




HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	l. 53, No. 2: Issue 106, Autumn & Winter 2021.2022, p.199-222	
Online ISSN: 2538-4171		Print ISSN: 2008-9112
Receive Date: 09-05-2021	Revise Date: 26-10-2021	Accept Date: 25-07-2022
DOI: 10.22067/EPK.2022.75873.1114	Article type: Original	

Analysis and Critique of Different Approaches to the Problem of Consciousness in the Cartesian-European Tradition and Phenomenology

Mohamad Mehdi Moghadas (Corresponding Author),

PhD student of philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin

Email: mehmoghadas@gmail.com

Dr. Mohammad Kazem Elmi Sola

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The approach of Descartes and his subsequent philosophical tradition to consciousness did have epistemological consequences. The distinction between subject and object, and the question of how the mind and body relate, the entanglement of the mind in its ideas that led to the problem of “egocentric predicament,” the problem of the identity of the perceptual object, skepticism, and the issue of valuation regarding the gap between the mind and the object are some consequences of this approach. Consequently, alternative approaches have been proposed by philosophers to avoid such consequences. Among these approaches is phenomenology with the narratives of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. Husserl’s transcendental phenomenology with its intentionality, Heidegger’s doctrine of “being-in-the-world” and Merleau-Ponty’s idea of conscious bodies tried to explain the mechanism and characteristics of consciousness. The present article seeks to examine the problems of the Cartesian-European epistemological system, to show how to deal with these problems, and finally to analyze and critique the characteristics of each approach to see whether these alternative approaches could have managed to solve these problems or not.

Keywords: consciousness, epistemology, subject and object, phenomenology, theory of ideas, soul and body, Cartesianism



سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 222 - 199	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1400/02/19	تاریخ بازنگری: 1400/08/04
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/EPK.2022.75873.1114

تحلیل و نقادی رویکردهای متفاوت به مسئله آگاهی در سنت دکارتی - اروپایی و پدیدارشناسی

محمد مهدی مقدس

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول)

Email: mehmoghadass@gmail.com

دکتر محمد کاظم علمی سولا

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

رویکرد دکارت و سنت فلسفی پس از وی به آگاهی، پیامدهای معرفتی را به دنبال داشت. تمایز سوژه و ابژه و مسئله نحوه ارتباط ذهن و بدن که موجب گرفتاری ذهن در میان تصورات خود شده و در نهایت منجر به مسئله «تنگنای شخصی» گردید. همچنین مشکل این همانی شیء ادراکی، شکاکیت، و بحث ارزش گذاری با توجه به شکاف میان ذهن و عین، به طور خلاصه از پیامدهای این رویکرد به شمار می روند. با عنایت به این مسئله، رویکردهای بدیل برای مرتفع ساختن این پیامدها از سوی فیلسوفان ارائه گردید. از جمله این رویکردها، پدیدارشناسی در تقریر هوسرل، هیدگر و مرلوپونتی است. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، با به میان کشیدن حیث التفاتی و همچنین هیدگر با آموزه «بودن در جهان» و مرلوپونتی با ایده بدن های آگاه، توصیفی از سازوکار و ویژگی های آگاهی به دست دادند. مقاله حاضر در تلاش است تا مشکلات نظام معرفتی دکارتی - اروپایی را بررسی کرده، سپس نحوه مواجهه با مشکلات پیش آمده را نشان داده، و در نهایت ویژگی های هر رویکرد را تحلیل و نقادی کرده و تبیین کند که آیا رهیافت های بدیل توانسته اند مشکلات پیش آمده را مرتفع سازند یا خیر؟

واژگان کلیدی: آگاهی، معرفت شناسی، سوژه و ابژه، پدیدارشناسی، نظریه ایده ها، ذهن و بدن، دکارت گرایی.

درآمد

مسئله آگاهی و شناخت از دیرباز مورد بحث و بررسی فیلسوفان بوده است. این که ما موجوداتی آگاه و خودآگاه هستیم، واقعیتی است که هر انسانی به نحو شهودی درمی یابد. اما این که آگاهی چیست، پرسشی دشوار و پاسخ به آن نیازمند در نظر داشتن ملاحظات بسیاری است، که تأمل در این باب دشواری های آن را برای ما روشن می سازد. هنگامی که می خواهیم دانسته های خود را در ذیل تعریفی مشخص بگنجانیم، متوجه می شویم که این مسئله تا چه میزان پیچیده است. فیلسوفان همواره برای به دست دادن تعریفی از آگاهی کوشیده اند. نمونه ای از این کوشش ها را می توان در محاوره ثنای تتوس افلاطون یافت. تعاریف ارائه شده از چستی شناخت، یکی پس از دیگری توسط سقراط به چالش کشیده شده و رد می شوند؛ در پایان نیز تعریفی از معرفت ارائه نمی گردد.

بسیاری از فیلسوفان یونان مسئله آگاهی را در بسترهای متفاوتی به بحث گذاشتند. این مباحث دو وجه بسیار نزدیک به هم دارد. در یک سو مسئله آگاهی به طور کلی مطرح می شود؛ یعنی آگاهی شامل ادراک حسی¹ و اندیشیدن درباره جهان خارج، و همچنین شامل فعالیت های ذهنی مرتبط با آن، و از سوی دیگر، آگاهی از خود یا سوژه شناخت، قرار دارد. برخی شارحان اظهار کرده اند که در یونان باستان و همچنین دوره لاتین، هیچ اصطلاح فنی و یا هیچ اصطلاح شناسی فنی، نه برای آگاهی و نه خودآگاهی وجود ندارد (Remes, 415).

در اغلب مواقع آنچه به عنوان آگاهی ترجمه شده است، واژه یونانی *aisthēsis* و یا واژه لاتین از فعل *percipere*² است. نقصی که در این واژه شناسی مشاهده می شود حاکی از این واقعیت است که وجود نظریاتی از ادراک مانند نظریه قوای نفس، و همچنین نظریه حس مشترک ارسطو، اغلب برای توضیح تمامی پدیده هایی که ذیل مفهوم آگاهی مطرح بودند، کافی در نظر گرفته می شد. ارسطو اشاره کرد که خودآگاهی یک فرد به گونه ای است که شامل قرار گرفتن خود شخص به مثابه سوژه ای از تجارب سازمان یافته موقتی است که در زمان تداوم داشت. به نظر ارسطو این ناممکن است که شخص از وجود خودش حتی برای لحظه ای نامطمع باشد. فلاسفه باستان فرض کردند که به طور کلی سوژه نمی تواند درباره وجود سوژه حالت های نفس خودش اشتباه کند. بعدها افلوپین و آگوستین میان فکر و اندیشیدنش یک ارتباط بی واسطه مستقیم دیدند. پیشرفتی که منتج به شکل گیری ماده اولیه در استدلال کوگیتوی دکارت شد (Ibid, 16). آگاهی در فلسفه مدرن به طور بسیار جدی به یک مسئله تبدیل می شود. رنه دکارت نخستین

1. perception

2 - به معنای دریافت کردن و فهمیدن.

کسی است که تلاش کرد تا مطالعه آگاهی را به صورت نظام‌مند بررسی کند. برخی ملاحظات دکارت، مطالعه علمی آگاهی را ناممکن می‌کند؛ زیرا گسترش «دوگانه‌نگاری»^۱ وی، آگاهی را خارج از دامنه علم تجربی قرار داده است (Frith et al., 9). دکارت نخستین کسی بود که به طور جدی درباره آنچه «همبستگی عصبی آگاهی»^۲ نامیده می‌شود، اندیشیده است. دکارت تشخیص داد که مغز نقش کلیدی برای ورودی‌های حسی^۳ و خروجی‌های حرکتی^۴ و محرک دارد؛ اما این موجب نشد که دکارت مغز را پایه و اساس ذهن بداند. او اظهار کرد که حیوانات غیر انسان، فاقد نفس و ذهن هستند (Descartes, A *Discourse on the Method*, 46-8). دکارت آگاهی را حالتی از ذهن می‌دانست، و مغز در نظر او یک نقش محدود شده در فرایندهای ناآگاهانه داشت. با این حال مغز نقشی کلیدی در ارتباط میان ذهن و بدن دارد. دکارت غده صنوبری^۵ را واسطه میان ذهن و بدن تلقی کرد. (Descartes, the *Philosophical Writings*, 340). در این که رأی دکارت خطاست اکنون شکی وجود ندارد، اما روایت او با روایت‌هایی از این دست که اخیراً پیشنهاد شده‌اند، و برای مثال فعالیت عصبی در منطقه دوک مانند مغز را بعضاً مرتبط با یک تجربه آگاهانه می‌دانستند، نوعاً تفاوتی ندارد (Frith et al., 9).

پس از دکارت، اسپینوزا اظهار کرد که فرآیندهای ذهنی و فیزیکی، دو وجه متفاوت از یک جوهر هستند که به نظریه وجه دوگانه^۶ مشهور است. اسپینوزا برای حل مسئله دشوار ارتباط ذهن و بدن که جوهرهای دوگانه دکارت بودند، نظریه یک جوهر با حالات متفاوت را ارائه کرد. بدین ترتیب او مسئله دوگانه‌نگاری جوهری^۷ دکارت را کنار نهاد. هم‌زمان لایبنیتس بیان داشت که ذهن و بدن دو جوهر مجزا هستند اما از ابتدا به گونه‌ای ساخت یافته‌اند که در یک هماهنگی کامل برهم اثر می‌گذارند. او اصل «هماهنگی پیشین بنیاد»^۸ را برای توضیح این ارتباط پیشنهاد کرد. بدین ترتیب لایبنیتس هم به دوگانه‌نگاری جوهری دکارت وفادار ماند و هم به زعم خویش توانست توضیحی برای ارتباط این دو جوهر مجزا ارائه دهد. اصل هماهنگی پیشین بنیاد می‌گوید که همه تعاملات جوهرهای نفسانی و جسمانی، از پیش به طور دقیق باهم هماهنگ شده‌اند. جان لاک و دیگر فیلسوفان تجربه‌گرا تمایل چندانی به مسئله ذهن

1. Dualism

2. -neural correlates of consciousness

3. sensory input

4. motor output

5. pineal gland

6. dual aspect theory

7. substance dualism

8. pre-established harmony

و بدن از خود نشان ندادند.

لاک علاقه‌مند بود تا بررسی کند که ذهن چگونه درباره جهان می‌آموزد؟ تمایزی که لاک میان «حس درونی» و «حس بیرونی»، یعنی میان تجربه ذهنی از اشیاء و تجربه واکنشی ذهن از تجربه خود نهاد مستقیماً به بحث سازوکار آگاهی مربوط شد. اگر آگاهی را حالتی از ذهن بدانیم و حالات ذهنی را نیز خصوصی و شخصی در نظر بگیریم، آنگاه مطالعه علمی آگاهی ممکن نخواهد بود. این نتیجه‌ای بود که از فلسفه دکارت به دست آمد. کانت نیز تحقیق در حالات روانی را ناممکن دانست؛ زیرا مطالعه علمی به‌زعم او با آزمایش و ریاضیات سروکار دارد که این هر دو، در مطالعه این حالات کاربردی ندارند؛ زیرا این حالات شخصی و دسترس‌ناپذیر هستند. دوگانه‌انگاری دکارتی سبب بروز مشکلات لاینحلی شده است. از این‌رو فیلسوفان کوشیدند تا با کنار نهادن این نظریه، از دشواری روبرو شدن با آن اجتناب کنند. نظریاتی از قبیل «رفتارگرایی»،¹ «کارکردگرایی»،² و «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها»³ از این قبیل اند. «رفتارگرایی تحلیلی»⁴ ادعا می‌کند که می‌توان همه واژگان مربوط به حالات ذهنی را بدون از دست رفتن معنا، به واژگان مربوط به رفتار بیرونی بالفعل و بالقوه برگرداند (مسیلن، 55). بنابراین، این دیدگاه جوهریت ذهن را کنار می‌نهد و مطالعه آگاهی را در قالب رفتارهای شخص و گزاره‌های رفتاری آن توضیح می‌دهد. کارکردگرایی ذهن را برنامه‌ای می‌داند که روی سخت‌افزار مغز اجرا می‌شود؛ و ورودی‌های حسی را به خروجی‌های رفتاری تبدیل می‌کند (همان، 77). در واقع کارکردگرایی نیز جوهریت ذهن را رد می‌کند و ذهن را کارکرد می‌داند. اما ایده دیگر نیز «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها» است. دوگانگی ویژگی‌ها حاضر است دوگانه بودن ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی را بپذیرد، اما دوگانگی جوهری آن‌ها را رد می‌کند. و در عوض معتقد است که جوهرها فقط یک نوع‌اند و آن جوهر مادی است. اما به‌زعم آن‌ها جوهرهای مادی می‌توانند هر دو نوع ویژگی را داشته باشند، یعنی هم ویژگی‌های ذهنی غیر فیزیکی و هم ویژگی‌های مادی را (همان، 96). لازم به ذکر است که دوگانگی ویژگی‌ها، نافروکاستی⁵ است؛ یعنی ویژگی‌های ذهنی با ویژگی‌های فیزیکی یکی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را به ویژگی‌های فیزیکی تحویل برد. برخلاف کارکردگرایی و رفتارگرایی که ذهن و حالات ذهنی را به کارکرد و رفتار تحویل می‌کردند. در این مقاله می‌کوشیم ابتدا انواع آگاهی را معرفی کرده و سپس تحولاتی که در پی مشکلات برآمده از سنت دکارتی شناخت به وجود آمده است را بررسی کنیم؛ پس از آن

1. behaviorism

2. functionalism

3. dualism of properties

4. analytical behaviorism

5. non-reduction

پدیدارشناسی را به مثابه بدیلی برای مرتفع ساختن مشکلات این رویکرد بررسی می‌کنیم، و در نهایت تفاوت میان این دو رویکرد را تحلیل و نقادی خواهیم کرد تا ببینیم آیا رویکرد پدیدارشناسانه قادر به حل مشکلات مذکور بوده است یا اینکه در نیل به این مقاصد ناکام مانده است؟

1. چیستی آگاهی

تبیین دکارت از آگاهی به دشواری‌هایی چند انجامید؛ دو مورد از آن‌ها عبارت‌اند از این‌که: نخست این تبیین تحقیق علمی آگاهی را ناممکن می‌سازد و دوم این‌که در توضیح نحوه ارتباط ذهن و بدن ناکام می‌شود. ذهن و بدن مسئله‌ای دشوار است که فیگل به درستی آن را به «دسته‌ای از معماهای پیچیده تشبیه کرده است» (Feigl, 373).

به‌طور کلی وجوه این مسئله مهم، یعنی آگاهی را، در این جا می‌توان به اختصار به سه مسئله تقسیم کرد. نخست مسئله ماهیت ذهن و رویدادهای ذهنی است. یعنی این‌که آیا ماهیت این رویدادها فیزیکی است یا غیر فیزیکی و بی‌ارتباط با هر آن‌چه مادی است. دوم به ماهیت موجودات ذهن مند برمی‌گردد. یعنی پرسش از ماهیت اشخاص و حیواناتی که واجد حالات، تجارب، و رویدادهای ذهنی هستند. آیا باید برای این فاعل‌ها وجودی مستقل از وجود تجربه‌ها تصور کرد، یا این‌که به نحوی از آن‌ها تشکیل شده‌اند. افزون بر این، این فاعل نوعاً غیر فیزیکی است یا فیزیکی؟ مسئله سوم، چگونگی ارتباط حالات و فاعل‌های ذهنی با عالم فیزیکی است. آیا پدیده‌های ذهنی می‌توانند مستقل از پدیده‌های فیزیکی وجود داشته باشند، یا در وجودشان وابسته به آن‌ها هستند؟ اگر در واقع حالات فیزیکی حالات ذهنی را پدید می‌آورند، این کار چگونه انجام می‌شود (مسئله 29-31)؟

برای تبیین بهتر مسئله، معنای آگاهی را اجمالاً بررسی می‌کنیم. در واقع «شاید این پرسش ساده به نظر برسد اما این طور نیست. آگاهی هم بدیهی‌ترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم و هم دشوارترین» (بلک‌مور، 1). تعریف جان سرل از آگاهی این است که «حالات آگاهانه، آن حالات احساس، ادراک¹ و اطلاعی² هستند که از صبح وقتی شما از یک خواب «بی‌رویا»³ بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و تا انتهای روز که شما به خواب می‌روید و یا به شکل دیگری «ناآگاه» می‌شوید، ادامه پیدا می‌کنند» (Searle, 326).

1. sentience
2. awareness
3. Dreamless

ند بلاک¹ این تعریف را بسیار کلی می‌داند، به‌زعم وی «چنین اشاره‌ای بسیار مغشوش و کلی است؛ چراکه به چیزهای بسیاری اشاره می‌کند: به تعداد زیادی آگاهی‌های متفاوت» (Block, 230). بلاک بر این باور است که عدم تمایز میان انواع آگاهی مشکلات بسیار و پریشانی‌های متعددی را موجب شده است. بلاک آگاهی را یک مفهوم هیبریدی² می‌داند که به تعداد زیادی از مفاهیم دلالت می‌کند که در عین حال میان آن‌ها شباهت‌هایی وجود دارد (Ibid). وی چهار نوع آگاهی را از یکدیگر تمیز می‌دهد که عبارت‌اند از: (به نقل از غیاثوند، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۱۶۰)

1-1. آگاهی پدیداری: به باور بلاک، آگاهی پدیداری همان تجربه است. یعنی ویژگی‌های آن ویژگی‌های تجربی هستند. بنابراین این حالت به شرطی آگاهی پدیداری است که واجد ویژگی‌های تجربه باشد. کلیت این ویژگی‌ها به نحوی است که در مورد آن می‌توان گفت داشتن آن‌ها حسی همانند آن دارد (Ibid). در واقع مسئله اصلی آگاهی، مسئله تجربه است.

نیگل در مقاله خود³-خفاش بودن به چه مانند است؟- می‌نویسد: «این حقیقت که یک اندام‌واره صاحب تجربه‌ای آگاهانه است، نهایتاً به این معنا است که در مورد آن چیزی وجود دارد که در موردش می‌توان گفت صاحب آن تجربه بودن یک چنین حسی دارد ... و اما نهایتاً یک اندام‌واره حالات ذهنی آگاهانه دارد اگر فقط اگر در مورد آن چیزی وجود داشته باشد که در موردش بتوان گفت: بودن در آن حالت یک چنین حسی دارد» (Nagel, 219).

آن‌چه ما در این مقاله بدان می‌پردازیم، آگاهی پدیداری یا همان تجربه است. این آگاهی ناظر به داشتن کیفیت خاصی است، مانند احساسی که هنگام تماشای طلوع آفتاب یا موج دریا داریم، یا کیفیتی که هنگام بوئیدن یک گل و یا چشیدن یک نوشیدنی داریم. همه این‌ها به مسئله تجربه مربوط می‌شود. دیوید چالمرز⁴ در یک تقسیم‌بندی دیگر، مسائل آگاهی را به دو سطح آسان و دشوار تقسیم می‌کند. چالمرز با انتقاد از تبیین‌های تحویلی، راه‌حل مسئله آگاهی را در مواجهه مستقیم با آن می‌بیند. به‌زعم وی «آگاهی، گیج‌کننده‌ترین مسئله را در علم ذهن پیش روی ما می‌نهد. هیچ‌چیز وجود ندارد که شناخت ما از آن درونی‌تر از آگاهی باشد، در عین حال هیچ‌چیزی نیست که تبیین آن دشوارتر از آگاهی باشد. تمامی انواع

1. Ned Block آمریکایی متولد 1942 است که در زمینه فلسفه ذهن و روان‌شناسی فعالیت می‌کند.

2. hybrid

3. What is it like to be a bat?

4. David John Chalmers فیلسوف استرالیایی متولد 1966 است که در زمینه فلسفه ذهن و علوم شناختی فعالیت می‌کند. نظریه شاخص وی، تقسیم آگاهی به مسائل آسان و دشوار، و نیز، توضیح مسئله دشوار آگاهی بر اساس شبکه‌ای از اطلاعات است. همچنین ابداع زامبی فلسفی را نیز ابداع می‌کند به‌مثابه کسی که مانند یک فرد عادی رفتار می‌کند اما فاقد حالات ذهنی و هر نوع تجربه ذهنی است. وی امکان زامبی فلسفی را منطقاً ممکن می‌داند.

پدیده‌های ذهنی، در سال‌های اخیر به دست پژوهش‌های علمی سپرده شده‌اند. اما آگاهی سرسختانه مقاومت می‌کند... برای پیشرفت در مسئله آگاهی، باید به‌طور مستقیم با آن روبه‌رو شویم» (چالمرز، 51) اما سطوح آسان و دشوار آگاهی چیست‌اند و دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟ به عقیده چالمرز «مسائل آسان آگاهی، مسائلی هستند که به نظر می‌رسد به‌طور مستقیم، به روش‌های متداول علوم شناختی تن می‌دهند که از رهگذر آن‌ها یک پدیده بر اساس سازوکارهای عصبی یا محاسباتی تبیین می‌شود. مسائل دشوار آگاهی مسائلی هستند که به نظر می‌رسد در برابر چنین روش‌هایی مقاومت می‌کنند» (همان). بنابراین مسائل آسان آگاهی تحویل‌پذیر هستند، درحالی‌که مسائل دشوار آگاهی، تن به چنین تحویلی نمی‌دهند. چالمرز تجربه را مسئله دشوار آگاهی قلمداد می‌کند. به بیان چالمرز، مسئله دشواری که در تجربه وجود دارد، ناشی از امر سابیجکتیو است، یعنی همواره در تجارب آگاهانه، جنبه‌ای سابیجکتیو حضور دارد که این جنبه تن به تحویل‌های شناختی، عصبی و یا فیزیکی نمی‌دهد. در مورد تجربه راز اصلی درست همان ظهور تجربه آگاه است. در واقع میان کارکردها و تجربه، همان‌طور که لوین (Levine, 5-354) بیان داشته است، یک شکاف تبیینی¹ وجود دارد و برای عبور از آن به یک پل تبیینی نیازمندیم. «صرف توصیف کارکردها در یک طرف پل قرار می‌گیرند و بنابراین مصالح لازم برای پل باید در جای دیگری پیدا شود» (چالمرز، 7-56). اما مشکلاتی که تبیین آگاهی پیش می‌آورد چیستند و چه راه‌کارهایی برای رفع آن‌ها وجود دارد؟

بلاک سه نوع دیگر از آگاهی را نیز برمی‌شمارد که اجمالاً عبارت‌اند از:

1-2. آگاهی دسترسی: بلاک آگاهی دسترسی را این‌گونه تعریف می‌کند که «یک بازنمایی یا تصور به لحاظ دسترسی آگاهانه است اگر و فقط اگر به‌منظور استفاده آزاد در استدلال و «کنترل عقلانی مستقیم افعال»² در اختیار ما باشد... و یک «حالت دسترسی»، حالتی است که شامل دارا بودن یک بازنمایی دسترسی می‌شود» (Block, 231).

1-3. خود آگاهی: بلاک می‌گوید: «منظور من از این اصطلاح، صاحب فهمی از «خود» بودن و توانایی به‌کارگیری این فهم در تفکر در باب یک «خود» است» (Ibid: 235).

1-4. آگاهی نظارتی: چهارمین نوع از آگاهی که بلاک بدان اشاره می‌کند، آگاهی نظارتی است، یعنی «ایده آگاهی به‌مثابه یک نوع نظارت درونی³ صورت‌های مختلفی را در بر می‌گیرد. به یک معنا، یک

1. explanatory gap

2. direct rational control of action

3. internal monitoring

نوع درون‌یابی¹ است. این نوع می‌تواند شکلی از آگاهی‌پدیداری یک شخص از حالات خود باشد» (Ibid).

2. مشکلات تبیین آگاهی

گفتیم که تبیین دکارت از سازوکار آگاهی و قائل شدن به جوهرهای دوگانه، ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازد. مشکل نخست عدم امکان بررسی علمی آگاهی به دلیل دسترس‌ناپذیری تصورات ذهنی است. مشکل دوم نحوه ارتباط ذهن و بدن بود. اما معرفت‌شناسی دکارت مشکل دیگری نیز در پی دارد و آن مشکلی است که به «تنگنای شخصی» معروف است؛ یعنی «در معرفت‌شناسی دکارتی و لاکی، زمانی که ما شناسایی به دست می‌آوریم، نخست از خودمان یا تصورات خودمان آگاه می‌شویم. در این فلسفه‌ها، آگاهی مانند یک حباب یا یک جعبه در بسته پنداشته می‌شود؛ یعنی ذهن به درون یک جعبه فرستاده می‌شود. انطباعات² و مفاهیم³ در این فضای بسته و در درون این دام صور ذهنی جای دارند، و آگاهی‌های ما نیز متوجه همان‌ها می‌باشد، و به‌طور مستقیم به خود اشیاء در بیرون راهی ندارند... بنابراین آگاهی‌های ما در درجه نخست آگاهی «از» چیزی نیستند؛ بلکه ما گرفتار وضعیتی هستیم که «تنگنای شخصی یا مخمسه خودمدارانه»⁴ نامیده می‌شود» (سوکولوفسکی، 72). پس آن‌چه از معرفت‌شناسی دکارت حاصل می‌شود به ما می‌گوید که شناخت از درون ما و از تصورات «من» پیراسته و جدا از جهان آغاز می‌شود (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 18). کشف دکارت از آگاهی در واقع منجر به کشف موجود شناسنده نیز گردید. این نتیجه از شک دستوری دکارت حاصل گردید. حتی هنگامی که یک‌تکه موم را بررسی می‌کنیم، بدان ضربه می‌زنیم، آن را می‌بینیم و صدای آن را می‌شنویم، به وجود آن علم حاصل می‌کنیم و همچنین به‌طور دقیق‌تری به حالات ذهنی خود نیز آگاهی حاصل می‌کنیم. در تأمل ششم نیز نکته‌ای دقیق وجود دارد که آگاهی را مرجع همه اشیاء فرا ذهنی قلمداد می‌کند. در واقع «همگرایی، تطابق و توافق بین سلسله اعمال ذهنی و نیز نتایج حاصل از آن‌هاست که وادارمان می‌کند تا از یک‌سو اشیایی را که به این صورت با آن‌ها مواجه می‌شویم، به‌عنوان اشیایی که واقعاً وجود دارند بپذیریم و از سوی دیگر آن‌ها را از رویدادهای موهوم و خیالی جدا کنیم. از این‌جا نتیجه می‌گیریم که با اطمینان یافتن

1. inner perception

2. impressions

3. concepts

4. Egocentric predicament

از وجود هر شیء فرا ذهنی^۱ نظیر یک تکه موم، به واسطه آن چه به کمک آن‌ها اشیای فرا ذهنی را به عنوان واقعی و موجود می‌پذیریم، به طریق اولی از وجود آن اعمال ذهنی مورد بحث نیز اطمینان می‌یابیم» (گورویچ، ۵۴).

اما همان‌طور که تحلیل دکارت نشان می‌دهد، ما کما کان توضیح رضایت‌بخشی از نحوه فراروی از تصورات خود ارائه نکرده‌ایم. یعنی هنوز مشخص نیست چگونه تصورات ما اشیای فرا ذهنی را ثابت کرده و با آن‌ها تعامل می‌کنند. اگر ما مفهوم شیء را گسترده‌تر در نظر داشته باشیم، یعنی شامل همه موجودات جاندار و بی‌جان و همچنین تمام دست‌ساخته‌های انسانی، یعنی موجودات فرهنگی، اجتماعی و حتی ارزش‌ها، آن‌گاه مسئله بدین‌صورت در خواهد آمد که اگر تصورات ما کاملاً شخصی باشند، بدین معنی که در دسترس مطالعه علمی نباشند، این تعامل با اشیاء (به معنای وسیع کلمه) چگونه امکان خواهد داشت؟ راه حل دکارت، داخل کردن مفهوم خداوند و «صداقت الهی» بود. در واقع آن چه ما را مطمئن می‌سازد که ورای تصورات ما، اشیاء وجود دارند، این حقیقت است که خداوند فریب‌کار نیست و امکان ندارد آن چه را که تصور واضح و متمایزی از آن داریم، ورای ذهن وجود نداشته باشد (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 36-7).

اما این در واقع اعتراف به لاینحل بودن مسئله ارجاع تصورات ذهنی است. هیوم نیز بر این عقیده بود که چیزی جز انطباعات و تصورات به ذهن داده نشده است (Hume, 67). یا آن‌گونه که کانت مدنظر دارد، همه بازنمودهای ما، هر منشایی داشته باشند، چیزی جز تبدلات ذهن نیستند و درست به همین دلیل به حس درونی تعلق دارند (Kant, A98-9).

اما اگر هر آن چه به ذهن داده شده انطباعات و تصورات است، پس نباید هیچ امتیازی میان انواع تصورات ذهنی وجود داشته باشد؛ بنابراین پرسش از مرجع این بازنمودها امری بیهوده خواهد بود، بدین‌صورت که اگر تنها داده‌های بی‌واسطه آگاهی، حالات ذهنی خودآگاهی باشد، یعنی همان انطباعات و تصورات، آن‌گاه نتیجه چنین خواهد بود که «درک یا شکل بخشیدن به ایده چیزی متفاوت با تصورات انطباعات، برای ما غیر ممکن خواهد شد» (Hume, 67). بنابراین در این میان تمایز میان مراجع تصورات به مشکلی بسیار بغرنج بدل خواهد شد، یعنی «علاق، عواطف، احساسات، رنج‌ها، شادی‌ها، اساساً مرتبتی واحد دارند. هرگونه تفاوت دیگری هم در میان‌شان مشاهده شود، همگی آن‌ها چنان‌که واقعاً هستند، یعنی به صورت انطباعات و ادراکات حسی ظهور می‌کنند. این مطلب در خصوص زمانمندی^۲ حالات

1. extra-mental

2. temporality

ذهنی نیز صدق می‌کند، یا به قول هیوم، در مورد وجود و ظهور آن‌ها به منزله «هستی‌های روبه‌زوال» (Ibid: 190). این مشکلی را پیش می‌آورد موسوم به مشکل این‌همانی. توضیح آن بدین صورت است که هیچ‌دو ادراک حسی را هرچند که مشابه هم باشند، نمی‌توان یکسان تلقی کرد، از آن‌رو که جای متفاوتی را در نظم زمانی اشغال کرده‌اند. حال هنگامی که ما ادراکات متفاوتی از یک شیء واحد داریم، چه چیز موجب می‌شود که بین ادراک حسی پیشین، و ادراک حسی کنونی، قائل به این‌همانی شویم؟ در واقع مسئله این است که از آن‌جایی که همه آن‌چه ما داریم، ادراکات حسی و تصورات ما هستند، و این تصورات نیز دست‌کم از نظر زمانی باهم متفاوت‌اند، آن‌گاه چگونه این‌همانی شیء X در زمان t_1 با شیء X در زمان t_2 قابل تصور است، درحالی که ما تنها چیز بی‌واسطه‌ای که داریم، ایده‌ها هستند که آن‌ها نیز دست‌کم از نظر زمانی نمی‌توانند یکسان در نظر گرفته شوند؟ با این حال ما اطمینان داریم که شیء X در هر دو زمان t_1 و t_2 شیء واحدی است، و درواقع « X است».

پس مسئله هستی‌های روبه‌زوال ادراک حسی و این‌همانی شیء نیز به نوعی به همان مسئله تنگنای شخصی بازمی‌گردد، یعنی این که ما تنها از تصورات خودمان آگاهی بی‌واسطه داریم و مشکل مرجع عینی آن‌ها در وجوه متفاوتی ظاهر می‌شود. هیوم برای حل این مشکل به تخیل متوسل شد. به نظر وی، تخیل به ادراکات حسی کثیر و مشابه، توهم این‌همانی را القاء می‌کند از آن‌رو که بین این ادراکات کثیر از شیء واحد، مشابهت بسیار وجود دارد. مثلاً هنگامی که به یک میز می‌نگریم، چه پیاپی چشمانمان را باز و بسته کنیم، و چه مداوم به آن نگاه کنیم، مشابهت بسیار زیاد میان این تصورات موجب این‌همان انگاشتن آن شیء می‌شود، درحالی که تأمل فلسفی این مشکل را برای ما آشکار می‌سازد. اما نکته دیگری در این تحلیل وجود دارد. فرض کنیم p_1 ادراک ما از شیء X در زمان t_1 باشد و p_2 ادراک ما از شیء X در زمان t_2 ، آنگاه ما دو ادراک از یک شیء واحد داریم، یعنی باید نتیجه بگیریم که آیا ادراک‌های کثیر موجب بروز تصور این‌همانی می‌شود؟ به نظر هیوم، تحلیل مفهوم این‌همانی از چنین نتیجه‌ای اجتناب می‌کند. آن‌چه از ادراک مستمر و مداوم یک شیء حاصل می‌شود، تصور وحدت است و نه این‌همانی. مفاهیم این‌همانی و کثرت در تقابل با یکدیگر قرار دارند و آن‌چه در تصور این‌همانی باید لحاظ شود، زمان یا دیرند¹ است.

بنابراین تحلیل هیوم و داخل کردن مفهوم تخیل نیز نارسا و ناکافی می‌نماید.

مشکلاتی که تنگنای شخصی برآمده از فلسفه دکارت به وجود می‌آورد ما را به سوی نظریات بدیل و تبیین‌های متفاوتی سوق می‌دهد. نگرش فیزیکالیستی به آگاهی، مایل است که ذهن و مغز را این‌همان

بدانند، اما بحث تفکیک معانی آگاهی، نشان می‌دهد که ویژگی‌های تجربه یا آگاهی پدیداری، سدر راه قبول چنین طرز تلقی از آگاهی است. همچنین تفکیک آگاهی به مسائل آسان و دشوار از سوی چالمرز، نشان می‌دهد که به‌طور کلی، مسئله تجربه در برابر رهیافت‌های تحویل‌گرایانه مقاومت می‌کند. بنابراین ما به رویکردی متفاوت نیاز داریم. این رویکرد متفاوت در پدیدارشناسی هوسرل ظهور می‌یابد، یعنی جایی که مفهوم آگاهی به کمک مفهوم قصدیت و التفات توضیح داده می‌شود.

3. پدیدارشناسی و حیث التفاتی

3-1. رهیافت هوسرل

مشکلات برآمده از تحلیل هیوم از مسئله این‌همانی، نشان داد که رویکرد دکارتی درنهایت با چه دشواری‌هایی روبروست و حل چنین دشواری‌هایی به رویکردی جدید نیاز داشت. چنین رویکردی پدیدارشناسی نام دارد. پدیدارشناسی با پیش‌گذارن مفهوم قصدیت، می‌کوشد تا فراروی آگاهی از تنگنای ذهن را تدارک ببیند. قصدیت یا به عبارتی حیث التفاتی، نخستین بار با فرانتس برنتانو،¹ استاد ادموند هوسرل، مطرح گردید. اما حیث التفاتی چیست؟ «حیث التفاتی ویژگی آن دسته از حالات ذهنی است که «محتوای بازنمودی»² دارند و جهان را به‌گونه‌ای خاص به تصویر می‌کشند، خواه، در واقع، معلوم شود که جهان این‌گونه هست یا نه. برای مثال باور، میل، امید، و ترس حالات التفاتی دانسته می‌شوند» (مسلمین، 31). اما التفات چگونه صورت می‌پذیرد؟ در پدیدارشناسی، هر حالتی از آگاهی متناظر با یک عین است، آموزه حیث التفاتی به ما می‌گوید کلبه کنش‌ها و حالات ذهنی ما معطوف به چیزی هستند. نکته مهم این است که آگاهی همواره آگاهی «از» چیزی است. واژه «از» در این جا به یک عین اشاره دارد. «کوتاه‌سخن این‌که هر «کنش شناختی»³ و هر تجربه‌ای، متناظر با یک «عین» است و هر (التفات یا) قصدی،⁴ «عین» مقصود خود را دارد» (سوکولوفسکی، 70). این جا باز به مسئله تجربه برگشتیم. گفتیم که آگاهی ضرورتاً آگاهی از چیزی است. آموزه پدیدارشناسی و حیث التفاتی این را برای ما روشن می‌کند. «یکی از بزرگ‌ترین خدمات پدیدارشناسی، رهاسازی از تنگنای شخصی و برهم ریختن آموزه دکارتی است. پدیدارشناسی نشان می‌دهد که ذهن امری عمومی است؛ چیزی که فعالیت می‌کند و خود را به نحو علنی و فاش، و نه محدود در چارچوب خود، می‌نمایاند. همه چیز بیرونی است... ذهن و جهان هر دو مستلزم

1. Brentano, Franz (1838-1917)

2. representational content

3. act of consciousness

4. intending

یکدیگرند» (همان).

اعیان مختلف، حالات التفاتی مختلف و مخصوص به خود دارند، پدیدارشناسی انواع متفاوتی از التفات را معرفی می‌کند که با انواع گوناگونی از اعیان ملازمت دارند. مثلاً چنانچه ما یک شیء مادی ساده، مانند درخت، را می‌بینیم، التفات‌های تصویری را به کار می‌بریم. اما اگر یک تصویر یا یک تابلوی نقاشی را ببینیم، آن‌گاه باید حیث التفاتی خود را تغییر دهیم. اما ویژگی مهم دیگری که از پدیدارشناسی حاصل می‌شود این است که آگاهی، کل‌گرا است، یعنی در هر تجربه آگاهانه، تمامیت شیء برای شناسنده لحاظ می‌شود، پس «در هر تجربه آگاهانه از متعلق ادراک، تمامیت آن مورد التفات است، حتی اگر همه جلوه‌های آن به طور حسی بر مُدرک نموده نشود. هوسرل به توصیف معنایی می‌پردازد که میانجی این تجربیات بر ساخته از مؤلفه‌های پر و خالی است، که به ترتیب به جلوه‌های نموده و نانموده متعلق آگاهی مربوط می‌شود. یعنی هنگامی که به یک خانه می‌نگریم، گرچه پشت خانه را نمی‌بینیم، اما خانه را همچون یک کل در نظر می‌آوریم. از این لحاظ آگاهی ما کل‌گرایانه است. وجه نانموده این خانه که به تقریر هوسرل به جلوه‌هایی گفته می‌شود که از ادراک حواس به دور می‌مانند، پشت خانه است چنانچه ما از روبرو نظاره‌گر آن باشیم. اما درباره این معناها که هوسرل آن را *Noemata* می‌نامد، ذکر این نکته ضروری است که آگاهی و شناخت ما از اعیان با وجود چنین نظام‌های معانی است که ممکن می‌شود. و باور و شناخت، عبارت از استمرار تجربیاتمان درگذر زمان، در چنین نظام‌هایی است» (هال، 164).

بنابراین تا این‌جا با عبور از نظریه دکارتی معرفت، دانستیم که آگاهی، «قصدمند» یا «التفاتی» و همچنین «کل‌گرا» است. اما پدیدارشناسی چگونه مشکل این‌همانی را در تحلیل هیوم حل می‌کند؟ گفتیم که نظریه تصورات هیوم، این‌همانی شیء X را نمی‌توانست تبیین کند. اما راه‌حل هوسرل، وارد کردن دسته‌ای از معانی است که این معانی، ماهیات مکانی-زمانی نیستند. این معانی را هوسرل «نوئماتا» نامید. فرض کنید ما به یک میز می‌نگریم و در زمان‌های متفاوت ادراکات متفاوتی حاصل می‌کنیم، آن‌چه موجب این‌همانی شیء می‌گردد این است که معنای آن شیء تابع رویدادهای زمانی و مکانی نیست. یعنی حتی اگر میز مورد اشاره تخریب شده یا سوزانده شود، باز هم ادراکی که از آن شیء داریم تغییر نمی‌کند از آن‌روی که نظام این معانی فارغ از تحولات زمانی-مکانی است. به عبارت دیگر، ادراک p_1 و p_2 هر دو ناظر به معنایی است که به شیء X داده شده است و از آنجاکه این معنا، چنانچه آن را m_x بنامیم، با ادراکات متوالی زمانی تغییر نمی‌کند، لذا این‌همانی شیء X در زمان‌های مختلف نیز در این نظام معانی توضیح داده می‌شود. بنابراین در این تقریر، بین نوئمای ادراکی و امر مدرک تفاوت وجود دارد. آن میز می‌تواند سوزانده و یا تخریب شود اما نوئمای آن هرگز تغییر نمی‌کند هر چند که هنگامی که آن را به یاد می‌آوریم، دیگر یک

نوئمای ادراکی نیست بلکه نوئمای حافظه است.

بنابراین، پدیدارشناسی در خوانش هوسرلی آن، کوشید تا مشکلات تبیین آگاهی دکارتی را رفع کند؛ اما آیا می‌توان هوسرل را در نیل به این هدف کامیاب دانست؟ ذکر این نکته ضروری است که خوانش هوسرل از حیث التفاتی، خوانشی باز نمودگرایانه است، یعنی التفات‌های ذهنی، باز نمودی از اعیان هستند و همگی محتوای باز نمودی دارند، این نکته‌ای است که هیدگر و مرلوپوتی، در نقدهای خود از هوسرل مدنظر قرار دادند.

2-3. انتقادات: هیدگر و مرلوپوتی

هیدگر خوانش هوسرل از حیث التفاتی را ادامه سنت دکارتی-اروپایی دانست، یعنی سنتی که خود در پی نقد آن است. بنابراین نقد هیدگر به هوسرل در درجه نخست، خصلت حیث التفاتی هوسرلی، یعنی «محتوای باز نمودی داشتن» آن را هدف قرار می‌دهد. هیدگر سه دریافت متفاوت و بنیادین از حیث التفاتی ارائه می‌کند. 1. «حیث التفاتی و جهان» شناسنده نظری. شناسنده نظری در واقع همان تلقی معمول از شناخت است که شخص به مثابه یک ناظر در مقابل جهان قرار می‌گیرد. نظیر آن چه دکارت می‌گفت. 2. «حیث التفاتی و جهان» شناسنده عملی. یعنی کسی که با جهان درگیر شده است و دیگر در مقابل جهان و جدای از جهان لحاظ نمی‌شود؛ یک شناسنده فعال. و 3. نوعی حیث التفاتی و جهان و به سخن هیدگر «جهانیت» که مانع از هر نوع کاربرد الگوی سوژه-ابژه، می‌شود (هال، 163). در توضیح «حیث التفاتی و جهان» شناسنده نظری، هیدگر رو به دکارت دارد. به نظر وی، اجزاء مقوم این جهان یک ذهن و باز نمودهای آن و یک واقعیت نوعاً مادی است. این همان سنت دوگانه‌انگاری است که در آن واقعیت ذهن و سوژه در برابر واقعیت عین و ابژه قرار می‌گیرد. هیدگر این موضع را مورد نقد قرار می‌دهد، بدین ترتیب که وی این موضع را موضع تماشاگری بی‌علاقه می‌داند که مشاهده‌اش صرفاً نوعی کنجکاوی در باب ماهیت حقیقی امور است. هیدگر چنین مواجهه‌ای با امور را «تو دستی»¹ نام می‌نهد. به این ترتیب، وجودشناسی سنتی، وجودشناسی «تو دستی» است، نظریه‌ای که بنیادی‌ترین امور را، نه متعلقات جوانب‌نگری و سودمندی عملی، که امور مطرح در ادراک و شناخت به معنای سنتی می‌داند (Heidegger, 127-30). هیدگر بر این باور است که این تصور که اذهان شناسنده یا باز نمودهای درونی (خاص خودشان) در مواجهه با جهانی از اعیان قائم به ذات مشترک هستند، منشأ معضل سنتی شناخت، یعنی شکاکیت، است. تنها راه اجتناب از این معضل، اجتناب از تصویر نظری واقعیت است که باعث این معضل می‌شود (Ibid: 247).

1. present-at-hand

50). بنابراین تفکیک سوژه و ابژه منجر به شکاکیتی می‌شود که خاستگاهش همان مرجع عینی در نظریه ایده‌ها است. عدم توضیح مرجع عینی برای تصورات ذهن، موجب تنگنای شخصی و همچنین شکاکیت می‌شود، زیرا همواره این سؤال باقی است که چگونه این تصورات به مراجع عینی آن‌ها دلالت می‌کنند؟ اما هیدگر به مشکل دیگری نیز اشاره می‌کند و آن این‌که در روایت سنتی، راهی برای توضیح این امر که چگونه چیزها از ارزش برخوردار می‌شوند، وجود ندارد. وقتی از اعیان «تو دستی» که مستقل از ما هستند، آغاز کنیم، ظاهراً هیچ گزارش رضایت‌بخشی از گذر به اعیان حامل ارزش ممکن نخواهد بود، چراکه ظاهراً وجود این محمولات ارزشی، خود، بستگی به روابط ما با اعیان دارد (هال، 9-168). هیدگر دوگانگی سنتی میان «امر واقع» و «ارزش» و معضلات لاینفک آن را ناشی از سنتی می‌داند که «تو دستی» را واقعی‌ترین و بنیادی‌ترین موجود به حساب می‌آورد (Heidegger, 132). اما ببینیم راه‌کار هیدگر چیست. این‌جا بایستی به آن دو نوع از حیث التفاتی برگردیم که پیش‌تر ذکر آن رفت. در توضیح نوع دوم، یعنی «حیث التفاتی و جهان» شناسنده عملی، هیدگر در کتاب وجود و زمان¹ می‌نویسد: «آن نوع مبادرت به امور که از هر چیز دیگری به ما نزدیک‌تر است، آن‌گونه که نشان داده‌ایم، یک شناخت ادراکی ساده نیست، بلکه تعلق‌خاطری² است که به تمهید امور پرداخته، آن‌ها را به کار می‌اندازد» (Ibid: 95). همچنین وی توضیح می‌دهد که «هرقدر کمتر به این چکش-شیء خیره شویم، و بیشتر آن را به دست گرفته و به کار ببریم، رابطه‌مان با آن نخستینی‌تر می‌شود، و آن‌گونه که هست، یعنی چونان یک ابزار، بی‌حجاب‌تر رویاروی ما قرار می‌گیرد» (Ibid: 98). هیدگر با فاصله گرفتن از هوسرل، درگیری با جهان و بهره‌وری از اشیاء در فعالیت عملی را موجب از میان رفتن فاصله ما با اشیاء می‌داند، یعنی فاصله‌ای که در قرائت دکارتی میان سوژه و ابژه برقرار شده بود. اما وی مواجهه نوع سوم را بنیادی‌ترین و مهم‌ترین نوع از حیث التفاتی می‌داند، و این آن خوانشی است که ناظر به انتضای هر نوع دوگانه‌انگاری میان سوژه و ابژه است. اما این نوع سوم حیث التفاتی که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مفروضات ماست، به‌طور ساده بدین شکل توضیح داده می‌شود که «بودن در جهان»³ به‌عنوان عام‌ترین ساختار الزامات است که قدرت انجام هر کاری را به ما می‌دهد، و تمامیت «رویه» انسانی را فرامی‌خواند. این رویه آن‌چنان نخستینی و نامرئی است که تنها با تأملی ژرف حاصل می‌شود. این‌جا پای یکی از مهم‌ترین ملاحظات هیدگر به میان می‌آید. آموزه «بودن در جهان» که شرط هر نوع آگاهی و ادراک است. یعنی بدون جهان و ساختارهای، آن هیچ کنش شناختی

1. *Being and Time*

2. concern

3. being-in-the-world

امکان‌پذیر نخواهد بود. باید دقت کرد که این ساختارها به دلیل نخستینی بودن و بنیادی بودنشان نامرئی هستند و تنها تأمل فلسفی آن را بر ما آشکار می‌سازد. بنابراین اکنون می‌توان گفت که آگاهی علاوه بر «کل‌گرایانه بودن»^۱، «بسترمند» و «ساختارمند» نیز هست، یعنی در بستر و ساختاری است که ما قادر به شناسایی اعیان می‌شویم. با نگاهی به تفاوت این تبیین از حیث التفاتی، متوجه می‌شویم که به‌زعم هیدگر آگاهی در خلأ به دست نمی‌آید. یعنی آن‌گونه که دکارت مدنظر داشت. ویژگی‌های آگاهی در تفکر دکارت، و همچنین سنت فلسفی پس از وی، این بود که به‌زعم ایشان، آگاهی امری ایزوله، اتمی و نابسترمند است. دکارت آگاهی را فارغ از وجود جهان اثبات کرد. «من» دکارت، جدا از جهان قرار داشت. این شکاف معرفتی تا پایان در نگرش دکارتی باقی ماند که پیامد آن مواجهه با مسئله دشوار سوژه-ابژه بود. ویژگی قرائت هوسرل از قصدیت و حیث التفاتی، محتوای بازنمودی آن است. یعنی نسبت بنیادین ما با جهان نسبتی بازنمودی است و ما در این تجربه بازنمودی، معنا را بر جهان می‌افکنیم. هیوبرت دریفوس به کمک آموزه‌های هیدگر این رویکرد را به چالش می‌کشد. به باور او ما پیشاپیش در جهان به‌گونه‌ای غیر بازنمودی افکننده شده‌ایم و همین نسبت نخستینی است که بر بستر آن تجربه‌ای بازنمودی ممکن می‌گردد. دریفوس در تفسیرش از هیدگر، رویارویی تو دست‌ما با چیزها را، مقدم بر رویارویی فرادستی و ابژکتیو می‌داند (Dreyfus, *Being-in-the-world*, 76-77).

پس می‌توان گفت که بنیاد پدیدارشناسی بر این واقعیت استوار است که تجربه هرروزه و اول‌شخص ما و شهود مستقیم‌مان از جهان از آغاز تجربه‌ای معنادار است. دریفوس در جای‌جای آثارش مدعی بوده است که دستاورد اساسی پدیدارشناسی هیدگر و به تبعیت از او مرلوپوتی، عبور از دوگانه سوژه-ابژه بوده است و راه عبور از دکارت‌گرایی از بدن قصدی می‌گذرد (محمدعلی خلج، ۱۰۰). مفهوم پس‌زمینه^۲ یا بستر، و به‌طورکلی هرگونه مفهومی که ظرفیتی بسترگرایانه داشته باشند، راهی به‌سوی فراروی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه است؛ چراکه بستر را به‌مثابه امری که نه ذهنی و نه عینی است، معرفی می‌نماید. به باور دریفوس، اما، آن‌چه ما را از دوگانه‌انگاری دکارتی و به‌طورکلی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه فراتر می‌برد، «بدنِ قصدی»^۳ است.

دریفوس کلید حل مسئله پس‌زمینه را نیز همین بدن قصدی می‌داند: «مرلوپوتی می‌گوید بدن زنده، نه ذهنی و نه فیزیکی است، بلکه یک نوع سوم از وجود است» (Dreyfus, *Responses, Coping, and*

1. holistic

2. background

3. body-intentionality

Cognitive Science, 335). اکنون با این وصف، ویژگی دیگری برای آگاهی لحاظ می‌گردد. این ویژگی، «بدن‌مندی یا تجسد»¹ نام دارد، یعنی آگاهی ما علاوه بر کل‌گرا، بسترمند، و ساختارمند بودن، بدن‌مند نیز هست. این ویژگی از آگاهی را مرلوپونتی برای آگاهی قائل شده است. البته در اشارات هیدگر و هوسرل نیز اثری از بدن‌مندی دیده می‌شود. هیدگر به‌طور گذرا به آن اشاره کرده و هوسرل نیز بدن را در فرایند آگاهی مؤثر دانسته است، اما بی‌تردید سهم اصلی در این مفهوم را باید از آن مرلوپونتی دانست. مرلوپونتی در ادامه پیروی از آموزه «بودن در جهان» این حضور و بودن را حضوری بدن‌مند می‌داند. ما با بدن‌های خود در جهان حضور داریم. هوسرل میان امور انضمامی ادراک‌شده و نظام معانی که ماهیات فرا زمانی-مکانی دارند، تفاوت قائل می‌شد. امور انضمامی زمانی-مکانی هستند و ماهیات یا نوئماها چنین نیستند. در نظر هوسرل، بدن، حائل میان این دو است، یعنی نه حال در آگاهی است و نه امری است متعالی، یعنی فرا زمانی-مکانی. پس بدن «حائل میان عالم مادی و جهان ذهنی است» (Husserl, *Ideas*, II, 161). به عقیده هوسرل ویژگی اصلی بدن، تمکن حس‌های لمسی است، یعنی «بدن به‌عنوان بدن، در اصل فقط در حس لامسه و در هر چیزی که همراه با حس‌های لمسی متمکن و متمرکز می‌شود، نظیر گرما، سرما، درد و غیره تقویم می‌شود» (Ibid: 158).

مرلوپونتی اما چنین نقشی برای بدن را نمی‌پسندد. به‌زعم وی، تفکیک میان سوژه-ابژه و همچنین میان نوئما-نونسیس، در بدن محو شده و از میان می‌رود (Merleau-ponty, *Signs*, 167). مرلوپونتی بر این باور است که بدن هنگام ادراک عضو مدرک خود را ادراک نمی‌کند، یعنی «من نمی‌توانم بدنم را مشاهده کنم؛ برای آن که بدنم دیده شود، باید بدن دیگری وجود داشته باشد که آن بدن نیز برای خود قابل مشاهده نیست» (Ibid: 91).

به‌عبارت‌دیگر، مرلوپونتی اصولاً ساختار جسمانی ادراک را به‌گونه‌ای متفاوت از هوسرل تبیین کرد. به اعتقاد او، بدن در تجربه ادراکی دارای نقش تقویمی است و به‌واسطه بدن است که تجربه بنیاد می‌یابد، و مهم‌تر آن‌که در حاشیه افق آگاهی ادراکی ما باقی می‌ماند. عبارت بدن در حاشیه تمام ادراکاتم باقی می‌ماند ناظر بر همین معناست (Ibid: 90). بدن برای تجربه نه سوژه‌ای درونی است، نه ابژه‌ای کاملاً بیرونی؛ وانگهی، ما به‌مثابه سوژه‌های تن‌یافته، برخلاف تصور هوسرل ایگوهای محضی که نسبتی خارجی با بدن‌های مان داشته و صرفاً در اختیارشان داشته باشیم، نیستیم. فاعل تمام افعال ادراکی ما، تن است به این معنا که ما ضمن ادراک چیزهای دیگر، خود را واجد بدن نمی‌یابیم و بدن متعلق ادراک نیست بلکه از نظر

مرلوپونتی اصولاً ما همان بدن مان هستیم (شکری، ۵-۴۴).

مرلوپونتی با لحاظ بدن زیستی به مثابه سوژه ادراکی، توانست از این دوگانگی عبور کند. در واقع در هوسرل میان آگاهی و واقعیت، یک شکاف وجود دارد (Husserl, *Ideas I*, 46) شکافی که در مرلوپونتی از میان می‌رود. اما از دید مرلوپونتی، ادراک حسی، از بسیاری جهات آغازین، اساسی و پیش‌آگاهانه است؛ یعنی پیش از آن که ذهن ما معنای ادراک حسی را یک مضمون قابل تعقل بیابد، تأثرات آن را به طور عینی و ملموس ادراک می‌کند. بنابراین بدن نقش غالب را در فرآیند ادراک دارد (پریموزیک، ۲۶). پس آن چه ما از جهان درک می‌کنیم داده‌هایی منفصل و موضوعاتی برای شناخت عقلانی نیستند، بلکه در ادراک کردن، ما چیزها را با تمام بدن مان دریافت می‌کنیم. ادراک جهان، حاصل درهم‌تنیدگی همه حس‌های ما باهم و با جهان است (Hopp, 153).

مرلوپونتی مفهوم شاکله‌سازی (یا بدن‌شکل‌واره‌ای) را از فلسفه کانت اقتباس کرد، به‌زعم کانت، شاکله‌ها واسطه‌ای برای انطباق مقولات ذهنی بر داده‌های حسی هستند. «داده‌های حسی و مفاهیم محض، دو حیطة مجزا از هم هستند و چگونگی اطلاق مفاهیم بر امور ادراکی با شکافی همراه است. کانت برای حل این مسئله امر سومی را جستجو می‌کند که واسطه مقولات و ادراکات باشد. چنان‌که کانت می‌گوید، تخیل قوه‌ای است که می‌تواند بین فاهمه و حس وساطت کند و همین تخیل است که حامل شاکله‌هاست. شاکله‌ها اموری پیشین‌اند که از طرفی کثرت داده‌های حسی پراکنده را نظم می‌بخشند، و از طرف دیگر، ارتباط بین ادراک و فهم را برقرار می‌سازند. شاکله‌سازی عملی از امکانات ذهن است که اولین مرحله از شناخت جهان پدیدارها را ممکن می‌کند (کاپلستون، ۱-۲۷۰). مرلوپونتی، شاکله‌سازی را امری پیش‌شناختی می‌داند، در واقع هر شناختی با چنین شرطی امکان دارد. این شاکله‌های بدنی، مفهوم مجموعه درهم‌تنیده‌ای از شگردها و قواعد وضعی، به‌منظور زمینه‌سازی برای وحدت بخشیدن به عالم، مقدم بر اطلاق مفاهیم، تشکیل و صدور احکام است (شکری، ۵۴). چنین وضعیتی را مرلوپونتی «عادت»^۱ می‌نامد که «نوعی قصدیت ماقبل ادراکی و ماقبل معرفتی است» (Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, 110). وی بر این باور است که بدن، در ضمن تحصیل عادت می‌فهمد (Ibid: 144). پس حاصل اینکه به نظر مرلوپونتی، بدن‌مندی شیوه مواجهه ما با تجربه جهان و نظرگاه ادراکی ما به فهم جهان است. ادراک تجربه‌ای سوپرتکتیو، جدای از جهان و امری درونی نیست، بلکه امری جسمانی و درهم‌تنیده با جهان است (خبازی‌کناری، ۸۴).

بنابراین، بودن در جهان برای ما به صورت بدنی میسر است. ما با بدن مان در جهان حضور داریم، بدن ما به صورت پیشاتأملی و پیش آگاهانه ادراک می کند، لذا هرگونه محتوای بازنمودی برای قصدیت بدنی، در نظر مرلوپوتنی مردود است. پس تمایز گزاری میان داده های محض و واقعیات تجربی جهان از نظر مرلوپوتنی منتفی است. سوژه و جهان هیچ کدام مستقل از یکدیگر وجود ندارند، آموزه بودن در جهان و بدن مندی هر دو به معنای حضور سوژه در جهان است که حضوری بدن مند است. اکنون می توانیم این ویژگی آگاهی را نیز لحاظ کنیم. بنابراین با بررسی دیدگاه مرلوپوتنی، به این نتیجه رسیدیم که آگاهی، بدن مند است، و می توان گفت شرط ادراک، بدن مند بودن است.

4. بررسی و نقد

از آن جاکه پدیدارشناسی را به مثابه بدیلی برای نظریه دکارتی آگاهی محسوب کردیم، و بنای ما بر این بود که این رویکرد بدیل در تلاش است تا مشکلات معرفتی برآمده از سنت دکارتی-اروپایی را برطرف سازد، لذا در این قسمت به بررسی و تحلیل رهیافت های ارائه شده توسط پدیدارشناسان مذکور می پردازیم. رویکرد پدیدارشناسانه بیش از هر چیز چرخشی از رویکرد تبیینی به رویکرد توصیفی است؛ بدین معنی که در این رویکرد، اشیاء و اعیان به عنوان «داده شده» و «پدیدار» لحاظ می شوند. ما از منشأ پدیدارها پرسش نمی کنیم و در پدیدارشناسی این مسئله که ورای پدیدارها چیست، به بحث گذارده نمی شود. بنابراین رویکرد اخیر تنها به توصیف پدیدارها می پردازد. این نخستین تفاوت این دو رویکرد است. رویکرد دکارتی-اروپایی به تبیین پدیدارها و منشأ اشیاء می پردازد و با تبیین، توضیح و استنتاج آن ها سروکار دارد. در رویکرد سنتی، اشیاء از یکدیگر مستقل اند، و جهان از اشیاء منطقیاً مستقل تشکیل شده است. آگاهی نیز به این اشیاء منطقیاً مستقل تعلق می گیرد که نظریه ایده ها را شکل می دهد، از این روی در این رویکرد، آگاهی جزئی است. لذا همواره شکافی میان ذهن و عین وجود دارد. اما در رویکرد پدیدارشناسانه، شکاف میان ذهن و عین از میان می رود. ذهن و جهان هر دو مستلزم یکدیگرند. هوسرل به کمک آموزه حیث التفاتی و برقراری نظام معانی، توانست مشکل نظریه ایده ها در باب این همسانی اشیاء را حل کند. اما برقراری نظام معانی و همچنین اعتقاد به حیث التفاتی که محتوای بازنمودی دارد، نکته ای بود که مورد نقد هیدگر قرار گرفت و موجب شد تا وی نیز هوسرل را دنباله سنت دکارتی-اروپایی قلمداد کند. اما این نکته قابل توجه است که راه کار هوسرل توانست مشکل تنگنای شخصی برآمده از نظریه سنتی معرفت را حل کند، یعنی نظریه ای که بر طبق آن ما تنها به ایده ها و تصورات خودمان دسترسی بی واسطه داریم. همچنین با این رویکرد، آگاهی به صورت کل گرایانه در نظر گرفته می شود، یعنی برخلاف سنت دکارتی-اروپایی،

امری مجزا و تک نیست، بلکه همواره به نحو کل‌گرایانه قلمداد می‌شود. این بدون شک پیشرفت قابل ملاحظه‌ای محسوب می‌شود. از طرفی ملاحظات هیدگر نشان داد که شکاف میان ذهن و عین یا سوژه و ابژه، تا چه اندازه می‌تواند ایجاد مشکل کند که نحوه ارزش‌گذاری به اعیان از جمله آن‌هاست. بنابراین رهیافت هیدگر، یعنی آموزه «بودن در جهان» به مثابه شرط هرگونه ادراکی است. از این جا هیدگر بسترمندی و پس‌زمینه‌گی را وارد ویژگی‌های آگاهی می‌کند. آگاهی آن‌گونه که در سنت دکارتی-اروپایی لحاظ می‌شد، فارغ از جهان به دست می‌آمد. دکارت پس از اثبات «من» و «خداوند»، شروع به اثبات جهان و اشیاء مادی کرد، اما به نظر هیدگر چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. بودن در جهان و جهانیت شرط هرگونه ادراک و آگاهی است. جهان از ساختارهای نامرئی تشکیل یافته است که امکان هرگونه آگاهی را میسر می‌کنند. پس از هیدگر، مرلوپونتی بودن در جهان و حضور انسان در جهان را حضوری بدن‌مند دانست. بنابراین به نظر وی، شرط هرگونه ادراک و آگاهی، بدن‌مند بودن است و حضور بدنی ما در جهان امکان آگاهی و شناخت را فراهم می‌سازد. در این رویکرد وی بدن‌مندی را نیز به‌عنوان دیگر شرط آگاهی لحاظ می‌کند. به‌زعم او شکاف سوژه-ابژه در بدن از میان می‌رود. بنابراین در نهایت آگاهی در رویکرد پدیدارشناسانه، کل‌گرا، بسترمند، دارای ساختار و پس‌زمینه و بدن‌مند است، در برابر رویکرد دکارتی-اروپایی که در آن آگاهی، اتمی، جزئی و بدون لحاظ بستر و جهان محقق می‌شود. در تحلیل رویکرد پدیدارشناسانه می‌توان ملاحظه کرد که این رویکرد توانسته است مشکلات برآمده از نظام سنتی شناخت را رفع کند و بر پیچیدگی‌های توضیح ارتباط ذهن و بدن، شکاکیت، این‌همانی اشیاء، مرجع عینی ایده‌ها، مسئله ارزش‌گذاری به اعیان و تنگنای شخصی، فائق آید، اما اگر به مسئله محوری آگاهی، یعنی مسئله تجربه برگردیم، باید گفت که در رویکرد پدیدارشناسانه نیز کماکان مسئله تجربه، پاسخ روشنی ندارد. ما کماکان نمی‌توانیم کیفیت بودن در یک تجربه را توضیح و یا توصیف کنیم. حتی با این رویکرد نیز کیفیت دیدن موج دریا، بوئیدن یک گل و تجاربی از این قبیل توضیح داده نمی‌شود؛ و این مسئله کماکان توضیح قانع‌کننده‌ای ندارد. لازم به توضیح است که پدیدارشناسی، در تقریر هوسرل، در برابر روان‌شناسی طبیعت‌گرا قرار دارد، لذا مطالعه و آزمون تجربی آگاهی در رویکرد پدیدارشناسانه امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگرچه این رویکرد بسیاری از موانع رویکرد سنتی، یعنی رویکرد دکارتی-اروپایی را، رفع می‌کند، اما همانند دکارت، مطالعه علمی و تجربی آگاهی را ناممکن می‌داند. بنابراین توضیح‌ناپذیری مسئله تجربه کماکان در این رویکرد به قوت خود باقی است. پدیدارشناسی علی‌رغم پیشرفت در مسئله آگاهی و شناخت، کماکان راهی برای حل مسئله آگاهی پدیداری ارائه نکرده است و از آن‌رو به نظر می‌رسد که برای حل این مسئله بایستی به دنبال رهیافت دیگری باشیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به روندی که در این مقاله طی شد، آگاهی در خوانش دکارتی و سنت فلسفه اروپایی، وابسته به ایده‌ها و تصوراتی است که در ذهن جای دارند. این ایده‌ها واسطه آگاهی ما از اعیان و جهان خارج قلمداد می‌شوند. اما آن‌چه به مسئله‌ای لاینحل بدل گردیده، نتایج چنین تلقی‌ای است. در این رویکرد، آگاهی امری دسترس‌ناپذیر است و لذا مطالعه علمی آن ناممکن است. مشکل دیگر این است که مرجع عینی این ایده‌ها مشخص نیست، یعنی نمی‌توان توضیح داد که شرط صدق این ایده‌ها چیست و چگونه آن‌ها ورای خود را دلالت می‌کنند. از طرفی چنان‌چه ما به این ایده‌ها دسترسی بی‌واسطه داریم، پس هر آن‌چه می‌توانیم بدانیم، ایده‌های خودمان است و نه بیشتر. این موجب می‌شود که مشکل تنگنای شخصی ظاهر شود، و همچنین همواره این دوگانه‌انگاری میان ذهن و عین، مشکل شکاکیت را به دنبال خود داشته باشد. از طرفی تحلیل هیوم از مفهوم این‌همانی، با توجه به نظریه ایده‌ها نیز بی‌پاسخ می‌ماند. و در واقع این‌همان بودن اشیاء در این رویکرد از آگاهی، به مسئله‌ای دشوار بدل می‌شود. اما شکاف میان سوژه و ابژه، موجب می‌شود که ارزش‌گذاری اعیان برای ما ناممکن شود و مشخص نیست ارزش‌ها چگونه به اعیان داده می‌شوند. این نکته‌ای است که هیدگر در اشاره به رویکرد «حیث‌التفاتی و جهان» شناسنده نظری گوشزد می‌کند. بنابراین وجود چنین مشکلاتی، ما را به سوی نظریات بدیل سوق داد. ادموند هوسرل با پدیدارشناسی استعلایی خود کوشید تا این مشکلات را حل کند. تمایزی که وی میان معنا و ادراک انضمامی نهاد، توانست پاسخی برای مشکل این‌همانی هیوم بیابد. وی با رویکرد پدیدارشناسانه خود، مفهوم «حیث‌التفاتی» را به میان آورد. حیث‌التفاتی در خوانش هوسرل، دارای محتوای بازنمایانه است که طی آن معنا بر جهان افکنده می‌شود. چنین رویکردی در نهایت شکافی میان آگاهی پدید آورد که حاصل تفکیک نوئما-نوئیسس¹ بود. اما چنین دیدگاهی توسط هیدگر و مرلوپوتتی موردانتقاد قرار گرفت. هیدگر چنین مواجهه‌ای را ادامه سنت فلسفی دکارتی و اروپایی می‌دانست. وی به آموزه‌ای اشاره کرد که به‌عنوان اساس هر نوع ادراک و آگاهی است و آن عبارت از «بودن در جهان» است. پس از وی، مرلوپوتتی به تبعیت از همین آموزه، این حضور و بودن در جهان را بدنی توصیف کرد. یعنی آگاهی را به‌واسطه حضور بدن‌های سوژه در جهان تقریر کرد. و معنا بر جهان افکنده نمی‌شود بلکه جهان خود معنادار است. به بیان وی، تمامی تفکیک‌های دکارتی و هوسرلی سوژه-ابژه و نوئما-نوئیسس، در بدن محو می‌شوند. با قرار گرفتن بدن در جهان، ادراک و آگاهی میسر می‌گردد. از این‌رو رویکرد اخیر موجب می‌شود که خصوصیات

و ویژگی‌های آگاهی را «کل‌گرایی»، «ساختارمندی»، «بسترمندی» و «بدن‌مندی» بدانیم. در این رویکرد، آگاهی فارغ از جهان، اتمی و جزئی نیست، بلکه امری است که به واسطه حضور در جهان و «زیست‌جهان»^۱ تحقق می‌یابد. همچنین ذهن در مقابل بدن قرار ندارد و ادراک ویژه ذهن نیست، بلکه این بدن‌ها هستند که آگاه هستند و شکاف بین سوژه و ایزه در بدن از میان می‌رود. اما ملاحظات پدیدارشناسان نشان داد که هنوز مسئله تجربه، در این رویکرد پاسخی درخور نیافته است و ما کماکان نیازمندیم تا توصیف و توضیحی خرسندکننده از آگاهی داشته باشیم. با وجود بینش‌ها و روشنگری‌هایی که رویکرد پدیدارشناسانه دارد، اما بایستی اذعان کرد که در حل مسئله تجربه کماکان ناکام مانده است.

منابع

- بلکمور، سوزان، آگاهی، ترجمه محمد رضایی، نشر فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۷.
- پریموزیک، دانیل تامس، مرلوپوتی، فلسفه و معنا، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۷.
- چالمرز، دیوید، «رویارویی با مسئله آگاهی»، ترجمه مرضیه لطفی، نقدونظر، دوره پانزدهم، شماره اول، ۱۳۸۴، صص ۵۰-۸۶.
- خبازی‌کناری، مهدی، سبطی، صفا، «بدن‌مندی در پدیدارشناسی هوسرل، مرلوپوتی و لویناس»، حکمت و فلسفه، دوره دوازدهم، شماره سوم، ۱۳۹۵، صص ۷۵-۹۸.
- سوکولوفسکی، رابرت، «حیث‌التفاتی چیست و چرا مهم است»، ترجمه احمد امامی، ذهن، شماره مسلسل ۳۵-۳۴، ۱۳۸۷، صص ۶۹-۸۰.
- شکری، محمد، «هوسرل، مرلوپوتی و مفهوم تن»، حکمت و فلسفه، دوره هشتم، شماره دوم، ۱۳۹۱، صص ۵۶-۴۱.
- غیاثوند، مهدی، «معانی چهارگانه آگاهی»، ذهن، شماره مسلسل ۴۵، ۱۳۸۹، صص ۱۴۷-۱۷۴.
- گورویچ، آرون، «دورنمای تاریخی نظریه التفاتی بودن آگاهی»، ترجمه امیرحسین رنجبر، فصلنامه فرهنگ، شماره مسلسل ۱۸، ۱۳۷۵، صص ۵۱-۸۹.
- محمدعلی‌خلج، محمدحسین، حشمتی، عطا، «قصیدت و بازنمود در گفتگوی دریفوس و سرل»، پژوهش‌های فلسفی، شماره مسلسل ۲۰، ۱۳۹۶، صص ۹۱-۱۱۶.
- مسلین، کیت، فلسفه ذهن، ترجمه: مهدی ذاکری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۵.
- هال، هریسون، «حیث‌التفاتی و جهان»، ترجمه بهزاد برکت، ارغنون، شماره مسلسل ۱۱ و ۱۲، ۱۳۷۵، صص ۱۶۱-۱۷۹.

کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1375.

Block, N, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *Behavioral and brain sciences*, No. 18, 1995, pp. 228-287.

Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, vol. I, Cambridge University Press, 1985.

_____, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, translated by Ian Maclean, Oxford University Press, USA, 2006.

_____, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, translated by Michael Moriarty, Oxford University Press, 2008.

Dreyfus, H, *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Pres, 1991.

_____, "Responses, Coping, and Cognitive Science", *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume 2, edited by Mark A. Wrathall and Jeff Malpas, Massachusetts Institute of Technology, 2000.

Feigl, H, *The "Mental" and The "Physical": The Essay and a Postscript*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol.2, Minneapolis, 1958.

Frith, C, Rees, and G, "A Brief History of the Scientific Approach to the Study of Consciousness", In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Velmans, M & Schneider, S (Eds.), Blackwell Publishing Ltd, 2007.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Macquarie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962.

Hopp, Walter, "Perception", in *The Routledge Companion to Phenomenology*, edited by Sebastian Luft and Soren Overgaard, New York and London: Routledge, 2012, pp. 146-157.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1960.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*:

First Book, translated by F. Kerstern. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

_____, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*: Second Book. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Kant, Immanuel, *critique of pure reason*, translated and edited by Paul Guyer, *Cambridge University Press*, 1998.

Levine, J., "Materialism and qualia: The Explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 64, 1983, pp. 354-61.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

_____, *Signs*, translated by R. Mc Cleary. Evanston, Northwestern University Press, 1964.

Nagel, T., "What is it like to be a bat?", *Philosophical Reviews*, No. 4, 1974, pp. 435-50.

Remes, P., "Ancient Theories", In: *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind*, Vol. 12, chapter 26, edited by: Simo Knuutila and Juha Sihvola, London, Springer Dordrecht Heidelberg New York, 2014, pp. 415-27.

Searle, J., *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, Columbia University Press, 2007.

Copleston, Frederic Charles, *History of Philosophy: From Wolf to Kant*, translated by Ismail Saadat and Manouchehr Bozorgmehr, Scientific and Cultural Publications, Tehran, 2015.