

## پسوخته در برابر ذهن\*

کی. و. ویلکز

ترجمه: محمد رضا طهماسبی\*\*

### چکیده

مفهوم پسوخته از اساس با مفهوم ذهن متفاوت است. از آغاز فلسفه جدید، مفهوم ذهن جایگزین مفهوم پسوخته گردید؛ ولی مفاهیم ذهن و آگاهی ناقص و ناتمام‌اند و بیان‌کنندهٔ تمامیت واقعیت انسانی نیستند. در عوض، پسوخته مفهومی کامل و فراگیر است و تمام جوانب واقعیت انسانی را دربر می‌گیرد. این دیدگاه در این مقاله شرح و بسط داده شده است. نگارنده در تلاش است تا براساس دیدگاه ارسطو در باب پسوخته، تقابلی بنیادی آن را با مفهوم ذهن نشان دهد که از دوران دکارت جایگزین مفهوم پسوخته گردیده است. علاوه بر این، کوشش می‌کند تا بی‌کفایتی مفهوم ذهن را با احتجاجات خود اثبات نماید و در نهایت، پیشنهاد می‌کند که با ترک مفاهیم ذهن و آگاهی به مفهوم ارسطویی پسوخته بازگردیم. نه تنها مفهوم پسوخته به لحاظ فلسفی دقیق‌تر است، بلکه نگارنده ادعا می‌کند که به واقع کل دانش

---

\*. این مقاله ترجمهٔ متن زیر است:

Wilkes, K.V. 1991. Psyche Versus The Mind, in: Essays On Aristotle's De Anima, edited by; Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty. Clarendon Press. Oxford.

\*\* دانشجوی دورهٔ دکتری فلسفه دانشگاه تهران.

روانشناسی نوین نه بر مبنای مفهوم ذهن و در اصل بر مبنای مفهوم پسوخه شکل گرفته و این خود نشان دهنده آن است که پسوخه مفهوم مناسب‌تر و کارآمدتری است. تفسیر نگارنده از پسوخه ارسطویی بر مبنای دیدگاه کارکردگرایانه در فلسفه ذهن شکل گرفته است.

کلیدواژه‌ها: پسوخه، ذهن، آگاهی، روانشناسی و کارکردگرایی.

\*\*\*

## مقدمه

پسوخه ارسطویی جان تازه ای می گیرد. بدین معنا که بسیاری روانشناسان امروزه در چارچوبی نظری که آشکارا ارسطویی است کار می کنند. البته طنز ماجرا این است که آنان به ندرت این را تشخیص می دهند و محتمل است که به شدت انکار نمایند که ارسطویی که به نظرمی رسد نظریاتش در دیگر حوزه های علمی توسط کسانی نظیر گالیله و جالینوس تماماً از اعتبار افتاده است چیزی برای گفتن به آنها داشته باشد. اما مطلب واضح است و به آسانی می توان آن را نشان داد. ظهور مجدد پسوخه به ضرر ذهن است (خواهد بود) و این حرکتی در مسیر درست است. بنابراین در این مقاله من به اختصار طرحی از ابعاد پسوخه به دست خواهم داد که بیانگر جاذبه معاصر آن است سپس نقصان مفهوم ذهن را برای خواننده متذکر خواهم گردید و آنگاه در آن بخشی که بخش اصلی خواهد بود تفوق آشکارا اولی را بردومی برجسته خواهم کرد.

لیکن قبل از آغاز این کار دو نکته مقدماتی ضروری باید روشن گردد.

نخست آنکه من پسوخه را ترجمه نخواهم کرد. آشکار است که من نمی توانم آن را به ذهن ترجمه نمایم زیرا آماج من تقابل ذهن و پسوخه است، اما نفس که متداولاً مورد استفاده است فقط گمراه کننده است: گزنه ها نفس دارند<sup>۱</sup>.

ثانیاً، هرگاه من از روانشناسی سخن بگویم دارم درباره روانشناسی علمی، نظری و آزمایشگاهی حرف می زنم: فعالیت آنانکه در آزمایشگاهها هستند و روپوشهای سفید به تن دارند. من درباره روانشناسی عامیانه سخن نمی گویم، خواه منظور از آن حوزه انسان کوچه و بازار باشد یا روانشناسی فلسفی: نظریات غیر عملی درباره کنش و ادراک، یا الگوهای

گزاره ای درباره شناخت و ازاین قبیل. شکی نیست که روانشناسی علمی و روانشناسی عامیانه (یا فلسفی) فقط در درجات با هم متفاوتند اما این درجات می توانند فوق العاده زیاد باشند.<sup>۲</sup> من پیوسته عامیانه را پیش درآمد واژه روانشناسی به کار خواهم برد. خود روانشناسی به تنهایی نمایانگر کار عالمان است. این نکته البته در مورد ارسطو صادق است؛ کتاب درباره نفس یک کار نظری در روانشناسی علمی است.

### (۱) پسوخه

۸۳

ذهن

تپسوخه در درجه در ذهن

من به سرعت به لوازم ضروری طرح ارسطو خواهم پرداخت، می گویم به سرعت زیرا اینها به خوبی برای همه خوانندگان این مجلد شناخته شده اند. پسوخه ها یک زیررده از صورتها هستند، به عبارت دقیقتر آنها صورتهای موجودات زنده هستند. بنابراین داشتن پسوخه به معنای زنده بودن است، زنده بودن داشتن نفس است. بنابراین "اگر آلتی مثل تبرجسمی طبیعی باشد: ماهیت تبرجوهر آن و نفس آن خواهد بود" (درباره نفس، ۴۱۲ ب، ۱۲-۱۳). چون چنین نیست پس اینطور نیست. چون اینها (پسوخه ها) صور هستند اینها هستند که به ما می گویند که اشیاء مورد پرسش چه چیزی هستند. ماده ی یک ارگانیزم "جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه است" (۴۱۲ ب، ۲۷-۲۸). بنا به دلایل کافی وقانع کننده ای که ما به آنها خواهیم پرداخت جدا نمودن وجه مادی یک ارگانیزم در اندیشه کارآسانی نیست لیکن به عنوان یک حرکت مقدماتی برای این کار ما می توانیم آدم را مثل همان نقاشی که بر سقف کلیسای سیستین قرارداد در نظر آوریم؛ یک لحظه پیش از آنکه انگشت خداوند او را لمس کند. (در سال ۱۵۰۸ م. میکل آنجلو نقاش معروف عهد رنسانس تصویری از خلقت آدم توسط خدا بر سقف کلیسای سیستین نقاشی نمود. م.) ارگانیزمها همچون دیگر جواهر، ماده صورت یافته یا صورت مادی شده هستند و هر ماده ای این کار را انجام نخواهد داد. همانطور که شما نمی توانید از یک اسفنج یک درب بسازید نمی توانید یک انسان را هم از خاک درست کنید. ماده انسانها و در واقع همه ارگانیزمها باید ساختاری ترکیبی داشته باشند که برای ارسطو به این معناست که باید اندامهایی داشته باشند. (درباره نفس، ۴۱۲ ب، ۵)

می توان پسوخه را در ساختاری هرم مانند در نظر گرفت که به گونه ای سلسله مراتبی

نظام یافته است به طریقی که هرآنچه که مراتب فوقانی را اشغال می کند متضمن مراتب تحتانی نیز هست. در پایینترین و ساده ترین سطح ما گیاهان را داریم؛ نفس آنها شامل قابلیت‌های آنها برای رشد، جذب غذا و تولید مثل خودشان است. اینها قابلیت‌هایی هستند که همه موجودات زنده واجد آن هستند. نفس غذایی - تولید مثلی " به دیگر موجودات زنده غیراز انسان نیز تعلق دارد و اولین و مشترک ترین قوای نفس است و به وساطت این قوه است که حیات به همه موجودات تعلق می گیرد". (درباره نفس ۱۵ الف ۲۴-۵) البته شیوه ای که این قوا اعمال می شوند از ارگانیزمی به ارگانیزم دیگر تفاوت می کند؛ این مساله وابسته است به اینکه آنها چه قوایی دیگری داشته باشند و ساختار فیزیکی خاص آنها چگونه باشد: بر روی چه بافتها یا اندامهایی همگون (متشکل از واحدهای یکسان) یا ناهمگون (متشکل از واحدهای ناهمسان)) این قوا تحقق می یابند. بعدی ابتدایی ترین صورت ادراک است: لامسه، و همراه است با قوه ابتدایی میل. این یک جفت شدن عارضی نیست بلکه ضروری است. ۱۳-۴ ب ۲۲-۴: قوایی که نفس را می سازند به یکدیگر چفت شده اند و به تعیین یکدیگر کمک می کنند. آنها مثل دانه های یک تسبیح، منفصل نیستند<sup>۳</sup>. در ادامه حواس می آیند به صورت کلی و باز به نحو ضروری منوط هستند به توانایی برای حرکت؛ هرچه حیوانی عالیتر باشد تنوع بیشتر و دامنه فزونی در حواس، امیال و قوای حرکتی وی یافت می شود، یک سگ نسبت به یک مگس دامنه وسیعتری از قوا را واجد است. همچنین ماهیت حیوان شکلی را که این فعالیتها اعمال می شوند معین می کند به عنوان مثال همه حیوانات با استنشاق بو نمی کشند (حس و محسوسات، ۴۴ الف ۱۹-۲۲) و حرکت یک سگ بسیار متفاوت است از حرکت یک مگس. سپس تخیل می آید و بعد آنچه که در سلسله حیوانات تنها مختص انسان است یعنی خرد و تفکر. (برای دیدن خلاصه ای کوتاه نگاه کنید به همان منبع، ۱۴-۴ ب ۳۳، لیکن فقره ای که در باب وضعیت تخیل است مبهم است. وی کوشیده است تا آن را در درباره نفس ۳،۳ وضوح بخشد).

نظام هرمی و سلسله مراتبی نفس ممکن است بیانگر این نکته باشد که قوای تحتانی نفس در خدمت قوای فوقانی آن هستند و اعمال آنها را میسر می سازند. این نکته کاملاً درست است: اگر یک سگ غذا نخورد مناسب دویدن و تعقیب گربه ها نخواهد بود. اما این

بخشی از داستان است زیرا باز خورد ضروری نیز وجود دارد گری هوند (گونه ای سگ) می دود تا خرگوشی را که می بیند بگیرد و به این ترتیب آن را می خورد. بنابراین کارکردهای عالیتری می گردد به اداره صحیح کارکردهای نازلتر. علاوه بر این: هر اندازه که ارگانیزی پیچیده تر باشد چفت شدن قوای متعدد و مختلف آن با هم ظریفتر است. به عنوان مثال انسان را در نظر بگیرید. انسان بالطبع (بالضرورة) یک حیوان اجتماعی است. (اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۷ ب ۱۱).

پس توفیق در این موقعیت محیطی که یک موقعیت اجتماعی است نیازمند توجه ضروری به واقعیتی است؛ به اجتماعی که وی در آن می زید. فقط این نیست که او مجبور است که خرد خود را به کاربندد تا بیاندیشد که چگونه غذا، آرامش و سرپناه به دست آورد و سردر آورد که دود ممکن است که با آسیب زدن به ششهایش به توانایی وی برای تنفس آسیب بزند. انسان باید از عقل خود استفاده نماید تا اطمینان یابد که جو اقتصادی، سیاسی، مادی و اجتماعی مناسب شکوفایی یعنی سعادت وی اند. بنابراین ما باید تصویری از هرمهای متعدد ترسیم کنیم (هرم نشانگریک انسان است) تصویری که سطوح مبنایی تر (پایینتر) نفس امکان اعمال سطوح عالیتر را فراهم می کند اما به گونه ای که کارکردهای عالیتر نه تنها مستقیماً بازمی گردند به کارکردهای پایینتر، بلکه اغلب غیرمستقیم هم از طریق دیگر هرمها این کار را می کنند. (یک مثال ابتدایی و ساده: فرد الف ممکن است که مجبور باشد فرد ب را متقاعد نماید تا برای وی غذا بپزد)

همچنین یک عنصر سلسله مراتبی در بعد دیگری نیز وجود دارد. هیچ چیز بدون صورت و ماده نمی تواند وجود داشته باشد این نکته به یکسان برای چشم و شخصی که چشم متعلق به وی است صادق است. صورت (کارکرد) چشم دیدن است. ارسطو فکرمی کرد که ماده چشم انسان متشکل از آب است (حس و محسوسات، ۴۳۸ الف ۱۳-۱۴) اما آنچه از آب می بینیم چیزی است، حتی اگر از نوع تا حدودی غیر پیچیده باشد باز ما باید دریابیم که چگونه این جوهر آب در کارکرد چشم دخیل است. بخشی از صورت آب استعداد آن است برای جذب هر رنگی (نگاه کنید به ۴۲۴ الف ۷-۹). عناصر سازنده ماده آب چیستند؟ ارسطو نگفت و ما باید نتیجه بگیریم که نمی توانست بگوید اما این عناصر باید جواهر سطح پایین

باشند و وی به صورت (کارکردها) این جواهرقوای پذیرندگی و شفافیت را نسبت داد. اما چگونگی تحلیل ارسطو از چشم به تمامی واضح نیست و شاید این نوع ساختار سلسله مراتبی با یک مثال غیر فیزیولوژیک با وضوح بیشتری تشریح گردد. یک آجر صورتی است متناسب با کاه و گل (با این حال ماده آن گاه و گل جواهر سطح پایین هستند) اما آجر ماده متناسب با یک دیوار است که آجرها را صورت می دهد که آن نیز به نوبه خود ماده برای ساختمان است و ساختمان که برای سکنی گزیدن به کار می رود ماده ای است که خانه صورت آن می شود. اینکه چیزی از آن جهت که صورت است یا از آن جهت که ماده است در نظر گرفته شود وظیفه ی توصیفی است که آن شیء را توصیف می کند.

در این تصویر دو گانه انگاری راهی ندارد. (مثل دیگران من نیز در باب فقرات ۳-۵ از درباره نفس دچار گیجی هستم و در ضمیمه انتهایی به آن خواهم پرداخت) تمایز صورت- ماده (پسوخته- بدن) هیچ مبنایی برای هیچ شکلی از دو گانه انگاری به دست نمی دهد در واقع درست برعکس آن است. تصادفی نیست که برای به چنگ آوردن وجه بدنی این تمایز ما باید به اسطوره آفرینش آدم متوسل می شدیم. آکریل (۱۹۷۲-۳) این را که ما نمی توانیم برای ارسطو در باب پسوخته و بدن به صورت مجزا از یکدیگر سخن بگوییم بغرنج یافته است؛ او فکرمی کند که اگر ما نتوانیم چنین کنیم تقابلی که ارسطو نیاز دارد تا میان صورت و ماده بگذارد در خطر عدم انسجام قرار خواهد گرفت. من ترجیح می دهم که ورق را برگردانم: دقیقاً به این دلیل که نمی توانیم بدون ماده برای پسوخته معنایی قائل شویم یا بدون پسوخته برای ماده، هیچ تکیه گاهی برای دو گانه انگاری وجود ندارد. این ادعا نیازمند توضیح است.

برخی صور را که از صورتهای پسوخته ای ارگانیزمها پیچیدگی کمتری دارند در فکرمی توان از ماده ای که در آن حلول یافته اند جدا نمود. ((از آنرو که یک دایره ممکن است که در برنزی یا سنگ یا چوب وجود داشته باشد واضح است که اینها؛ برنزی یا سنگ جزئی از ماهیت دایره نیستند زیرا آن را جدا از اینها می توان یافت)) (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۶ الف ۳۲-۴). اما چنانکه فورث توجه داده است (۱۹۷۸) مصنوعات نمونه های ضعیفی از نسبت ماده و صورت هستند وقتی که مهمترین و جالبترین جواهر را در نظرمی گیریم یعنی حیوانات،

هراندازه که پیچیدگی و مرکب بودن یک صورت بیشتر باشد قیودی که بر ماده اعمال می کند قویتر خواهد بود و برعکس. چنانکه ارسطو در ادامه چند سطر بعد از آن فقره ای که از مابعد الطبیعه گزیده و نقل گردید می آورد (( برای مثال صورت انسان همواره در گوشت و استخوانها و اجزائی از این دست یافت می شود: آیا اینها نیز اجزاء صورتند و مفهومیست؟ نه آنها ماده هستند اما چونکه انسان را در ماده دیگری به جز اینها نیز نمی توان یافت ما نمی توانیم عمل انتزاع را انجام دهیم.)) (مابعدالطبیعه ۱۰۳۶ ب ۳-۷) ارسطو همچنین تشخیص داد که برخی از صور را می توان از ماده انتزاع نمود و بعضی را نه، در اینجا درجاتی از وابستگی وجود دارد. مجسمه ها به مقیاس وسیعی مستقلند: مجسمه سقراط در مواد متعددی می تواند تحقق یابد (اما نه با اشیائی نظیر آب-بخار). نزدیکتر به مقصود ما آن است که کارکردهای تبعی فیزیولوژیک مثل عصبانی بودن را می توان به ماده و صورت تجزیه نمود که سپس می توان به نحو مستقل آن را مورد بحث قرارداد نگاه کنید به فقره معروف ۴۰۳ الف ۲۹ - ب ۳ از دربارہ نفس :

(( زیرا عالم طبیعی و عالم منطقی هر کدام تعریف دیگری برای هریک از این حالات می آورند مثلاً خشم را دانشمند منطقی میل به حمله بردن و قصاص گرفتن یا چیز دیگری از این قبیل می داند و دانشمند طبیعی جوشش خونی که بر قلب احاطه دارد یا جوشش عنصر گرم می شمارد؛ یکی ماده را ملحوظ می دارد و دیگری صورت و مفهوم را ))

این نکته را می توان به ادعای فوق افزود که این صورت خاص که استعداد خاصی را واجد است تا حدودی به وسیله ماده ی ارگان یا ارگانهایی که به نحو فیزیکی زمینه ی مسبب آن هستند متعین خواهد شد. دیدن همچون خشم هم توسط عالم طبیعی و هم توسط منطقدان می تواند مورد بررسی قرار گیرد و از آنجا که حیوانات مختلف انواع مختلفی چشم دارند توصیف منطقدان به معنایی که در بالا طرح گردید مستقل از آن چیزی است که توسط عالم طبیعی عرضه می گردد.

اگر توصیف دقیقی از جنبه مادی این تمایز شرایط کافی برای صورت را به دست دهد به عبارت دیگر برای شیئی که تحت بررسی است بگوید که بودن آن شیئی چیست به لحاظ نظری مهم است زیرا اشاراتی ضمنی برای پیچیدگی جوهری دارد که ما به آن می پردازیم

اما علت مورد نظر را بیان نمی‌دارد.

درجاتی از مفاهیم ضمنی دوسره صورت - ماده وجود خواهد داشت و درجاتی از استلزام میان آنها به عنوان مثال لازم اما نه کافی است که ماده ی یک توده از اشیاء باید ارتفاعی داشته باشد: اینکه ماده یک درب باید جامد باشد. اما اینها ناچیزند و در اینجا قیود خاصی میان ماده و صورت نیست و جواهر مورد اشاره پیچیده نیستند.

از سوی دیگر به نظری می‌رسد که ارسطو فکرمی کند که تقریباً برای آنکه فرد انسانی وجود داشته باشد کافیست که دستگاه پیچیده ای از ارگانها که "بدن طبیعی انسانی را که بالقوه زنده است می‌سازند" وجود داشته باشد. میان این دو حد اقسامی از سایه روشنهای قیود وجود خواهند داشت: به عنوان مثال یک مجسمه را یا دستگاه آسیاب ذرت را در نظر بگیرید. گاهی می‌توان یک جانور را ذیل توصیف صورت آن در نظر گرفت و گاهی می‌توان آن را ذیل توصیف ماده آن مد نظر قرارداد درست مثل آنکه ما می‌توانیم فردی را یک باراز آن جهت که پسر کسی است در نظر بگیریم و بار دیگر از آن جهت که مرد است. مرد بودن شرط لازم و کافی برای پسر بودن است<sup>۴</sup> مع هذا ما هرگاه که وی را تحت هر یک از توصیفات قرار می‌دهیم به جنبه‌های مختلف آن معطوف می‌شویم.

علاوه بر این اگر تمایز ماده - صورت موید دوگانه انگاری باشد مویدی بسیار بعید است. ما باید ناگزیر باشیم تا دوگانه انگاری را برای گیاه درست به همان اندازه که برای یونانیان است بپذیریم به همین سان ما باید ناگزیر باشیم تا آن را برای متابولیسم درست به اندازه ذهن بپذیریم. زیرا پسوخته به ما چستی یک ارگانیزم را می‌گوید و اینکه چستی یک انسان عبارت است از پسوخته داشتن که در میان سایر چیزها شامل هاضمه و حرکت هم می‌شود. (در ضمن این نکته به تمامی با این واقعیت که در هنگام بررسی هر جانوری عالیترین قوا باید بیشترین اهمیت را داشته باشند سازگار است. آنچه که در خصوص انسان متمایز کننده است قوه تعقل وی است دیگر قوا اگرچه برای وی ضروری هستند وی را از سایر حیوانات جدا نمی‌کنند. بنابراین آشکارا عالیترین قوا آنهایی هستند که مورد علاقه محقق هستند که این گونه ی جانوری را بررسی می‌کند.) پسوخته وحدت قوای مختلفی است که یک شیء را سگ می‌کند یا یک انسان. فعلیت ارگانیزم است و بسیاری از کارکردهای سازنده آن از قبیل



بینایی قوای اجزاء خاص بدنی هستند چنانکه ارسطو در ۴۱۳ الف ۵-۶ می گوید همچنین نگاه کنید به پیشرفت جانوران ۶۴۶ ب ۱۱ و ۶۵۶ الف ۲-۳)

تامل درباره اینکه ارسطو درباره روباتهای علمی یا مریخیها چه خواهد گفت جالب است. (صورت انسان همواره در گوشت و استخوان یافت می شود)) آیا وی خواهد پذیرفت که ممکن است که آن در ماده دیگری هم یافت شود؟ به این معنا که اگرچه که ساختار فیزیکی که در حقیقت انسان را می سازد برای آنکه چیزی انسان شود کافی است اما ممکن است لازم نباشد. در چنین موردی آنچه که ضروری است میزان درست و ماهیت درست ترکیبی است که در این ساختار اساس و مبنای قوای منفرد چفت شونده را تشکیل دهد (آنچه که ضروری است برای آنکه چیزی یک درب باشد سخت بودن آن است نه آنکه بدون استثناء باید از سنگ ساخته شده باشد). البته تامل بی فایده است اما این واقعیت که به نظرمی رسد که وی در باب این حقیقت بدیهی به مثابه یک نکته تجربی بحث می کند (چنانکه البته هنوز هم چنین است: تخیل علمی در این مورد از واقعیت به دور است) بیانگر آن است که اومی توانست در این خصوص انعطاف پذیر باشد. تاملی که از خواب و خیال بری باشد ممکن است که آنچه را که وی می خواسته در باب قوای منفردی همچون بینایی بگوید مد نظر قرار دهد: آیا وی موافق است که یک روبات (پیچیده؛ مرکب) که می تواند حرکت کند، اشیاء را بردارد و رنگها را توصیف نماید و غیره می تواند واقعاً ببیند؟ ما در بخش سوم برای آنکه معانی ضمنی همه اینها را بیرون بکشیم به این پرسش باز خواهیم گشت. اما ابتدا باید به مفهومی که جانشین پسوخته شد نظر کنیم یعنی، ذهن.

## دو: ذهن

ملاحظات دکارت در تاملات معرفت شناسانه بودند. ملاحظات ارسطو در درباره نفس چنین نیستند. دیدگاه وی در باب نسبت معرفت شناسی با علم در مطلبی در مابعد الطبیعه ۱۰۳۱ ب ۶-۷ به اختصار نمودار شده است: ((معرفت چیزی تنها هنگامی وجود دارد که ما ماهیت آن را دریافته باشیم)). با این حال برای دکارت معرفت شناسی اولویت دارد و وجود شناسی از آن برمی خیزد و از آن هنگام تا کنون فلاسفه (دست کم در ستهای انگلیسی زبان) مفهوم ذهن را که مستقیماً از ملاحظات معرفت شناختی منشاء می گیرد بردوش خود حمل کرده اند.

دکارت برای مقابله با شکاکیت به مبنایی ازایقان نیازمند بود. وی نیازمند آن چیزی بود که هیوم در پژوهش اول آن را این گونه آورد: ابدأ فریبده نبودن. (۱۷۸۴) فصل هفتم، pt.i, para.52 = (۱۹۶۳)، ۶۶. دکارت آن را در آگاهی یافت.

چیزی نمی تواند در من باشد یعنی در ذهن من که من از آن آگاه نباشم من این را در تاملات اثبات نموده ام و از این واقعیت این نکته برمی آید که نفس از بدن من متمایز است و ماهیت آن اندیشیدن است. (دکارت ۱۶۴۱ = کنی ۱۹۷۰، ۹۰)

البته اینکه وی چگونه به این نتیجه رسید برای خودش جذاب است اما آنچه که آدم را سرشوق می آورد شیب تندی است که وی با آن از سوخته ارسطویی به آدمیان آگاه رسید. ما با تامل دوم آغاز می کنیم که توصیفی نسبتاً دقیق از فرد به دست می دهد: از بدن مادی می آغازد و سپس کارکردهای نفس را در یک نظام سلسله مراتبی تقریباً صحیح فهرست می کند. تا قبل از زمانیکه دکارت می نوشت این توصیف از انسان با نیازی که پدران مسیحی احساس کرده بودند برای اینکه یک متحرک نامیرا و مفارق برای نفس را در انسان جای دهند ملوث شده بود؛ یک باد، شعله یا اتر. همچنین تخیل مغفول واقع شده بود. (اما با این حال من قبول دارم که بحث ارسطو در باب تخیل پیچیده است و پیگیری آن مشکل است<sup>۵</sup>):

((من در وهله اول خود را واجد صورت، دستها، بازوها و تمام این دستگاه اندامها دیدم که مرکب است از استخوان و گوشت و به صورت جسمی نمودار است که نام بدن بر آن نهاده ام علاوه بر این دیدم غذا می خورم راه می روم احساس می کنم و می اندیشم و تمام این کارها را به نفس نسبت می دادم اما برای تامل در ماهیت نفس توقف نمی کردم و اگر هم توقف می کردم آن را چیزی به غایت رقیق و لطیف از قبیل باد شعله یا اتر می پنداشتم که در سرتاسر اجزاء غلیظتر من (نفوذ کرده و) گسترده است.)) (دکارت ۱۶۳۷-۴۱ = هالدین - راس ۱۹۷۶، i.151)

اما در صفحه ی بعد چنین می یابیم:

((اما در این صورت من چیستم؟ چیزی که می اندیشد؛ چیزی که می اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می کند می فهمد (تصور می کند) به ایجاب و سلب حکم می کند

می خواهد، نمی خواهد، همچنین تخیل و احساس می کند)) (همان، ۱۵۳)  
 تساوی میان شیء اندیشنده و شیء آگاه دربراهین اثبات وجود خداوند شرح داده می شود:  
 ((فکرواژه ای است که دربرگیرنده هرچیزی است که درما به طریقی وجود دارد که ما  
 بلاواسطه از آن آگاهیم. بنابراین تمام اعمال اراده، عقل، تخیل و حواس افکارهستند))  
 (۱۶۳۷-۴۱ = هالدین- راس ۱۹۶۷، ii.52)

نهایتاً گذرا ز پسوخته به ذهن و محتویات آن در پاسخ به پنجمین دسته از اعتراضات برمبانی  
 متدولوژیک مورد دفاع قرار می گیرد با استفاده از این مفهوم موسّع از فکر:  
 ((انسانها در اعصار نخستین بنیادی را که به واسطه آن ما تغذیه می شویم، رشد می کنیم  
 و تمام اعمال مشترک خود را در غریزی ترین وجه جدا از هر اندیشه ای انجام می  
 دهیم. از آنچه که ما به وسیله آن می اندیشیم تمیز نهاده بودند. هر دورا با یک اسم واحد نام  
 بردند؛ نفس... اما من با دریافتن این نکته که اصلی که ما به وسیله آن تغذیه می شویم به  
 کلی از آنچه که ما به وسیله آن فکرمی کنیم متمایز است اعلام می کنم که نام نفس هنگامیکه  
 برای هر دو اینها به کار رود مشترک لفظی است و چنین می گویم که هرگاه مقصود از نفس  
 فعلیت اولیه یا ماهیت اصلی انسان باشد باید اینگونه فهمیده شود که فقط برای اصلی به  
 کار رود که ما به وسیله آن می اندیشیم و من برای پرهیز از ابهام آن را ذهن می نامم)). (۳۷-  
 ۴۱ = هالدین- راس ۱۹۶۷، ii. ۲۱۰)

این دیدگاه توسط تجربه گرایان انگلیسی انتخاب و مورد تاکید قرار گرفت. این  
 تصویری است که فلاسفه در سنت انگلیسی زبان از آن زمان تا کنون درگیر آن بوده  
 اند. روی هم رفته این نکته شاعران و نویسندگان را تحت تاثیر قرار نداد (وردزورث یا  
 کولریج را به یاد آورید؛ اما مثالهای بیشمار بیشتری نیز وجود دارد - نگاه کنید به وایت  
 ۱۹۶۲ و در فلسفه قاره ای اروپائی در اولویت نبوده است. اما شدیداً پیدایش روان شناسی  
 علمی را تحت تاثیر قرار داد: علم نوین ویلهلم وونت کاملاً بر یک متدولوژی مترتب بود؛  
 دروننگری خود آگاه. هرچیزی که نتواند مورد دروننگری قرار گیرد باید به روان  
 شناسی عامیانه وی فرستاده شود. بداعت این نباید توجه کسی را جلب نکرده باشد. فعل  
 "آگاه بودن از" در دامنه معانی امروزی آن از حدود ۱۶۲۰ در انگلستان پا گرفته است

واسم آگاهی تا سال ۱۶۷۸ ظاهر نمی شود خود آگاهی تا ۱۶۹۰ رونیا آمد. البته اصطلاح تا قبل از این پدید آمده بود اما هنوز معنای ریشه شناسی آن به معنای دانش مشترک باقی مانده بود. آلمانی و فرانسوی همین الگورا به نمایش گذاردند. این اصطلاح چالش با شکاکیت را بر خود هموار کرد تا چنانکه ما اینک واجد آن هستیم آگاهی را به جایگاه عرشی برساند که هم اینک نیز این جایگاه را داراست. (ویس از آن متاسفانه شبه هستومندهایی نظیر انطباعات و تصورات؛ عویصه، داده های حسی، احساسات خام، و باز نموده‌ها و مفهومی از احساسات که شامل احساسات بصری به همان اندازه احساسات اصیلی نظیر درد می شود همه اینها پای خود را به عرش مذکور دراز کرده اند) تحدید دکارتی روان شناسی به انسانهای آگاه آنچنان محدود کننده است که نمی توان به طور کامل آن را باور نمود یا آنکه آن را به طور کامل برای مدت طولانی باور داشت. علاوه بر این در قرن نوزدهم برنتانو این بصیرت قرون وسطائی را که امر ذهنی معطوف است به درباره چیزی بودن احیاء نمود و به این ترتیب حیث التفاتی کاندیدای دیگر ملاک آنچه که ذهنی بود گردید. اما حالات التفاتی لزوماً نباید حالات آگاهانه باشند؛ یکی از شاگردان برنتانو به نام فروید در نهایت حالات روان شناسی ناآگاهانه را مجدداً کشف نمود.

از آن زمان به بعد در این قرن فلاسفه ذهن (و همچنین هر روانشناسی که تحت تاثیر شدید فلاسفه قرار داشت) گرفتار مفهوم ذهن بوده اند که معطوف بود به هماهنگ نمودن تاکید دکارتی بر آگاهی و ابرام برنتانو بر حیث التفاتی. این دوتا به خوبی باهم جور در نمی آیند. پدیدارهایی که مناسب معیار دکارتی آگاهی هستند مثل احساس درد را نمی توان به آسانی به عنوان حیث التفاتی بودن مدنظر قرارداد در حالیکه مجموعه ای از پدیدارهای پیش-مادون-نا و غیر آگاهانه که ملاک حیث التفاتی می تواند آنها را به سادگی دربرگیرد با معیار دکارتی جور در نمی آیند. این معیارهای دسته دوم (درباره بیواسطگی، فساد ناپذیری، دسترسی مصون و بهتر) معرفت شناسانه هستند آنچه که یک گزاره را التفاتی می سازد یک مساله منطقی است. کوتاه سخن امر ذهنی و همراه با آن ذهن یک مخمصه هستند.<sup>۱</sup>

از هنگامیکه دکارت و متاخران وی آگاهی را به نقطه اوج رساندند تقریباً دوگانه انگاری

گریزناپذیر شده است. این بدان خاطر است که تصویری تماشاخانه ای از ذهن به دست می دهد نگاه کنید به هیوم، رساله (۱۷۳۹) کتاب اول، بخش چهارم و پنجم = (۱۹۶۵)، ۲۵۳. در اینجا یک ساحت درونی و یک ساحت بیرونی وجود دارد و از آن زمان این وظیفه برقرار بوده که چگونه این دو ساحت را دوباره به هم پیوندانند.

در مقاله خودم (۱۹۸۸ a) پیدایش ذهن و مشکلات مفهوم آگاهی را به تفصیل بیشتر توضیح داده ام. برای مقاصد کنونی ما آنچه که در بالا شتابزده و ساده شده آمد کفایت خواهد نمود اوصاف افزونتر و مشکلات مفهوم ذهن با وضوح بیشتری به میان خواهد آمد هنگامیکه ما آن را با مفهومی که مفهوم ذهن به جای آن نشسته است یعنی پسوخه برابر هم نهیم.

### سوم: برخی مقایسات

بر شمردن ابعاد متعددی که به باور من پسوخه به لحاظ نظری بر ذهن تفوق دارد آسانترین کار است؛ تفوق به این معنا که چارچوب بهتری فراهم می آورد که پژوهشهای معاصر باید در این چارچوب پی گرفته شوند.

الف) جالبترین چیز در خصوص مفهوم پسوخه برای تمام علوم رفتاری و مغزی وحدت آن است (وحدتی که بر آن مبتنی است) وحدتی که پژوهش در باب انسان را به اندازه سایر حیوانات برقراری دارد، وحدتی که انسانها را به عنوان گونه ای در قلمرو حیوانات مورد بحث قرار می دهد البته گونه ای که بیشترین علاقه ما را جلب می کند. این گونه به واسطه قوای مشترک پسوخه به نحو نزدیکی کمابیش به دیگر گونه ها مرتبط می گردد. هاضمه خواه در موش یا در انسان درست به همان اندازه قوه متخلیه یک موضوع پسوخه ای - منطقی است. اگر ما تنها یک قوه یعنی ادراک حسی را مدنظر قرار دهیم این نکته بهتر درک خواهد شد.

در بالا دیدیم که برای ارسطو قوای حسی و قوای حرکتی جدایی ناپذیرند (به جز برای برخی ازارگانیزمها که وی فکرمی کرد ممکن است تنها لامسه را داشته باشند). هر یک بدون دیگری به تمامی قابل فهم نیستند. در اصطلاحات مدرن معنای این جمله این است که پژوهش در باب ادراک حسی و حرکت به نحو جامع مستقل از یکدیگر پیش نمی روند. قلب

این موضوع از کنترل حسی-حرکتی منشاء می گیرد (اگرچه که آن مستقل از پژوهش در باب خواهش یا ادراک درد یا غیره نخواهد بود). برخلاف این، مفهوم معاصر ذهن نوک قله ذهنیت را که عبارت است از آگاهی از بقیه جدا می کند و خط قدیمی میان پدیدارهای آگاهانه و هرچیزدیگر را ترسیم می گرداند (خواه درون سر یا خیر). در واقع بسیار آموزنده خواهد بود اگر ببینیم که چگونه دکارت ادراک حسی را برای ذهن حفظ می کند زیرا فهم عرفی معمولاً بینایی را به عنوان شکلی از تفکر در نظر نمی گیرد علاوه بر این در ابتدا وی ادراک حسی را بر این مبنا که خطا ناپذیر نیست کنار می گذارد و خطا ناپذیری ضروری است: ((دریافته ام که در خلال خواب بسی چیزها را ادراک می کنم که در لحظات بیداری تشخیص می دهم که ابدأ آنها را تجربه نکرده ام.)) (دکارت ۱۶۳۷-۴ = هالدین-راس ۱۹۶۷، ۱۵۱) (اگرچه که تنها دو صفحه بعدتر او می نویسد: ((ممکن است گفته شود که همه اینها پدیدارهایی کاذبند (دیدن نور، شنیدن سرو صدا و احساس حرارت) و من دارم خواب می بینم. فرض کنیم چنین باشد اما به هر حال دست کم این مطلب قطعی است که برای من چنین می نماید که نور را می بینم، سرو صدا را می شنوم و حرارت را احساس می کنم. این نمی تواند خطا باشد و به تعبیر درست این همان چیزی است که در من احساس نامیده می شود و به این معنای دقیق در چیزی جز تفکر هم به کار نمی رود)) (همان، ۱۵۳)

تغییر دادن این فقره کار آسانی است به جای دیدن، راه رفتن را می گذاریم: دست کم این مطلب قطعی است که برای من چنین می نماید که دارم راه می روم ... این نمی تواند خطا باشد و به تعبیر درست این همان چیزی است که در من راه رفتن نامیده می شود. اینک همه کس از بیان عبارت چنین می نماید که "دارم راه می روم" و "درست" یا "دقیق" تن می زند. اگرچه به همین میزان ارسطو و فهم عرفی از بیان اینکه "چنین می نماید که می بینم" معنای مناسب دیدن است تن می زند. اما پس از چشم بندی دکارت در این فقره دیدن یک کارکرد ذهنی گردید و راه رفتن کارکرد بدنی باقی ماند و بصیرت ارسطو در خصوص طبیعت چفت شونده این قوا از دست رفت.

اما این نکته باید عمومیت داده شود زیرا تنها به ادراک حسی مربوط نمی

شود. اصرار ارسطو مبنی بر جدایی ناپذیری قوا و کارکردهایی که ما اکنون آنها را ذهنی و بدنی می نامیم مغفول مانده است. واقعیت حیوانی یا واقعیت مربوط به حیوانات که باید اشتراک میان پژوهش در باب انسان و دیگر حیوانات باشد انکار گردید و دوگانه انگاری برای همه نظریات در خصوص ذهن مساله اصلی گردید. بصیرت ارسطویی نه توسط عالمان بلکه توسط فلاسفه از میان رفت یا مغفول واقع گردید. این نکته نباید تعجب آور باشد زیرا بسیاری از افراد نسل اول روان شناسان علمی قبل از آنکه به روان شناسی بپردازند به عنوان فیزیولوژیست تعلیم یافته بودند (مانند ویلهلم وونت) و تحت تاثیر تصویر عظیم فون هلمهولتز قرار داشتند که یک طبیعیدان، فیزیولوژیست و یک عالم جامع الاطراف بود. روی هم رفته دانشمندان تعامل میان امر روان شناختی و فیزیولوژیک را مسلم می گرفته اند شاید بهتر باشد که ما آنها را به عنوان پسخه شناس وصف نماییم. در تاریخ روان شناسی چهره های سرشناسی که گامهای بزرگی در سایکوفیزیک (روان-بدنی) برداشتند؛ این را مسلم گرفتند که ادراک حسی، هیجان، آگاهی، دقت و تفکر به خودی خود یا مستلزم حرکت یا حرکات وسیع اعضاء است و یا مستلزم حرکات عضلانی است که نشان داد نشان مشکل است (همچون آن حرکاتی که در اطراف چشم است). له مفهومی که آن را زمانی "حس عضله ای" می نامیدند نه آنچه که اکنون حس درون اندامی (حسی که اطلاعات مربوط به وضع بدن را نسبت به خودش و مکانش فراهم می کند) یا احساس همراه با حرکات عضلات نامیده می شود استدلال نمودند؛ مسائلی را در خصوص موضع یابی کارکردهای روان شناختی مورد مطالعه قرار دادند، روان شناسی مقایسه ای را پیگیری کرده و بسط دادند و البته بر حدسها و نظریات تکاملی و تحول یابنده اصرار داشتند. (برای بحث مستوفی در باب این نکته نگاه کنید به اسکیرر (۱۹۸۷، ۱۹۸۴))

اگر ما به واقع به روان شناسی تکوینی نظر کنیم همین نکته را می توان در مورد آن نیز بیان نمود. روان شناسی که مبنای آن دکارتی باشد یا ملاحظات تکوینی را در نظر نمی گیرد (وونت) یا آنکه آن را سرسری می انگارد (لاک). اما آموزه ماده- صورت پیوند تکوینی و تدریجی یک فرد کاملاً صورت یافته را با جواهر و قوای سطح پایین ابتدایی ترمفروض می گیرد این نکته هنگامیکه ما این نظریه را با نظریه روان شناسان

وفیزیولوژیستها در نظری می گیریم صادق است. ارگانیزم کامل همراه با تفریق و تکوین پیش رونده به تدریج از توده خون قاعدگی واسپرم تحول می یابد. ابتدا با مواد همگون که هنوز جواهر بسیار فرور مرتبه هستند و سپس با اندامهای ناهمگون مثل چشم ، دست یا اندامهای تنفسی و تناسلی. به عنوان مثال نگاه کنید به پیشرفت جانوران ۶۴۶ ب ۵-۲۴:

(( ماده ابتدایی ضرورتاً باید محض خاطراجزاء همگن وجود داشته باشد معلوم است که اینها به لحاظ تکوینی متاخر از آن هستند درست مثل اینکه اجزاء ناهمگن به لحاظ تکوینی متاخر از اجزاء همگن هستند. به این دلیل اجزاء ناهمگن با داشتن سومین مرتبه ترکیب به غایت وهدفی می رسند که در آن مرتبه تولید یا تکامل اغلب به وضعیت نهایی خود نائل می شود. حیوانات از اجزاء همگن و همچنین ناهمگن تشکیل شده اند. اما اولی محض خاطر دومی وجود دارد. زیرا کارکردهای فعال و اعمال بدن توسط اینها انجام می گیرد یعنی توسط اجزاء ناهمگن.))

درحینی که اندامهای فیزیکی به وجود می آیند کارکردهای پسخه ای - منطقی ، فعالیتها یا قوای ارگانیزم که اجزاء آنها را ممکن می گردانند تحول می یابند ، تکوین یافته و ظرافت می یابند.

ب) دومین مزیت جالب نفس بر ذهن (برای روان شناسی معاصر) اصرار آن بر کارکردها و قوا است به عوض آنکه بر رخداد های ذهنی فردی اصرار ورزد، و بر انواع متمرکز است تا آنکه بر موقعیتها و رفتار متمرکز باشد. البته ارسطو منکر وجود موقعیتهای خاص اعمال قوا نیست در واقع آنها را مفروض هم می گیرد: (( ادراک حسی درباره جزئیات است)) ۴۱۷ ب ۲۲ اما جزئیات یعنی رخدادها و موقعیتهای فردی پدیدارهایی نیستند که پژوهش دستگامند درباره ارگانیزمها معطوف به آنها باشد. این نکته ای است که کمتر به اندازه کافی مورد تاکید قرار گرفته است و غفلت از آن در مرکز خلط امروزی میان روان شناسی عامیانه و علمی قرار دارد. من در وضعیت متعددی کوشش نموده ام تا له آن استدلال نمایم اما در این موقعیت از روان شناسی که با این موضوع بیگانه است وام می گیرم:

(( ضروری است که تباین بنیادی میان علاقه یک آدم عادی و یک روان شناس به تبیین رفتار مشخص گردد. روان شناس یک آدم عادی نیست که به طور اتفاقی و به نحوی دستگام



مند واقعیات بیشتری را می‌داند. برعکس آدم عادی او در مرتبه نوع تبیین می‌نماید نه در مرتبه افراد و نه درباره‌های رفتاری فردی.... برعکس آدم عادی او معطوف به قوه است اما نه آن قوه ای که مردم تحت شرایط معمول با آن فعل انجام می‌دهند. آن انسانها، اعمالی مثل عبور از خیابان را چنان انجام می‌دهند که روان‌شناسان را مسحور می‌کند نه اینکه جان (منظور یک فرد خاص) این عمل را انجام می‌دهد. (راسل، ۱۹۸۴، ۱۲-۱۳)

بنابراین این آدم عادی است که (یا فیلسوفی که به نظر من گمراه شده است و نظریات کنشی را طرح می‌کند) معطوف است به اینکه چگونه به الف باورد دارد و یا چگونه به ب میل دارد و کنشهایی نظیر اینکه دیروز در خیابان ضربه الف، ب را کشت. روان‌شناسان تلاش می‌کنند تا توصیفاتی از رفتاریابند، رفتاری که آن را به الگوهای مشابه با انواع طبیعی مقولات در دیگر علوم دسته بندی می‌کنند و سپس این قوا (قابلیتها) را که می‌توان به عنوان قوای نوع طبیعی گونه مورد بحث در نظر گرفت شناسایی می‌کنند و آنگاه نشان می‌دهند که چگونه دومی اولی را تبیین می‌کند. این دقیقاً همان چیزی است که ارسطو تلاش می‌کرد تا انجام دهد البته به جز اینکه وی بسی پیشتر رفته بود و بر نقش ضروری پژوهش ساختارهای فیزیولوژیک و کارکردهایی که زیربنای این قابلیتها قرار داشتند اصرار می‌ورزید. طرحی که از (اندیشه) دکارت درآمد این بصیرت را از کف داده بود به خاطر دیدگاه معرفت‌شناسانه ای که از آن نشات می‌گیرد: نیازه بنیاد خطا ناپذیری برای معرفت بشری. به نظرمی رسید که این بنیاد در دروننگری آگاهانه و بیواسطه محتویات ذهن یعنی تصورات قرار دارد. (بعدها به جای تصورات: عویصه، داده‌های حسی، احساسات، باز نموده‌ها). زیرا: چنانکه هیوم می‌گوید: ادراکات ذهن به طور کامل شناخته شده اند، رساله (۱۷۳۹)، کتاب دوم، بخش دوم، فصل شش = (۱۹۶۵) ۳۴۶.

اینها سنگ بناهای فهرست شده ای هستند که از آنها بقیه ساختار دانش ما معنی می‌یابند یا به گونه ای در پی آن می‌آیند. ریچارد رورتی به خوبی تضاد آن را با طرح یونان باستان بیان می‌کند. در دوران یونانی نبوده است:

((مفهوم ذهن انسان به عنوان یک فضای خالی که در آن دردها و تصورات واضح و متمایز در برابر یک چشم منفرد درونی مرور می‌شوند. مسلماً تصوراتی از فکر ضمنی

جذاب وجود داشت؛ اراده‌هایی که در درون شما شکل می‌گیرند و نظیر آن. مفهومی از یک فضای منفرد داخلی که در آن احساسات بدنی و ادراکی (تصورات مغشوش حس و تخیل در تعبیر دکارتی) حقایق ریاضیاتی، قواعد اخلاقی، تصور خداوند، حالات اندوه و بقیه آنچه که ما آن را ذهنی می‌نامیم اشیاء تقریباً مشاهده‌ای می‌شوند، بدیع بود.)) (ر.رورتی، ۱۹۸۰، ۵۰)

ابژه‌های متعلق به درون‌نگری و نه قوای ذهن (که ممکن است شامل قوه درون‌نگری هم باشد و ممکن است که نباشد) سنگینی بار معرفت‌شناسانه و متعاقب آن وجود‌شناسانه را تحمل می‌کنند زیرا

((آنچه که وجود‌شناسیهای فلاسفه حرفه‌ای را متمایز می‌کند آن است که اینها در پاسخ به پرسشهایی که در حوزه‌های تخصصی دیگری برمی‌خیزد به میان می‌آیند؛ معرفت‌شناسی، اخلاق، منطق و معنی‌شناسی)) (ر.رورتی، ۲۷۶، ۱۹۷۰)

(درواقع - در این پراگماتیزم - من و سوسه شدم تا معنای ضمنی این مطلب را در ساحت اندیشه‌های اخلاق بیشتر به دست دهم. اگر همراه با ارسطو به جای موارد یا رخدادهای انفرادی برقوا، ویژگیها و حالات شخصیتی تاکید نماید تمایز معاصر میان اخلاق، کمابیش به معنای دیگرخواهی با حسابگری، کمابیش به معنای در نظر گرفتن خود کسل‌کننده و ثانوی خواهد شد. زیرا یک ویژگی شخصیتی از قبیل بی‌پروایی آشکارا می‌تواند هم برای نجات دیگران و هم برای نجات خود شخص به کار رود (درست مثل اینکه ادراک حسی یک قوه است و فرقی نمی‌کند که برای دیدن یک فیلم مبتذل به کار رود یا مثل یک شیر در حال دفاع باشد. برخی از فضایل اغلب به طریقی که به میزان زیادی خود خواهانه هستند اعمال می‌شوند از قبیل فضیلت خویشتن داری، دیگر فضایل اغلب بر دیگران تأثیری گذارند (مثل راستگویی که کمابیش وجوه خود خواهانه اش را دارد. عدالت معمولاً دیگر خواهانه است) اما بسیاری از فضایل همچون بی‌پروایی به یکسان خود و دیگر خواهانه هستند. نخستین علاقه برای نویسنده در حوزه اخلاق (فلسفه اخلاق از اصول اخلاقی بهتر است زیرا دومی قویاً بیانگر محدودیتی بر رفتارهایی است که دیگران را در نظر می‌گیرد.) در حالات شخصیت قرار دارد اما آنها محقق می‌شوند. لیکن شاید برخی فکر کنند که این نقیصه‌ای

در دستگاههای اخلاقی شخصیت محورا است در حالیکه به نظر من یک امتیاز بسیار آزادببخش است. هر قضاوتی که در این خصوص بشود مستقیماً از توجه ارسطو بر قوا و قابلیت‌های فردی به جای توجه بروقوع کنشهای ذهنی فاعل یا علل رفتارها نشأت می‌گیرد.

ج) این نکته مستقیماً ما را به سومین امتیاز تبیین ارسطو از پسوخه در هنگامیکه در تضاد با ذهن قرار گیرد راهنمایی می‌کند: تاکید وی بر فعالیت به ویژه فعالیت اجتماعی. این نکته نباید تعجب آور باشد اگر که ما به خاطر بیاوریم که بالاترین خیر انسان یعنی یودیمونیا دومرتبه در اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۵ الف ۱۹ و ۱۰۹۸ ب ۲۰ به عنوان خوب زیستن و خوب عمل کردن وصف شده است. در همین اثر در ۱۱۱۲ ب ۳۱-۲ ارسطو چنین می‌آورد " انسان منشاء اعمال است " حتی با تاکید بیشتری در ادامه تعریف محصلی از انسان با اصطلاحات ذیل می‌آورد: "انتخاب مرجح، تعقل متکی به میل یا میل مبتنی بر عقل است و اساس این انتخاب انسان است." ۱۱۳۹ ب ۴-۵ بخش زیادی از این اثر معطوف به تاکید بر این نکته است که ما با اعمال یا انتخابهایمان آنچه که هستیم می‌شویم و خوب زیستن و خوب عمل کردن ضرورتاً متضمن فعالیت اجتماعی است زیرا انسان یک مخلوق سیاسی است که بالطبع با دیگران زندگی می‌کند. (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۶۹ ب ۱۸-۱۹)

برعکس تصویری که توسط دکارتیان پرورانده شد. ما در آگاهی خود انگار گرفتاده ایم و برای چگونگی اثبات اینکه چیزی بیرون از ما وجود دارد به دردسرافتاده ایم چه رسد به اینکه اذهان دیگر وجود دارند.<sup>۷</sup> اگر ذهن یک تماشاخانه درونی است آنگاه اگر اصلاً من وجود دارد - که هیوم نخستین کسی بود که آن را انکار نمود - این من غیر فعال است؛ ناظری برای تصورات مغشوش حس و متخیله فعال بودن باید نا محقق باشد زیرا تا آنجا که دیدن تحویل می‌شود به اینکه به نظرمی رسد که می‌بینم بنابراین ما قادر به تشخیص میان انجام فعل و اینکه به نظرمی رسد که داریم فعلی انجام می‌دهیم نخواهیم بود. در نهایت اگر فردی استدلال‌ها شناخته شده‌ی ویتگنشتاین و استراوسون را پیگیری نماید این موضع به عدم سازواری گرفتار می‌آید: هیوم نه تنها در قول به اینکه ما نمی‌توانیم تصویری قابل قبول از آنچه که من ممکن است باشم به دست دهیم محق بود بلکه پیش از هر چیز دیدگری ما نمی‌توانیم حتی تصویری قابل قبول از محتویات بلاواسطه ذهن داشته باشیم.

اکنون عده بسیارقلیلی خود انگار هستند و اکثریت غالب باوردارند که شک دکارتی را می توان حل و فصل نمود (اگرچه همه مطمئن نیستند که چگونه می توان این را انجام داد). اما میراث خود تنهایی که در برهوت فریاد می کشد هنوز با ماست به شکل به روز شده ی عقلی-تجربی؛ ممکن است که ما مغزهای درکوزه باشیم یا شکلی از فکر که چیزی است که شبیه بودن من است، چیزی که اساساً وصف ناپذیر و غیر قابل ارتباط است. (با این حال ملاحظات معدود آخری در حال حاضر چیزی بیش از یادداشتهایی برای یک مقاله طولانیتر نیست).

د) تفاوت میان تاکید ارسطویی بر قوا و تاکید پسا دکارتی بر موارد ذهنی فردی به سهم خود ما را به چهارمین امتیاز پسخو ارسطویی هدایت می گرداند. به این معنا که برناهمگنی پسخو ای - منطقی تاکید می ورزد. ما در نخستین نقل قول از رورتی دیدیم که در انسانهای دکارتی تصورات از خدا، حالات افسردگی، قواعد اخلاقی، احساسات بدنی و ادراکی و غیره همگی در یک سطحند، همگی بازیگران تماشاخانه ذهن اند که توسط یک چشم درونی مورد مذاقه قرار می گیرند. تا آنجا که یک محتوای ذهنی، ابژه نگاه دروننگر آگاه است صرفاً یک تصور دیگر است که درست عین محتوای ذهنی دیگری (تصوری دیگر) است و به همان میزان قابل مذاقه است. (به محض آنکه فکر کردن بر الگوی ادراک حسی آگاهانه قرار گیرد پس محتویات ذهن به همان اندازه طرحهای بصری دنیای خارجی همگن می گردند. البته پارادوکس در اینجا است که دکارت ادراک حسی را تنها با الگودهی به آن بر اساس تفکر حفظ نمود؛ دیدن باید به این عنوان که به نظرمی رسد (فکر می کنیم که) می بینیم تفسیر گردد. به راستی این یک دور کاملاً باطل است).

برعکس، ما در ارسطودرمی یابیم که ((چنین می نماید که اجزاء نا معین بسیاری از پسخو انسانی وجود دارند)). (در باره نفس، ۴۳۲ الف ۲۴) و یقیناً چون قوای متابولیک و تولید مثلی ضرورتاً همراه با تفکر و متخیله هستند بنابراین باید چنین باشد. علاوه بر این چنانکه در بخش نخست دیدیم یک قوه شکلها و صورتهای مختلف به خود می گیرد بسته به تحقق فیزیکی آن و کل گرای پسخو ای - منطقی و دیگر قوایی که آن را احاطه کرده اند و بر اعمال آن تأثیری گذارند. اما حتی اگر به هر دلیلی ما خواسته باشیم تا قوای غیرذهنی را

از پسوخته ارسطوئی بیرون بگذاریم وکل گرایسی متضمن در آن را به فراموشی بسپاریم همچنان باید ناهمگنی ارسطوئی را برهمگنی دکارتی ترجیح دهیم. تنها یک رخداد ذهنی را در نظر بگیرید؛ احساس درد. برخی دردها نتیجه جای سوزن هستند برخی دیگر نتیجه افراط در نوشیدن مشروب در شب قبل اند و برخی دیگر در اثر محرومیت تازه رخ داده اند. اینها انواع بسیار متفاوتی از یک چیزند. درد نمایانگر حالاتی است که ابدأ همگن نیستند و با این همه این فقط یک اصطلاح روان شناختی است. هرگاه ما نگاه را وسعت ببخشیم و مسائل مربوط به ذهنی نامیدن احساس درد ناشی از جای سوزن و فردیگری را واجد منش سخاوتمندانه دانستن یا یک عقده ادیب را در نظر آوریم آنگاه پوچی این اندیشه که همه پدیدارهای ذهنی مشترکاً یک اهمیت دارند آشکار می شود.

بخشی از این مشکل ناشی از میراث مدل تماشاخانه ای است؛ همراه با امر ذهنی که شامل تصورات عنصر گونه وضوح یافته با آگاهی است. این مدل همگنی را به رخدادهای آگاهانه ذهنی تحمیل می کند. اما وقتی که مفهوم امر ذهنی با استفاده از حیث التفاتی به عنوان یک ملاک دیگر توسعه می یابد باور به این تصور دکارتی که امر ذهنی به نحوی همگن بوده از میان نمی رود: باز هم اینگونه به تصور درمی آید که امر ذهنی به طریقی خاص، برعهده مقوله خاصی از پدیدارهاست. این بدان خاطر است که امر ذهنی طریق دیگری از سخن گفتن درباره محتویات ذهن است. اگر چنانکه من استدلال نموده ام ذهن نه مفهومی سازوار و نه مفید باشد جای تعجب نیست که اگر مقوله امر ذهنی نیز یک شکست باشد.

پسوخته شامل هر چیزی است که ذهن شامل آن می شود و بسی از آن بیشتر هست؛ بنابراین حتی غیر سازوار تر و مغشوش تر و نامفید تر نیست؟ نه، زیرا پسوخته به نحو بسیار عالی سازمان یافته است. از حیث پیشرفت و بسط یافتگی به این معنا است که ارگانهای بالغ و قوای عالی از مواد و کارکردهای ابتدایی بر ساخته شده و ترتیب یافته اند. از حیث عمودی به این معناست که قوای پایینی پسوخته انجام عمل قوای بالاتر و پیچیده تر را ممکن می کنند و از حیث افقی به این معناست که حیوانات مختلف ارگانها و طرق خاص شخصی خود را برای اعمال قوایی نظیر تولید مثل و بوییدن و غیره دارا هستند. بنابراین هم تقسیم نظری از قوای پسوخته (و بنابراین در میان قوایی که ما اکنون ذهنی می نامیم) به انواع مجزا و قابل

تشخیصی که ابژه های تحقیقات سیستماتیک و مرتبط با علوم مغزی و رفتاری می شوند جایز است و هم اینکه به واقع نیاز آن وجود دارد. البته این تقسیم بر مبنای ملاحظات سیستماتیک و علمی است تا آنکه بر مبنای تقسیمات معرفت شناسانه باشد.

ه) یک امتیاز دیگر منسوب به تبیین ارسطویی که پنجمین امتیاز من است امتیازی است که من می دانم که به احتمال طرفدار کمتری از موارد قبلی را جذب خواهد کرد. این امتیاز آن است که وی به خودی خود مطلقاً هیچ توجهی به آگاهی نشان نداده است. هاملین این را می نویسد و برای آن اظهار تاسف می کند:

... غفلتی تقریباً سراسری از هر مساله ای که ازدوگانه انگاری روانی - جسمی برمی خیزد و از واقعیات آگاهی وجود دارد. به نظرمی رسد که چنین مسائلی برای او به میان نیامده بوده است. علت آن به نظرمی رسد این باشد که مفاهیمی نظیر آگاهی ابدأ در الگو مفهومی وی طرح نشده اند آنها نقشی در تحلیل وی از ادراک حسی، تفکر و غیره ندارند. (همچنین اینها به طور کلی هیچ نقش مهمی در تفکریونانی ندارند). و شاید همین است که به تعریف وی از نفس برای خوانندگان مدرن عدم کفایت خاصی می بخشد. (هاملین ۱۹۶۸، ص xiii).

ما می توانیم علیه این سخن مطلب خوبی را با توسل به جوینت ترتیب دهیم: ((آگاهی همچون تثلیث است اگر به نحوی توضیح داده شود که شما آن را بفهمید به صورت صحیح توضیح داده نشده است)) (جوینت، ۱۹۸۱، ص ۱۰۸).

در اینجا من نمی توانم از آنچه که پی بردم که در ظاهر موضعی ناموجه است دفاع نمایم: اینکه ارسطو به هیچ مفهومی از قبیل آگاهی نیاز نداشت. من کوشش نموده ام تا این مدعا را در آثارم (۱۹۷۴) و (۱۹۸۸ ب) پیگیری نمایم. همه استدلال من در اینجا این است که ما در قرن بیستم در فهم آثار درام پردازان روان شناس انگاریونان باستان نظیر سوفکلس، اورپیدس و مناندر مشکلی نداریم و در آن زمان - چنانکه هاملین به درستی نوشته است - آنها به آگاهی هیچ توجهی نداشتند اما نکته مهم این است که هیچ کس باور نمی کند که این نویسندگان (من عامداً از ذکر نام فلاسفه خودداری کرده ام) چیزی را جا گذارده اند. نتیجه این نکته آن است که هر چیزی که بر مبنای آگاهی بیان می شود به همان اندازه و به خوبی می توانست بدون آن بیان گردد و نتیجه ای که می توان گرفت این است که

شاید- تنها شاید- روان شناسی معاصر نیز می تواند موضوع خودش را بدون این مفهوم توصیف نماید. من تنها می خواهم مطلب قبلی خود را در اینجا به خوانندگان یادآوری نمایم ؛ بداعت این اصطلاح به معنای کنونی آن؛ این اصطلاح قبل از قرن هفدهم شنیده نشده بود. (خ) در نهایت می خواهم برخی مشابهتها را میان موضع ارسطو و آنچه که من خوش آتیه ترین شکل تئوریهای متعدد روان شناسی می دانم که تحت اصطلاح فراگیر کارکردگرایی قرار می گیرند نشان دهم. چنانکه تاکنون ذکر شد (در مقدمه در نخستین صفحه) من به کارکردگرایی به این عنوان که روان شناسان علمی را به خدمت می گیرد توجه نشان می دهم انواع متعددی از کارکردگرایی در روان شناسی فلسفی و روان شناسی عامیانه وجود دارد که در اینجا من به آنها کاری ندارم. به نظرم مثمرترین نوع کارکرد گرایی، مطالعه روان شناسی، روان شناسی عصبی و فیزیولوژی اعصاب را به شیوه ای که در پی می آید به هم مرتبط می کند. ما سطوح متعددی از توصیف فعالیت را داریم ؛ برخی در سطحی است که بی شک روان شناختی است (احساس عصبانیت) برخی دیگر در سطحی است که آشکارا مربوط به فیزیولوژی اعصاب است (رشته های عصبی) اما همچنین در تمام انواع سطوح این در میان است (کارکردهای تطبیقی در آمیگدال، آشکارگرهای ترکیب-زوایه در کورتکس بینایی، قابلیت های تشخیص چهره در همیاسفر راست و غیره و غیره). چنین دیدگاهی رابطه ذهن و بدن را چنان به شیوه سلسله مراتبی به تصور درمی آورد که کاملاً با تصویر سلسله مراتبی ارسطویی از رابطه ماده- صورت تطابق دارد. با مقایسه اصطلاح شناسی وی درباره ماده و صورت با زبان دست و پا شکسته معاصر از کارکرد و ساختار ما بهره زیادی می بریم و چیزی از دست نمی دهیم.

درست همانطور که تمایز ماده - صورت در رابطه با سطح توصیف نسبی است (یک دیوار صورت است برای آجرهای سازنده آن اما به نوبه خود نیز ماده است برای یک ساختمان) تمایز کارکرد-ساختار نیز چنین است: آمیگدال در یک موش خرما یک ساختار است ؛ یک تطبیق دهنده (جالب است که کارکرد مقایسه ی درون داد با تحریک مورد انتظار را دارد) اما فردی ممکن است که ترجیح دهد که کارکرد پیچیده را بررسی نماید (جالب است که توسط آمیگدال انجام می گیرد). ما می توانیم این پدیدار پیچیده را ذیل توصیف

صورت/کارکرد یا ماده/ساختار در نظر بگیریم. درست مثل اینکه ما می توانیم فیدورا یک سگ یا یک نگهبان گله در نظر بگیریم. ارسطوی توانست به آسانی بصیرتی را که علوم رایانه ای معاصربه دست داده اند تشخیص دهد؛ اینکه چیزی به عنوان سخت افزار یا نرم افزار در نظر گرفته شود وابسته است به زاویه دید انتخابی. (فردی یک برنامه در ADA می نویسد که یک زبان برنامه نویسی بسیار پیچیده است هرچیز فرعی تر را به سخت افزار در نظر می گیرد اما این سخت افزار مذکور برنامه های متعددی را پیش فرض دارد: به عنوان مثال BASIC، نیازی به ذکر کد ماشین و کد اسمبلی نیست. همه اینها برنامه- نرم افزار هستند بسته به آنچه که در زیر هر یک از آنها قرار می گیرد و همگی سخت افزار هستند بسته به آنچه که در بالای آنها قرار می گیرد.)

ارسطو پیشتر از بسیاری از دانشمندان علوم شناختی معاصر می فهمید که هم دیالکتیسیست و هم دانشمند علوم طبیعی می تواند در مطالعه قوای انسانی مشارکت داشته باشند. او یک نظریه پرداز از بالا به پایین نیست در هیچ جا او نمی گوید که دیالکتیسیست به دانشمند علوم طبیعی فرمان حرکت بدهد و بنابراین او برعکس بسیاری از نظریه پردازان معاصر نمی پذیرد که جهت تبیین باید تنها یک طرفه باشد. به راحتی می توان در (آثار) ارسطو دریافت که وی می گوید هر دانشمند می تواند به مطالعه یک قوه مثل ادراک بصری پردازد در هر سطحی که بخواهد: تقدیمی در کار نیست. در نوشته های زیست شناختی ارسطو این صراحت یافت نمی شود اما من می گویم که این تضمن گریزناپذیر تصویر وی از رابطه صورت- ماده و آن چیزی است که جوهر است. کاملاً بدیهی است که آدمهای مختلفی علاقه مندند به کاه گل، آجرها، دیوارها، ساختمانها و خانه ها. من معتقدم که در این مورد وی کاملاً محق است و اینکه کسانی که استدلال می کنند که جهت تبیین در روانشناسی باید یک طرفه و از بالا به پایین باشد کاملاً اشتباه می کنند. تنها چیزی که من برای حمایت از این مدعا می خواهم این است که در روانشناسی علمی واقعی دانشمندان همزمان بر سطوح متعددی عمل می کنند و عمل می کرده اند. این واقعیت که در اغلب اوقات فیزیولوژی وی بر خطا بوده است دخلی به مطلب ندارد. (وی فکرمی کرد که مغز آنجاست برای آنکه خون را خنک نماید و قلب ارگان مرکزی برای احساس و شناخت است) اما او قبل از این مشکوک شده بود که مغز ممکن است



که ارگان فرماندهی باشد، نگاه کنید به متافیزیک ۱۰۳۵ ب ۲۶-۷). اما شاید کسی بگوید که به خاطر دلیلی که از پی می آید خیلی هم مربوط است. دربخشی که درباب پسوخه پیشتر آمد من درباره آنچه که ارسطو ممکن بود درباره روباتهای علمی - تخیلی یا مریخیها بگوید تامل کردم. نویسندگان معاصر غالباً ادعا می کنند که سخت افزار (نورونها به جای چیپهای سیلیکونی) مربوط نیستند یا نباید مربوط باشد به روانشناسی معاصر؛ (آنان) ادعا می کنند که واقعیت این است که سیستمها به غیر از ارگانیزمهای حیوانات می توانند بسیاری از وظایفی را نیز که ما می توانیم انجام دهیم، انجام دهند. بنابراین ماهیت خاص سخت افزار فیزیکی نامرتبط است به نتایج کلی مطلوب در خصوص قوای روان شناختی: این آخری ماهیت خاص ماده بالفعل آنها را فرامی برد.<sup>۹</sup>

من معتقدم این آن چیزی است که یک ارسطو معاصر می توانست بپذیرد به جز آنچه که او علاوه بر این می خواست تا حفظ کند. همه سیستمهای پیچیده نمی توانند ماده (سخت افزار) را برای یک پسوخه - قوه فراهم نمایند. صورتها تقییداتی بر ماده می نهند و برعکس. بنابراین تغییرات واقعی و بالفعل را به شیوه ای که در آنها ارگانیزمهای مختلف کارکردهای پسوخه ای - منطقی را تحقق می بخشند می یابیم. چنانکه تا اینجا دیده ایم ارسطو نوشته است که ارگانیزمهای مختلف به وسیله مکانیزمها و ساختار فیزیکی مختلف حیات می یابند و ادراک می کنند. اگر چیپ سیلیکونی و پلاسمای مریخی یا برخی نمونه های بی دروپیکرد دیگر در متون مثل مجموعه ای از ککهای هنرمند، سیستم بانکی بولیوی، جمعیت چین - می توانستند تحقق فیزیکی به صورت/کارکرد ببخشند... در این صورت قبول واقعیت ساده این است که اغلب آنها نمی توانند زیرا آنها قوا - صورت مناسب را ندارند آنها سرعت، سازماندهی یا انعطاف پذیری لازم را ندارند. نتیجه این است که ارسطو می توانست امکان محض آنچه که تحقق پذیری متکثر نامیده می شود را بپذیرد اما به همان اندازه اصرار می ورزید که اگر این واقعیات در خدمت ما باشند ما به تحقق پذیری متغیر دست خواهیم یافت: صورت تقییدات بسیار اساسی بر ماده و بر سازمان دهی آن می نهد.

سخن من این است که این آن جهتی است که علم معاصر در آن پیش می رود. تصادفی

نیست که ماشینهای سریالی فون نیومن که کوشش شده بود تا از قوه انسانی الگو بگیرند به نحو روزافزونی به ماشینهای موازی؛ سیستمهای پردازش توزیع موازی یا پیوند گرایانه راه می دهند و به همین منوال این تصادفی نیست که سیستمهای پردازش توزیع موازی از لحاظ زیست شناختی به میزان زیادی مقید اند. به این معنی است که بسیاری از آنها صریحاً برمبنای آنچه که ما در باب مغزهای حیوانی می دانیم یا باور داریم که صادق است الگو برداری شده اند. نظر من در اینجا این است که بصیرتی که از (اندیشه) ارسطویی زاید (شاید به نحو غیر مستقیم اما یقیناً به تلویح) درست است: شاید قطعات سنگ، چوب و سنگ مرمر به مثابه یک درب عمل کنند اما قطعات کره، لانه های مورچه و یا سوفله اینگونه نیستند. بنابراین به همین ترتیب شبکه های عصبی به واقع زیربنای قوا-پسوخه های مختلف ما را تشکیل می دهند و سیستمهایی به جز سیستم متعلق به ما به وسیله مدل سازی ساختار ممکن است که قوا را مدل سازی نمایند. اما این در مورد بانکداران بولیوی، ککهای هنرمند و حتی جمعیت چین صادق نیست. بنابراین ما دلایل اساسی داریم برای پذیرش تحقق پذیری متغیر یک قوه کلان به وسیله حالات خرد. این مساله ساز نیست: چرا باید باشد؟ تحقق پذیری متغیر از حالات کلان به وسیله حالات خرد یقیناً در سراسر فیزیک درست از کار درآمده است که الگوی غالب علوم است. اما ما می توانیم در برابر گام برداشتن از متغیر به متکثر مقاومت نماییم صرفاً به دلیلی که ارسطو به دست می دهد: ماده بر صورت تقییداتی می نهد و برعکس.

بنابراین تلاش من این است که استدلال نمایم الف) که ما باید از ذهن به پسوخه بازگردیم و ب) اینکه به نحو غیر مستقیم بدون تحقق آن در واقع ما برای مدتی مدید بدون نتیجه کار کرده ایم.

### ضمیمه پایانی شتابزده

ارسطو در کتابهای سوم و پنجم درباره نفس چه می کند؟ در اینجا ارسطو که من تا اینجا او را به عنوان نمونه ایده آل برای هر فیزیکیالیست ستایش کرده ام به نظر می رسد که با صدای بلند خود را در اردو دوگانه انگاران جای می دهد. اما من نمی توانم این فصل را بفهمم و هیچ شرحی تاکنون کمکی به من نکرده تا این فصل را بفهمم. بنابراین من این

مقاله را با یکی دو مطلب که ممکن است سبب تخفیف مشکل شود به پایان می برم؛ همه آنچه که می خواهم بگویم این است که آرزومی کنم که ای کاش وی هرگز این فصل را ننوشته بود.

الف) اگر در اینجا ما با دوگانه انگاری روبرو هستیم ورد کردن چنین نتیجه گیری سخت است- مثال مشخص آن ۴۳۰ الف ۲۳ است: ((تنها اوست که فناپذیر و جاودان است)) - این دوگانه انگاری است که با روایتی از دوگانه انگاری که ما اکنون با آن آشناییم متفاوت است. یقیناً در همه ادوار و در همه فرهنگها کوشش شده است تا درجایی خط فارق میان آنچه که پس از مرگ در خاک می پوسد و آنچه که به طریقی باقی می ماند ترسیم گردد. جاییکه این خط ترسیم می گردد از دوره ای به دوره ی دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می کند (به عنوان مثال هومر با عهد عتیق در تقابل قرار دارد یا سقراط که در رساله دفاعیه افلاطون که بعد از مرگ باقی می ماند یا ممکن بود باقی بماند در برابر نفس سقراط در رساله فایدون که توسط بدن به دام افتاده است قرار دارد). در خصوص ارسطو (در فصل مساله برانگیز مورد بحث) ما بقاء آشکار عقل فعال را درمی یابیم. بدون عقل فعال آنچه که عقل منفعل نامیده می شود چیزی را تعقل نمی کند (outhen noei ، درباره نفس، ۴۳۰ الف ۲۵) نقش عقل فعال با نور مقایسه می شود که رنگهای بالقوه را بالفعل می سازند (۴۰۳ الف ۱۵-۱۷). بنابراین به نحو موجه عقل منفعل نمی تواند بدون عقل فعال به چیزی بیاندهد چنانکه چشم نمی تواند بدون نور رنگها را ببیند. اما وی این را که عقل فعال را فی نفسه صورتی از فکر در نظر بگیریم سخت می کند در عوض به نظرمی رسد که عقل فعال چیزی است که تفکر را ممکن می سازد. اگر به واقع این آن چیزی است که ارسطومی گوید که جاودان و فناپذیر است، سخت است که به صورت فردی درگیر جاودانگی آن یا به خاطر جاودانگی آن به هیجان آییم: چیزی شبیه من نخواهد بود آنچه که از پی مرگ بدنی باقی می ماند. شاید بهترین مقایسه در اینجا مقایسه با هراکلیتوس باشد: پسوخته آتشین پس از مرگ بدن به آتش کیهانی می پیوندد و از جاودانگی ادواری که در کیهان شناسی وی وصف گردیده بهره مند می شوند، اما پاره آتش یا اثری که پسوخته هراکلیتوس بود دیگر هراکلیتوس نیست.

ب) ارسطو باور داشت که هیچ ماده فیزیکی نمی تواند صورت شیء الف را به خود بپذیرد مگر اینکه فی نفسه غیرالف باشد. به نحو سردستی: چشم آبی قادر به دیدن اشیاء آبی نیست. بنابراین ماده چشم باید بی رنگ (آب) باشد دقیقاً به این دلیل که در واقع همه رنگها را می بیند. با استدلال مشابه ارگان تفکر نمی تواند ماهیت فیزیکی خاصی داشته باشد زیرا اگر اینطور باشد نمی تواند درباره آن طبیعت تأمل نماید. اما عقل می تواند همه چیز را در نظر بگیرد (۴۲۹ الف ۲۸) بنابراین به نحو فیزیکی نمی تواند در هیچ یک از اینها تحقق یابد. از این رو ابداً نمی تواند به نحو فیزیکی تحقق یابد. ما می توانیم با این مطلب مخالفت نماییم، کمترین چیزی که می شود گفت این است که فهم اصرار ارسطو بر اینکه ادراک و تعقل گونه ای از دریافت صورت و یکی شدن با ابژه آن است مشکل است.

(درباره نفس ۳-۵) ۱'. اما به همان میزان ما باید متوجه پس زمینه نظری باشیم که وی را به چنین نتیجه گیری سوق داده است.

ج) همچنین ما باید بپذیریم که پس زمینه نظریات ارسطو بر درباره نفس به نحوی تاثیر گذارده که به مطالعه سیستماتیک پسوخه که وی درگیر آن بود بسیار اندک وام دار است. (در همین بستر در نظر بگیرید که معرفت شناسی دکارتی تا چه اندازه وجود شناسی وی را معین نموده بود). همه جواهر در ماده صورت یافته هستند به جز خدا، محرک نخستین. او در ماهیت بالفعلش صورت محض و بدون ناخالصی است. در اخلاق نیکوماخوسی ما درمی یابیم که انسان تا حدودی می تواند به خدا تشبیه جوید، تا آنجا که او قادر به تأمل نظری (تئوریا) است. اما اگر برای انسان به نحو موقتی و شاید نه به تمامی ممکن است تا در این فعالیت الهی مشارکت داشته باشد این نمی تواند به تجسد فیزیکی وی مرتبط باشد زیرا باید به مشارکت وی در امر الهی مربوط باشد... و خدایان فیزیکی نیستند.

من این را چندان مطلوب نمی دانم. اما مشکوکم که مساله فهم این دوفقره؛ اخلاق نیکوماخوسی ۱۰، ۶-۱۰ و درباره نفس ۳-۵ دوروی یک سکه باشند. رگه های الهیاتی بدون استثناء مناقشات علمی و فلسفی را مغشوش نموده است. هرگاه که در خصوص درباره نفس ۳-۵ دلوپس شدیم در نظر آوردن مشکلاتی که ما در آشتی دادن آموزه های مسیحی با آنچه که از توصیفات علمی و روزمره از ماهیت فرد به دست می آوریم داریم می تواند

روشن‌گر باشد. ارسطو مشکلی داشت اما به همان ترتیبی که هر فرد دیگری دارد. روایت ارسطو از جاودانگی بسیار شبیه به روایت هراکلیتوس است تا مسیحیت معاصر؛ خود ما (شما، من، هراکلیتوس) باقی نمی ماند اما چیز دیگری باقی می ماند؛ آتش هراکلیتوسی یا نور ارسطویی عقل.

(د) همه موارد فوق هنوز یک پرسش را بدون پاسخ می گذارد. آیا بدن یک شرط ضروری است، به طور کلی برای اندیشیدن و به طور خاص برای عقل فعال؟ از باقیمانده کتاب درباره نفس چنین برمی آید. اما در این مورد عقل فعال شبهه پدیدار می گردد که نشأت یافته از ارگانیزم انسانی می شود. من خود می اندیشم که سخن از شبهه پدیدار و نشأت گرفتن دیگر اصطلاحات پرمطراقی نیستند برای فرسهایبی که مسائل زیر آنها پنهان شوند. اگر چه که با این حال ممکن است که ارسطو هیچ چیز اساسی درباره این نوع از جاودانگی و قابلیت عدم تلاشی به ما نگفته است. اما اگر این دو گانه انگاری است در این صورت دو گانه انگاران امروزی نباید سهمی از آن بطلبند.

### پی نوشت‌ها

۱. اگر ما امیدوکلسی بودیم شاید نفس بهتری بود، بعد از آنکه وی ادعا نمود که بوته بوده است.
۲. برخی از این تمایزات در بخش سوم نشان داده می شوند که بنابراین باید به موجه نمودن این تمایز کمک کنند.
۳. شاید ارسطو نخستین کسی بود که درباره کل گرای روانشناختی یا به نحو عامتر درباره کل گرای پسوخه ای - منطقی مطلب نوشته است.
۴. آشکار است که در اینجا من باید مثال حضرت آدم را بیاورم.
۵. به نظر من اینگونه می رسد زیرا خود ارسطو به نحوی در این باره گیج شده بود. به عنوان مثال این را در نظر بگیرید که وی نمی پذیرفت که حیوانات غیر انسان تخیل داشته باشند در برابر فقرات ذیل از درباره نفس: ۱۴ ب ۱۶ و ۱۵ الف ۱۰ و ۱۳ ب ۲۲ و همچنین نگاه کنید به فقره ۲۸ الف ۸-۱۱ که نامطمئن است.
۶. اسکوتیرز (۱۹۷۱) توصیف جالب توجهی از این مضمون دارد.
۷. در تقابل با این؛ اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۶۹ ب ۳۳-۵: ((ما بر همسایگان خود و اعمال آنها بهتر از خودمان و اعمالمان می توانیم تامل کنیم))
۸. من کاملاً آگاهم که کوشش برای اینکه ارسطو را دریکی از زده هایی که توسط واژگان تخصصی امروزی مربوط به نظریات اینهمانی یا ماده انگاری یا نظریات اینهمانی حالات مرکزی فراهم شده برانم نابهنگام و گمراه کننده است،

اما در کارکردگرایی علمی معاصر پژوهش‌های غیرقابل تردیدی از اسطو وجود دارند که مشابهت‌هایی را به دست ما می‌دهند تا بتوانیم به نحو مفیدی از آنها بهره برداری نماییم.

۹. برای این به ویژه نگاه کنید به فدور (۱۹۸۱)، ۸.

۱۰. این عقیده که چشم صورت شیء را برمی‌گیرد توسط بارنز اینگونه گفته شده است: بازبودن به هجوم آشکارشدید بر زمینه‌های تجربی و منطقی: وقتی که من چیزی را میدان می‌بینم صرفاً بخشی از چشم من نیست که میدان می‌شود (۱۹۷۹ ب ۳۸). مطمئن نیستم که این واقیعت تجربتاً صادق یک ایراد است، چرا باید صورت رنگ صورتی خودش صورتی باشد؟ مثال واضح‌تر دایره است: صورت گردی ممکن است توسط چیزی که دورانی است به دست آید، همچنین توسط چیزی که به طریقی در زبان اندیشه مثل فرمول دایره تحقق یابد یا در تعریف زبانی از گرد بودن یا توسط توالی صفرها و واحدها چنانکه در یک رایانه دیجیتالی می‌تواند باشد. توجه هر یک از این شقوق مد نظر نیست آنچه که مهم است این است که طرق نامتعیینی می‌توانست باشد که در آنها چشم صورت اشکال، رنگها و غیره را برگیرد. این نکته می‌توانست عیناً در خصوص عقل صادق باشد.