توان وضعیت‌هایی را تصور کرد که با این دو سؤال به نحو یکسان برخورد نمی‌شود یا به عبارتی این دو سؤال به یک شیوه پاسخ داده نمی‌شوند (منظور این نیست که شفافیت در مورد خودآگاهی به گرایشات غیر باور صدق نمی‌کند، بلکه منظور این است که شفافیت را با گرایشات غیر از باور نمی‌توان به آسانی توضیح داد). فردی ممکن است بخواهد

1. Roy Edgley

بداند که آیا حس تنفّرش چیزی است که صرفاً او احساس می‌کند یا این که موضوع به خودی خود تنفربرانگیز است و یا ممکن است فردی دربارهٔ میل خودش از طریق مشاهدهٔ رفتار، چیزهایی را بفهمد که این امری است کاملاً متفاوت با آگاهی از میل از طریق تأمل کردن روی که در جهان خارج چه چیزی خواستنی یا نخواستنی است (یعنی همان ادعای نظریهٔ شفافیت) (Moran, 2003, p. 62)، اما در مورد باور، وضعیت متفاوت است و نمی‌توان به آسانی وضعیتی را تصور کرد که فرد در مورد موضوعی حکم کند، اما تردید داشته باشد که به آن باور دارد یا نه. رمز چنین تفاوتی در چیست؟ چرا فرد برای فهم باورش به «الف» همان فرایندی را طی می‌کند که برای فهم صدق «الف» طی می‌کند؟ موران می‌گوید:

من فکر می‌کنم چیزی که اکنون می‌توانیم ببینیم این است که مبنای این تساوی [یعنی تساوی شیوهٔ پاسخ‌گویی به دو سؤال] مبتنی است بر نقش بررسی‌های متأملانه دربارهٔ گرایش‌های فرد؛ چون آنچه ادعای «منطقی» شفافیت لازم دارد، کنار رفتن سؤال نظریه‌ای^۱ «من چه باوری دارم؟» در مقابل سؤال متأملانه^۲ «چه چیزی را باید باور داشته باشم؟» است و در مورد گرایش باور، پاسخ دادن به یک سؤال متأملانه، همان تشخیص این است که چه چیز صادق است (Moran, 2003, p. 62).

پس از دیدگاه موران، راز این یکسان بودن شیوهٔ پاسخ‌گویی در این است که در این موارد من در مقابل سؤال از حالت ذهنی‌ام، خودم را در موضعی متأملانه قرار می‌دهم. در این حالت، گویی به نوعی چیزی را متعین می‌سازم. یعنی در برابر سؤال دربارهٔ گرایشم صرفاً به عنوان سؤالی روان‌شناختی دربارهٔ باورهای من که از آن عده‌ای دیگر نیز هست و برای من نیز اتفاق افتاده - و در واقع، من منفعلانه آن را پذیرفته‌ام - مواجه نمی‌شوم. من بر دلایل و شواهدی که بر موضوع باور من دلالت دارند، تأمل می‌کنم و به نحوی فعلاً آن حکم می‌کنم و باور خودم (یا به اصطلاح موران، ذهن خودم) را می‌سازم.

در خوانش موران از شفافیت، «تأمل» و نقش آن در ساختن ذهنمان، نقش مهمی را ایفا می‌کند. ما با تأمل روی دلایل و شواهد، حکم می‌کنیم و ذهن خود را می‌سازیم. پس، ما عاملان سازندهٔ ذهن خود هستیم نه ناظران و مشاهده‌گران منفعل ذهنمان. در واقع، نظریهٔ شفافیت می‌گوید که ما می‌توانیم معرفت شفاف به باورهای خود داشته باشیم؛ زیرا آن‌ها بروزات عاملیت عقلانی ما یا به عبارتی، محصول قابلیت ما در ساختن ذهنمان^۳ هستند (Boyle, 2011, p. 12). این قابلیت است که صرفاً منحصر به خود شخص است و به دلیل ارتباط خودآگاهی با این قابلیت منحصر به فرد اول شخص است که خودآگاهی معرفتی متمایز است و از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است.

1. theoretical question
2. deliberative question
3. capacity to "make up our mind"

موران این ادعایش (وجود چنین قابلیت‌هایی برای ساختن یا شکل دادن ذهن) را موضوعی جدال‌برانگیز و اختلافی نمی‌داند، بلکه آن را موضوعی می‌داند که هر کس مفهوم آن را درک کند، تأیید خواهد کرد و در واقع، آن را بدیهی خواهد یافت:

این حقیقت که ما چنین قابلیت‌هایی داریم نباید موضوع جدال‌برانگیزی باشد؛ چون این چیزی نیست جز همین دیدگاه که عامل عقلانی^۱ بودن، یعنی داشتن توانایی بازبینی گرایش‌های خود به نحوی که تفاوتی در گرایش ایجاد کند. فرد نسبت به گرایشش یک عامل است تا جایی که خودش را در راستای سؤال از باورهایش با تأمل بر آنچه که صادق است، یا خودش را در راستای سؤال از میلش با تأمل روی آنچه که ارزشمند، قابل توجه یا رضایت‌بخش است، جهت‌دهی و تنظیم کند (Boyle, 2011, p. 64).

اما آیا این که فرد نوعی عاملیت در شکل‌گیری گرایش‌هایش دارد، بدین معناست که او می‌تواند به شکلی کاملاً آزاد و ارادی - هر نوع باور یا گرایش دیگری را که بخواهد (به هر دلیلی، مثل میل، ترس و از دلایلی از این دست) در خود ایجاد کند؟ موران می‌گوید: «این بعید است [که این عاملیت] بتواند چیزی مثل اتخاذ آزادانه و اختیاری باورها به خاطر دلایلی مثل راحتی، ترس یا مُد باشد» (Boyle, 2011, p. 64). یعنی منظور از عاملیت ما در ساختن ذهنمان ایجاد دل‌بخوآهانه هر باور یا گرایشی نیست، بلکه منظور ما ایجاد باورها در چارچوب قواعد عقلانی است.

تأکید بر دلیل و تأمل در چارچوب قواعد عقل، بستری را برای مخالفان نظریه شفافیت از قبیل کسام^۲ فراهم کرده است که البته، دفاع‌های قابل توجهی هم در برابر چنین انتقاداتی از سوی بویل صورت گرفته است. در این نوشتار مجال پرداختن به این بحث وجود ندارد و تنها به یکی دیگر از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی شفافیت و راه حل جالبی که از سوی بویل ارائه شده است، می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که راه حل بویل، راه حل مناسبی برای حل این چالش بوده است (البته، راه حل او را صرفاً یک پاسخ - بر اساس مبانی موران - نمی‌توان دانست، بلکه راه حل او بیشتر نوعی خوانش جدید از شفافیت به حساب می‌آید). در ادامه، نشان خواهیم داد همین راه حل با ابهاماتی نیز روبه‌رو است که به عقیده نگارنده، قابلیت ارائه پیشنهاداتی برای حل ابهام‌های راه بویل وجود خواهد داشت.

۴. چالش شکاف بین حکم و خودآگاهی به حکم

با دقت در نظریه شفافیت، روشن می‌شود که چالش مهمی در برابر آن قرار دارد: این که آیا برای یک

1. rational agent
2. Quassim Cassam

نظریه خودآگاهی کافی است که بگوییم ما می‌توانیم از حکم به «الف، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» برسیم؟ اصلاً چگونه چنین چیزی ممکن است؛ در حالی که حکم به «الف، صادق است» به لحاظ منطقی مستلزم «من باور دارم که الف، صادق است» نیست؟ برای رسیدن از «الف، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» نیاز به واسطه و رابطی است؛ زیرا گزاره اول ضرورتاً گزاره دوم را نتیجه نمی‌دهد و در واقع، بین این دو رابطه استلزام منطقی نیست.

به دنبال این چالش، عده‌ای از فیلسوفان - از جمله الکس برن^۱ - تلاش کرده‌اند تا واسطه بین این دو گزاره را بیابند و برای این مسئله که چگونه از «الف، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» حرکت کرده‌ایم، توجیهی بیابند، اما به نظر می‌رسد تلاش آنان چندان موفقیت‌آمیز نبوده است. در عوض، بویل به جای یافتن واسطه، سعی کرده تا این چالش را به نحو جالب‌تری حل کند. «تأمل‌گرایی»^۲ نام راه حل اوست.

۵. تأمل‌گرایی بویل

بویل از حامیان شفافیت و پیرو خوانش موران از شفافیت است. او تلاش کرده تا در راستای دفاع از دیدگاه موران، چالشی که پیش روی نظریه شفافیت است، پاسخ دهد و در همین راستا «تأمل‌گرایی» را مطرح کرده است. گفتنی است که در این نظریه، مقصود بویل از «تأمل» همان تأمل روی دلایل که موران به آن اشاره کرد، نیست، بلکه مقصود تأمل بر یک خودآگاهی ضمنی‌ای است که در ذات طیفی از حالات ذهنی وجود دارد. بویل چالش شفافیت را این‌گونه مطرح می‌کند:

مسئله معمابرانگیز درباره شفافیت این است که چگونه تأمل معطوف به جهان^۳ می‌تواند به سؤال درباره حالات ذهنی خودم مربوط باشد. [دو سؤال] «آیا الف، صادق است؟» و «آیا من باور دارم که الف، صادق است؟» در نظر اول، کاملاً موضوعات متفاوتی هستند. مطمئناً این‌طور به نظر نمی‌رسد که این یک حقیقت کلی باشد که اگر الف صادق باشد، پس، من باورداشته باشم که الف صادق است و به هر حال من که دانای مطلق نیستم. با وجود این، به نظر می‌رسد که معرفت عادی من به این‌که چه باوری دارم به نحوی مبتنی است بر قابلیت من در بررسی این‌که به طور کلی، چگونه امور در جهان واقع شده‌اند (Boyle, 2011).

1. Alex Byrne
2. reflectivism
3. world-oriented reflection

به گفته بویل، می‌توان دو نوع واکنش نسبت به این معما نشان داد: یک واکنش خام و یک واکنش پخته. از نظر او، واکنش خام، چیزی است مثل واکنش الکس برن که واسطهٔ پرکنندهٔ شکاف بین این دو گزاره را استنتاج می‌داند. به عقیدهٔ برن، ما گزارهٔ «من باور دارم که الف، صادق است» را از «الف، صادق است» استنتاج می‌کنیم (Boyle, 2011, p. 4). در خلاصه‌ترین شکل ممکن می‌توان گفت اِشکال اصلی این رویکرد این است که اگر واسطه‌ای بین این دو حالت برقرار باشد، خودآگاهی ما دیگر یک معرفت بی‌واسطه نخواهد بود. در حالی که شهود ما بر بی‌واسطگی این نوع معرفت دلالت دارد. از توضیح بیشتر این اِشکال در این جا صرف‌نظر می‌کنیم.^۱ در این جا صرفاً بپذیریم که به دلایلی قابل توجه، این راه حل و هر راه حلی که شکاف و واسطه‌ای را بین حالت ذهنی فرض بگیرد، راه حل مناسبی برای این معما نیست و بویل سعی دارد به شکلی کاملاً متفاوت نسبت به این چالش واکنش نشان دهد. بویل می‌گوید:

راه حل... یک انتقال استنتاجی بین محتواها نخواهد بود، بلکه تصدیق صریح یک حالتی است که از قبل به شکل یک آگاهی ضمنی^۲ وجود دارد. اصطلاح سنتی برای این نوع مرحلهٔ شناختی «تأمل» است. بنا براین، این را یک رویکرد متأملانه برای توضیح شفافیت خواهیم نامید (Boyle, 2011, p. 5)

اکنون بازخوانی بویل از شفافیت را طبق تأمل‌گرایی مرور می‌کنیم:

تفسیر خودآگاهی شفافیتی که من مطرح کردم، یعنی چیزی که آن را «تأمل‌گرایی» نامیدم، از این قرار است که ما موجه‌ایم در خوداستاددهی انواع مختلفی از حالات ذهنی بر اساس ملاحظه جهان به این دلیل که از قبل نوعی خودآگاهی ضمنی در نحوه‌های بازنمایی موضوع مربوطه از جهان وجود دارد. من این را بر اساس این گفتم که وجود حالات ذهنی مربوطه (ادراک، باور، قصد و...) به خودی خود در بردارنده معرفت ضمنی فرد به وجودشان است، بنا براین، همه آن‌چه که فرد لازم است انجام دهد تا معرفت صریح به آن حالات بدست آورد، تأمل بر چیزی است که از پیش می‌داند (Boyle, 2019, p. 4).

حال، باید دید مقصود بویل از «تأمل» و رویکرد متأملانه چیست؟ به گفته او، قرار نیست این نوع معرفت با توسل به نوعی مکانیسم یا روش خاصی که فرد با آن به حقیقت ناشناخته‌ای دربارهٔ خودش

۱. بویل در مقاله‌ای انتقادی خطاب به نظریهٔ استنتاج‌گرایی، این اشکال را تحت عنوان «بیگانگی» بر هر تبیینی از خودآگاهی که مبتنی بر استنتاج باشد (از جمله خوانش استنتاجی برن از شفافیت) وارد می‌کند. به گفتهٔ او اگر خودآگاهی از طریق استنتاج حاصل شود، بدین معناست که گویی ما از حالات ذهنی خود به نوعی بیگانه‌ایم. برای درک عمیق‌تر این اشکال، نک: Boyle, 2015; خزاعی و دیگران، ۱۳۹۷.

2. tacit awareness

دست یابد توضیح داده شود.، بلکه قرار است صرفاً با تکیه بر ماهیت خودِ باور یعنی با تحلیل این مفهوم، توضیح داده شود. به نظر او این مطلب نزد هر موجودی که قادر به تأمل باشد، یک حقیقت مبنایی غیرقابل تقلیل درباره ماهیت باور است:

یک فرد در این موقعیت [وقتی حکم می‌کند و باوری را شکل می‌دهد] هم چون کسی است که به طور ضمنی از بودن در این موقعیت آگاه است. از این رو، در موارد عادی و مبنایی، باور به الف و آگاهی فرد به باورش به الف دو وضعیت شناختی نیستند، بلکه آن‌ها دو جنبه از یک وضعیت شناختی اند (Boyle, 2011, p. 6).

در واقع، راه حل بویل از میان برداشتن مسئله است. او نشان داده است که دو پدیده مفروضی که تا الان به دنبال رابط و واسطه‌ای برای ربط دادن آن‌ها بودیم، در واقع، دو جنبه از یک امر واحدند. این یعنی بین حکم به «الف، صادق است» و «من باور دارم که الف، صادق است» فاصله و شکافی نیست که لازم باشد برای پر کردن آن، به دنبال واسطه‌ای باشیم. عبارت بویل در این باره گویا و بی‌نیاز از توضیح است:

[تأمل‌گرا] انکار می‌کند که در شرایط عادی، بودن در حالت ذهنی مفروض «الف» و باور فرد به بودنش در حالت ذهنی «الف»، دو حالت روان‌شناختی مجزا باشند و به دنبال آن انکار می‌کند که وظیفه یک نظریه خودآگاهی این است که توضیح دهد که این دو حالت چگونه در رابطه با یکدیگر قرار می‌گیرند که [این رابطه] حالت دوم را معرفت به حالت اول می‌سازد (Boyle, 2011, p. 12).

پس، اگر این‌ها دو حالت ذهنی مجزا نیستند، می‌توان گفت به محض این‌که فرایند ایجاد باور - که گویا به نظر بویل همان حکم کردن است - آغاز می‌شود، هم‌زمان آگاهی ما از آن نیز اتفاق می‌افتد و بعد مرحله نهایی تحقق خودآگاهی هم از این قرار است:

برای عبور از باور به «الف» صادق است به این حکم که من باور دارم که «الف» صادق است، همه آن‌چه که من نیاز دارم تأمل است - یعنی، توجه کردن و واضح کردن آن‌چه که از پیش می‌دانستم است (Boyle, 2011, p. 6).

بنابر این - طبق تأمل‌گرایی - هر چند آگاهی در ذات حکم نهفته است و چیزی جدا از آن نیست، اما این آگاهی ضمنی است و با تأمل کردن بر آن حکم است که صریح و واضح می‌شود. آگاهی ضمنی را به طور نادقیق می‌توان این‌گونه توضیح داد که اگر از فرد درباره آن موضوعی که درباره آن حکم کرده، سؤال شود، او آماده است که به آن سؤال پاسخ دهد حتی اگر پیش از آن سؤال، بر آن حکم تأمل نکرده باشد (Boyle, 2011, p. 14).

حال لازم است بویل دلایل خود را برای دفاع از چنین ادعایی بیان کند. یک بار دیگر ادعای بویل را در یک خط خلاصه می‌کنیم: نوعی خودآگاهی ضمنی در ذات باورهایمان و برخی دیگر از گرایش‌های ما وجود دارد که خودآگاهی شفاف ما به باورهایمان، یعنی همان خودآگاهی بی‌واسطه‌ای که به روش شفافیت با ملاحظه جهان - نه با ملاحظه خود حالت ذهنی مان - بدست می‌آید، از طریق تأمل روی آن باورهایی که به طور ضمنی از آن‌ها خودآگاهییم، بدست می‌آید. این استدلال را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. اگر چنین خودآگاهی ضمنی همراه باورهایمان وجود نداشته باشد، غیر ممکن بود که ما خودآگاهی شفاف به باورهایمان داشته باشیم.
۲. ما خودآگاهی شفاف به باورهایمان داریم (هر چند نه به همه آن‌ها).

نتیجه: خودآگاهی ضمنی همراه باورهایمان وجود دارد.

استدلال بر مقدمه (۲)

الف) اگر ما خودآگاهی شفاف به باورهایمان نداشته باشیم، سؤال ما درباره موضوع باورمان برای ما یک سؤال باز پاسخ داده نشده باقی خواهد ماند؛ برای مثال، این سؤال که «آیا جنگ جهانی سومی وجود خواهد داشت؟»

ب) سؤال باز و بی‌پاسخ نمانده است.

نتیجه: ما خودآگاهی شفاف به باورهایمان داریم.

توضیح استدلال

فرض کنید من مشغول بررسی این سؤال هستم که «آیا جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد؟» و به این نتیجه می‌رسم که «جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد». نام این گزاره را «د» می‌گذاریم. نتیجه‌ای که به آن رسیده‌ام، یعنی «د» گزاره‌ای است درباره صورتی از جهان غیر ذهنی. ممکن بود من در پاسخ به این سؤال، به نتایج دیگری برسم؛ مثل «ه»: «جنگ جهانی سوم رخ نخواهد داد»، یا «و»: «ممکن است جنگ جهانی سوم رخ دهد». اگر من خودآگاهی شفاف به «د» نداشته باشم (مقدم «الف») به این معناست که هرچند حکم کرده‌ام که «د»، اما وقتی موضوع (جنگ جهانی سوم) را - که امری غیرذهنی و بیرونی است - ملاحظه می‌کنم، نمی‌دانم که من باور دارم که جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد و از باورم

از طریق ملاحظه موضوع آن و همزمان با ایجاد حکم راجع به آن آگاهی ندارم که این فرض قابل قبولی نیست. پس، این که سؤال درباره موضوع باورمان یک سؤال باز باقی خواهد ماند (تالی «الف»)، به این معناست که اگر من از باورم، به عنوان باوری متعلق به خودم آگاه نباشم، آن وقت حتی بعد از ایجاد حکم، هم چنان سؤال من درباره جنگ جهانی سوم به جای خود باقی است؛ زیرا هر چند من حکمی در این باره کرده‌ام، اما چون همزمان با صدور این حکم آن را به عنوان باوری متعلق به خودم نمی‌دانم، از این آگاه نیستم که «من باور دارم که جنگ جهانی سومی رخ خواهد داد» و این یعنی گزاره «د» و «ه» و «و» در برابرم در یک وضعیت یکسان قرار دارند، چون از حکم‌ام به «د»، همزمان با ایجاد آن، به عنوان باورم به «د» مطلع نیستم و به عبارتی به آن خودآگاهی شفاف ندارم. در این فرض ممکن است بتوانم از طریق شواهد و نشانه‌های روان‌شناختی‌ام و یا مشاهده حالت ذهنی و درونی‌ام، یعنی مشاهده حکم‌ام به «د» از باورم به «د» به عنوان باوری از آن خودم آگاه شوم که این همان موارد بیگانگی است که به آن اشاره شد. در حالی که در وضعیت‌های عادی، یعنی شرایطی که موانعی وجود نداشته و بیگانگی از باورها رخ نداده است، این چنین نیست و ما نسبت به باورهایمان خودآگاهی شفاف داریم و از آن جا که خودآگاهی شفاف نمی‌تواند رخ دهد مگر در صورتی که همواره نوعی خودآگاهی، دست‌کم نوعی خودآگاهی ضمنی، همراه حکم وجود داشته باشد، پس، باید همواره نوعی خودآگاهی ضمنی به همراه حکم وجود داشته باشد (Boyle, 2019, p. 28).

این نکته را هم باید در نظر داشت که بویل این استدلال را برای دیگر حالات ذهنی غیر از باور و دیگر حالات ذهنی مرتبط با عقلانیت نیز به کار می‌برد و در واقع، ادعای خود را منحصر به خودآگاهی به این نوع حالات نمی‌داند. این جاست که دیدگاه او تا حدی از دیدگاه موران فاصله می‌گیرد. بویل معتقد است در ذات بسیاری از حالات ذهنی - یعنی حتی حالاتی که ما در مورد آن‌ها منفعل هستیم و یا به طور کلی حالاتی که ارتباط مستقیمی با قوای عقلانی ما ندارند، مثل درد و احساسات بدنی - نوعی خودآگاهی ضمنی وجود دارد که از طریق تأمل بر آن به صورت خودآگاهی صریح در می‌آید. این بدین معناست که بویل شفافیت را به عنوان طریقی نمی‌داند که صرفاً به ما خودآگاهی به حالاتی را بدهد که خودمان آن‌ها را می‌سازیم یا حتی حالاتی که به نوعی مستقیماً مرتبط با قوای عقلانی هستند. من باورم به این که می‌توانم مقابلم قهوه‌ای است را از طریق مشاهده میز مقابلم در می‌یابم که این همان شیوه شفافیت است. به نظر بویل، در این فرایندهای ادراک حسی نیز که معرفت ما به موضوعات ادراک یک نوع معرفت منفعل از موضوعات خارجی است و ارتباط مستقیمی هم با قوای عقلانی ما ندارد، آن نوع آگاهی ضمنی در ذات ادراکات حسی وجود دارد و از این روست که خودآگاهی شفاف به ادراکات حسی نیز امکان‌پذیر است (در استدلال نشان داده شد که تنها در صورت فرض آگاهی ضمنی در ذات حالات ذهنی است که معرفت شفاف ممکن است) (Boyle, 2019, p. 6).

اکنون کل ادعای بویل را به این صورت خلاصه می‌کنیم: مرحله‌ای که فرد برای حرکت از «الف»، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» یا حرکت از «میز مقابلم قهوه‌ای است» به «من می‌بینم که میز مقابلم قهوه‌ای است»، طی می‌کند، چیزی مثل یک استنتاج نیست.^۱ این مرحله، کشف یک معرفت جدید نیست، بلکه به سادگی چیزی مثل بخش کردن کلمه‌ای است که فرد از پیش آن را می‌داند. فرد با تأمل بر خودآگاهی ضمنی‌ای که همراه حالات ذهنی‌اش از طریق ملاحظه آن موضوع داشته است، به یک خودآگاهی صریح و شفاف دست می‌یابد (Boyle, 2019, p. 21).

سوالی که به دنبال ادعا و استدلال بویل، مطرح می‌شود، این است: اگر تأمل‌گرایی درست باشد، خودآگاهی ما به باورهایمان یک نوع معرفت خطاناپذیر خواهد بود؛ زیرا باور و آگاهی از آن از یکدیگر جدا نیستند و هر زمان که من باور داشته باشم که باور دارم که «الف صادق است»، پس، ضرورتاً «من باور دارم که الف، صادق است»؛ در حالی که شواهد قابل توجهی در تأیید خطاپذیری ما در این زمینه وجود دارد و روشن است که ما هرگز نسبت به باورهایمان عالم مطلق نیستیم، یعنی باورهایی داریم که از آن‌ها بی‌خبریم. بنابراین، این موضوع می‌تواند تأمل‌گرایی را زیر سؤال ببرد. اما بویل معتقد است که این چنین نیست. او تأیید می‌کند که چنین پدیده‌هایی در حوزه باور رخ می‌دهند و تأکید می‌کند که تأمل‌گرا لازم نیست چنین پدیده‌هایی را انکار کند. باورهای ما ممکن است به دلایل مختلف با مانع روبه‌رو شوند و از دسترس آگاهی ما خارج شوند. ضعف حافظه کوتاه‌مدت، بی‌توجهی و عواملی از این قبیل می‌توانند تماس ما را با چیزهایی که می‌دانیم قطع کنند. شکی هم در این نیست که باورهایمان می‌توانند به شکل جدی‌تری با موانعی مثل خودفریبی، سرکوبی و دیگر دفاع‌های روانی مسدود شوند و از آگاهی ما دور بمانند، اما ادعای بویل این است که رویکرد او کاملاً با این نوع پدیده‌ها سازگار است و به هیچ وجه مستلزم خطاناپذیری نیست. پاسخ او به این مشکل با نشان دادن تمایز بین شناخته شدن و در دسترس تأمل آگاهانه بودن است: (Boyle, 2011, p. 7).

بنابراین، این می‌تواند درست باشد که باور فردی به «الف»، معرفتش را به «می‌دانم که الف» را در برداشته باشد و با وجود این فردی می‌تواند به «الف» باور داشته باشد، بدون این‌که از آن آگاه باشد. این یک تناقض نیست، تا وقتی که ما دقت داشته باشیم در تفاوت بین دانسته شدن و در دسترس آگاهی متأملانه بودن. آنچه که دانسته شده در صورتی که دیگر شرایط متعادل باشند، قابل دسترس برای آگاهی است اما دیگر شرایط، همیشه متعادل نیستند (Boyle, 2011, p. 7).

پس، خلاصه پاسخ بویل در یک جمله این است که در حالت عادی و متعادل است که ما از باورهایمان

۱. این دیدگاه الکس برن است.

به صراحت - آگاهیم، اما در حالاتی که موانعی وجود داشته باشد، باورها از دسترس آگاهی صریح ما خارج می‌شوند؛ با وجود این آن آگاهی ضمنی در این موارد هم همراه آن باورها هست، اما گویی آن آگاهی ضمنی بدون تأمل، برای حصول معرفت صریح به باورها کافی نیست.

۶. ارزیابی نهایی و دو پیشنهاد آزمایشی

بنابر آنچه تا این جا بحث شد، دیدگاه فیلسوفان عقل‌گرا در وجود نوعی خودآگاهی مبنایی در موجودات عاقل، ایده قدرتمندی به نظر می‌رسد که به سختی می‌توان با آن مخالفت ورزید، اما پاسخ به این سؤال که این خودآگاهی مبنایی و مرتبط با عقلانیت چگونه رخ می‌دهد، هم‌چنان آسان به نظر نمی‌رسد. نظریه شفافیت به هدف پاسخ به این مسئله مطرح شد که هرچند نظریه در خور توجه و قابل تأملی است، اما گویی مسئله یاد شده هم‌چنان با پیچیدگی‌ها و ابهاماتی باقی مانده است. این نظریه بر نفی درون‌نگرانه بودن خودآگاهی تأکید ورزید، اما هم‌چنان تبیینی برای چگونگی تحقق این معرفت‌ارائه نداد و از این رو، نمی‌توان آن را تبیین کاملی برای خودآگاهی به شمار آورد. البته، گفتمانی است که راه حل بویل در حل معنای جدی چگونگی حرکت از «الف، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» راه حلی خوب و تحسین‌برانگیز به نظر می‌رسد. گویا «تأمل‌گرایی» بویل ظرفیت خوبی برای حل چالش‌های نظریه شفافیت در خود دارد. از این رو، می‌توان آن را به نوعی نظریه مکمل نظریه شفافیت و یا خوانشی خوب از شفافیت دانست. این نظریه هم توانست هسته اصلی شفافیت را در خود حفظ کند و هم تلاش کرد با طرح ایده «آگاهی ضمنی» معمای چگونگی حرکت از «الف، صادق است» به «من باور دارم که الف، صادق است» را پاسخ دهد. هم‌چنین توانست توضیحی برای امکان خطا در خودآگاهی شفاف ارائه دهد. این‌ها همه امتیازاتی هستند که در راه‌حل‌های دیگری که از سوی دیگر فیلسوفان برای حل چالش‌های شفافیت مطرح شده‌اند، به چشم نمی‌خورد.

اما یک معضل جدی در مقابل دیدگاه بویل وجود دارد و آن این است که با وجود ارائه تعریف دقیق‌تری از خودآگاهی مبتنی بر عقلانیت از سوی بویل، ماهیت این نوع معرفت هم‌چنان مبهم به نظر می‌رسد و هنوز مشخص نیست که این معرفت غیر مشاهدتی و غیر بازنمایانه یا به تعبیر خود او «آگاهی ضمنی» که همواره همراه برخی از حالات ذهنی است و در حقیقت ذاتی آن‌هاست، چیست. به یاد بیاورید که بویل مدعی شد که حرکت از آگاهی ضمنی به آگاهی متأملانه حرکت استنتاجی نیست، اما پرسشی که بویل به آن پاسخ نداده است این است که چگونه می‌تواند ادعا کند که خود «تأمل» که آن را برای گریز از استنتاج به عنوان واسطه مطرح کرد، خود یک فرایند استنتاجی نیست؟ آن‌طور که در مدخل باور دانشنامه فلسفه استنفورد آمده است، معیار باور ضمنی آن است که به سادگی

قابل دستیابی باشد (Schwitzgebel, 2019) اما این دستیابی می‌تواند استنتاجی یا غیر استنتاجی باشد. پس، ضمنی بودن آگاهی مستلزم استنتاجی نبودن آن نیست و بویل باید به ما نشان دهد آن نوع آگاهی ضمنی که در خود آگاهی وجود دارد - به صورت غیراستنتاجی - به آگاهی صریح بدل می‌شود و آن تأملی که او از آن سخن می‌گوید، نوعی استنتاج نیست. ما در پاسخ به این معضل دو پیشنهاد مبتنی بر دو تفسیر مختلف از بویل، ارائه می‌کنیم:

پیشنهاد اول: حرکت از آگاهی مفهومی به آگاهی متأملانه، حرکت از محتوای غیر مفهومی به محتوای مفهومی است.

یک بار دیگر عبارت پیش روی بویل را که پیش از این نیز نقل کردیم، در نظر آورید:

برای عبور از باور به «الف، صادق است» به این حکم که «من باور دارم که الف، صادق است» همه آنچه که من نیاز دارم تأمل است، یعنی صریح و واضح کردن آنچه که از پیش می‌دانستم است (Boyle, 2019, p. 6).

جان کلام پیشنهاد اول ما در راستای بهبود تأمل‌گرایی بویل این است: می‌دانیم محتوای استنتاج، محتوایی گزاره‌ای و مفهومی است. استنتاج، حرکت از یک گزاره مفهومی به گزاره مفهومی دیگر است. حال، اگر بویل بتواند نشان دهد که «تأمل»، حرکت از یک محتوای غیر مفهومی یا غیر گزاره‌ای به آگاهی مفهومی و گزاره‌ای است، آن‌گاه از این ادعایش که این حرکت تأملی استنتاجی نیست دفاع کرده است، زیرا - چنان که گفتیم - مقدمات استنتاج گزاره‌ای مفهومی‌اند، اما آگاهی ضمنی - بر اساس این شرح - غیر مفهومی است، اما بویل چگونه می‌تواند این حرکت تأملی از محتوای غیر مفهومی به محتوای مفهومی را توضیح دهد؟ یک پیشنهاد آزمایشی این است که شاید بویل بتواند با کمک گرفتن از مباحثی که در مورد محتوای غیر مفهومی در تجربه ادراکی طرح شده است، پاسخی برای پرسش یاد شده بیابد و تبیینش از آگاهی ضمنی را یک گام به جلو ببرد. بحث بر سر مفهومی یا غیر مفهومی بودن محتوای ادراک حسی، بحثی دامنه‌دار و مناقشه‌برانگیز بوده است و ما در اینجا فرصت پرداختن به آن را نداریم، اما آنچه برای ما موضوعیت دارد و ممکن است به کار بویل بیاید این است که در آن‌جا نیز نوعی آگاهی ضمنی طرح شده است که با تأمل صریح می‌شود و در عین حال استنتاجی نیست؛ زیرا این آگاهی ضمنی نوعی آگاهی غیر مفهومی است و با تأمل به آگاهی مفهومی بدل می‌شود. برای این منظور طیف رنگ‌ها را مثال می‌زنند. در طیف رنگ‌ها، رنگ‌های بسیاری وجود دارند که ما ادراکی از آن‌ها داریم، ولی برایشان مفهومی نداریم. ما می‌توانیم با تأمل بر این آگاهی ضمنی غیر مفهومی به آن رنگ‌ها، برای آن مفهوم بسازیم (Bermudez, 2003) بویل می‌تواند بگوید که همان‌طور که ما آگاهی غیر مفهومی از رنگ‌ها را داریم و تنها نیاز است که به آن‌ها توجه کنیم و مفهوم یا گزاره متناسب با آن‌ها را بسازیم، آگاهی غیر مفهومی از

حالات خود نیز داریم و تنها نیاز است که به آن‌ها توجه کنیم و مفهوم یا گزاره متناسب با آن‌ها را بسازیم. پیشنهاد دوم: حرکت از آگاهی ضمنی به آگاهی صریح، حرکت از باور قابلیت^۱ (دیسپوزیشنال) به باور محقق^۲ است.

این بار این عبارت بویل را که پیش از این نیز نقل شده است، در نظر بگیرید:

[تأمل‌گرا] انکار می‌کند که در شرایط عادی، بودن در حالت ذهنی مفروض «الف» و باور فرد به بودنش در حالت ذهنی «الف»، دو حالت روان‌شناختی مجزا باشند و به دنبال آن انکار می‌کند که وظیفه یک نظریه خودآگاهی این است که توضیح دهد که این دو حالت چگونه در رابطه با یکدیگر قرار می‌گیرند که این رابطه [این رابطه] حالت دوم را معرفت به حالت اول می‌سازد (Boyle, 2011, p. 12).

ما در پیشنهاد دوممان این عبارت از بویل را مبنای تفسیر قرار داده‌ایم. ایده اصلی این پیشنهاد آن است که رویکردی قابلیت به باور را به بویل اسناد دهیم. رویکرد قابلیت به باور، آن را نوعی توانایی و قابلیت می‌داند. من در حال حاضر بسیاری باورها را دارا هستم. در حالی که به بسیاری از آن‌ها همین الان آگاه نیستم، اما اگر از من سؤال شود، به راحتی این قابلیت را دارم که به آن باور آگاه شوم.^۳

بویل می‌تواند به کمک توضیح باور بر پایه قابلیت، همچنان از غیراستنتاجی بودن حرکت از آگاهی ضمنی به آگاهی متأملانه دفاع کند. برای مثال، فرض کنید من الان نسبت به این که نام استاد راهنمایم چیست، ملتفت نیستم، اما نسبت به آن معرفت و آگاهی ضمنی دارم. اگر کسی از من سؤال کند که نام استاد راهنمایم چیست این «قابلیت» را دارم که به راحتی و بدون هیچ استنتاجی این آگاهی ضمنی را بالفعل کنم و به او پاسخ دهم. این شرح با تبیین بویل از خطاپذیری نیز همخوان است. او درباره خطاپذیری می‌نویسد:

شخصی می‌تواند به «الف» باور داشته باشد، بدون این که از آن آگاه باشد. این یک تناقض نیست، تا وقتی که ما دقت داشته باشیم در تفاوت بین دانسته شدن و در دسترس آگاهی متأملانه بودن. آنچه که دانسته شده در صورتی که دیگر شرایط متعادل باشند، قابل دسترس برای آگاهی است، اما دیگر شرایط، همیشه متعادل نیستند (Schwitzgebel, 2019).

این دقیقاً مؤید رویکرد قابلیت به باور است. بر اساس این رویکرد، وقتی من نام استاد راهنمایم را

1. dispositional

2. occurrent

۳. برای آشنایی با رویکرد قابلیت، نک:

Schwitzgebel, E. (2019). Belief. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/>

می‌دانم، یعنی این قابلیت را دارم که اگر از من سؤال شود به آن آگاه شوم و پاسخ دهم، اما ممکن است در شرایط غیر عادی و برای مثال، به جهت فراموشی یا پایین بودن هوشیاری من نتوانم قابلیت‌م را به اجرا بگذارم و دچار خطا شوم، اما این به این معنا نیست که من نام استاد راهنمایم را نمی‌دانم، بلکه تنها به این معناست که من به جهت شرایط غیر عادی نتوانستم آگاهی ضمنی به آن را به آگاهی بالفعل بدل کنم. بنابر این، پیشنهاد دوم ما این است که بویل می‌تواند با به کارگیری رویکرد قابلیت‌ی به باور، تبیینی غیر استنتاجی از حرکت آگاهی ضمنی به آگاهی متأملانه ارائه کند.

البته، دو پیشنهادی که ما در این جا مطرح کردیم پیشنهادهایی آزمایشی‌اند و نشان دادن این‌که کدام یک قابل دفاع‌تر و همخوان‌تر با متن بویل‌اند مجال دیگری می‌طلبد، اما به هر روی این‌ها راه‌هایی هستند پیش پای بویل که شاید بتواند شرح تأمل‌گرایانه‌اش را به کمک آن‌ها گامی به جلو ببرد و به دنبال آن نظریه شفافیت را نظریه قابل دفاع‌تری سازد.



فهرست منابع

خزاعی، زهرا؛ جوادی، محسن؛ سرکارپور، زهرا. (۱۳۹۷). خودآگاهی و تبیین استنتاج‌گرایانه کسام از آن. *دوفصلنامه تأملات فلسفی*، ۸ (۲)، ۴۴-۱۱.

References

- Bermúdez, J., & Cahen, A. (2020). Nonconceptual Mental Content. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/content-nonconceptual/>
- Boyle, M. (2015). Critical Study: Cassam on Self-Knowledge for Humans. *European Journal of Philosophy*, 23(2), 337–348. doi: 10.1111/ejop.12117
- Boyle, M. (2019). Transparency and reflection. *Canadian Journal of Philosophy*, 49(7), 1012–1039. doi: 10.1080/00455091.2019.1565621
- Boyle, M. (2011). Transparent Self-Knowledge. *Aristotelian Society Supplementary*, 85. (1): 223–241
- Burge, T., & Peacocke, C. (1996). Our Entitlement to Self-Knowledge: I. Tyler Burge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 91–116.
- Evans, G. (1989). *The Varieties of Reference* (J. McDowell, Ed.). Oxford Oxfordshire: New York: Oxford University Press.
- Gertler, B. (2011). *Self-Knowledge*. London and New Yourk: Routledge.
- Gertler, B. (2018). Self-Knowledge and Rational Agency: A Defense of Empiricism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 96(1), 91–109. doi: 10.1111/phpr.12288
- Moran, R. (2003). Responses to O'Brien and Shoemaker. *European Journal of Philosophy*, 11(3), 402–419. doi: 10.1111/1468-0378.00193
- Moran, Richard. (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- O'Brien, L. (2003). Moran on Agency and Self-Knowledge. *European Journal of Philosophy*, 11(3), 375–390. doi: 10.1111/1468-0378.00191
- Parent, T. (2017). A Problem with Critical Reasoning. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Retrieved from from <https://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge-externalism/supplement2.html>
- Schwitzgebel, E. (2019). Belief. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/>
- Khazaei, Z., Javadi, M., & Sarkarpour, Z. (2018). Self-Knowledge and Qassam's Inferential Account of it. *Philosophical Meditations*, 8(21), 11-44. doi: 10.30470/phm.2019.34349 [In Persian]