

آگاهی به مثابه کیفیت بود (بررسی دیدگاه نیگل)

ابوالقاسم هاشمی*
احمدرضا همتی مقدم**
هادی صمدی***

چکیده

تامس نیگل به مسئله آگاهی و کوالیا نگاه ویژه‌ای دارد و در این زمینه مقاله‌ای را با عنوان «خفاش بودن چه کیفیتی دارد» در سال ۱۹۷۴ منتشر کرده است که این نوشتار شاید بازخوانی دیگری از این مقاله باشد. نیگل در این مقاله در تلاش است ابتدا فهمی از کوالیا برای خواننده مشخص کند و توضیح دهد کوالیا چه چیزی است و سپس تلاش می‌کند نشان دهد آگاهی پدیداری مسئله‌ای دشوار برای جسمانی‌انگاری است. نیگل پس از ارائه استدلال‌های خود بر ضد دو دیدگاه کارکردگرایی و دیدگاه فروکاست‌گرایی به عنوان دو دیدگاه جسمانی‌انگار مشخص به بیان استدلال اصلی خود می‌پردازد. نیگل آگاهی را به معنای کیفیت چیزی بودن به کار می‌برد و آن را تنها مربوط به انسان نمی‌داند، بلکه به تعبیر او آگاهی، پدیدار گسترده‌ای است که در لایه‌های گوناگون حیات حیوانی رخ می‌دهد. به صورت خلاصه می‌توان گفت نیگل آگاهی را نزد فاعل شناسا «کیفیت چیزی بودن» می‌داند. واژگان کلیدی: کوالیا، آگاهی پدیداری، کارکردگرایی، فروکاست‌گرایی.

۱۱۱
آگاهی به مثابه کیفیت بود (بررسی دیدگاه نیگل)

*دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
poriyahashemi61@gmail.com

**استادیار گروه فلسفه علم دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
hmoghaddam@ipm.ir

***استادیار گروه فلسفه علم، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
hadi.samadi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۱۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۰۱

مقدمه

شاید بتوان گفت مسئله و چیستی آگاهی عمری به درازای تاریخ اندیشه آدمی دارد. آگاهی موضوعی است پراهمیت در فلسفه ذهن اما بسیار مبهم. باید اعتراف کرد نگره (نظریه) خاصی در مورد آگاهی وجود ندارد. فیلسوفان ذهن به مسئله آگاهی نگاه ویژه‌ای دارند و تا کنون بر سر این مسئله چالش‌های مهمی را جهان اندیشه به چشم خود دیده است و باز نیز خواهد دید. آگاهی به شکل مفهومی که اکنون درک و تعریف می‌شود، مسئله‌ای است نو. نام دکارت، لاک و لایبنیتس در قرن هفدهم میلادی به عنوان اندیشمندانی که در زمینه آگاهی دست به کوشش زده‌اند، به چشم می‌خورد و در قرن هجدهم فیلسوفانی دیگر چون هیوم و کانت نیز دیده می‌شود. هر کدام نگره خود را در زمینه آگاهی مطرح کرده و نام خود را در تاریخ اندیشه به ثبت رسانده‌اند و بوده‌اند دیگرانی که کوشیده‌اند پرده از راز آگاهی بردارند؛ اما همچنان این راز به قوت خود باقی است. در زمانه حاضر فیلسوفان معاصر چون جان سرل، دنت (Dennett) و چرچلند (Churchland) آگاهی را به ساختارهای کاملاً جسمانی مرتبط می‌سازند و آن را بر اساس ساختار عصب-زیست‌شناختی و نگاهی تکاملی تبیین می‌کنند و نواقص تبیینی خود را مبتنی بر نبودن پژوهش بیان می‌کنند. در برابر نگاه جسمانی‌انگاری فیلسوفی دوگانه‌انگار چون چالمرز قرار دارد که آگاهی را بخش جدانشدنی و اساسی واقعیت جهان به شمار می‌آورد.

هر فیلسوف و اندیشمندی بر اساس طرحواره خود در صدد تبیین آگاهی است. باید اعتراف کرد مسئله دشوار در آگاهی تبیین این موضوع است که چگونه آگاهی به معنای پدیداری و کیفیت خاص داشتن می‌تواند از فرایندهای جسمانی و عصبی مغز ناشی شود؟ مسئله‌ای که شاید حل آن می‌تواند انقلابی در فلسفه ذهن و حتی جهان‌بینی انسان نسبت به هستی خود و جهان ایجاد کند.

آگاهی واژه عامی است که به پدیده‌های ذهنی بسیاری نسبت داده می‌شود و در واقع آگاهی یکی از ویژگی‌های جداکننده امور ذهنی از امور فیزیکی به شمار می‌آید.

آگاهی در مورد موجودات و حالت‌های ذهنی به کار می‌رود. گاهی چنین می‌گوییم که یک انسان و یا حیوان آگاه است؛ برای مثال زمانی که بگوییم ماهی یک موجود آگاه است، داریم به آگاه‌بودن ماهی اذعان می‌کنیم.

ون‌گولیک (Van Gulick) شش معنا را برای به‌کاربردن وصف آگاهی برای موجودات مشخص می‌سازد که عبارت‌اند از: حساسیت، هشیاری، خودآگاهی، آگاهی کیفی، سبجکت حالت‌های آگاهانه و آگاهی متعددی و نیز شش معنا را برای آگاهی در مورد حالت‌های ذهنی بر می‌شمرد که آنها به این ترتیب‌اند: حالتی که شخص از آن مطلع است، حالت‌های کیفی، حالت‌های پدیداری، حالت‌های دارای کیفیت خاص، آگاهی دسترسی و آگاهی نقلی (خوشنویس، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲-۱۶۴).

ما در این مقاله به صورت ویژه معنای آگاهی کیفی را در مورد موجودات واکاوی می‌کنیم که تامس نیگل (Nagel) این معیار را برای آگاهی‌داشتن یک موجود معرفی کرده است. نیگل یک موجود را در صورتی آگاه می‌داند که آن موجود دارای کیفیتی از بودن باشد. ما در طول روز بسیاری از تجربه‌ها و احساسات را پشت سر می‌گذاریم؛ از ادراکات گرفته تا احساس‌های بدنی و عواطف. همانند دیدن یک چیز قرمز که ادراکی است دیداری و یا استشمام بوی عطری در فضا که ادراکی است بویایی و... در هر یک از این موارد من فاعلِ حالتی ذهنی با ویژگی پدیداری (Phenomenal Character) کاملاً متمایزی هستم؛ یعنی ویژگی خاصی که در هر یک از تجربه‌های من نمایان می‌شود؛ مثلاً در دیدن یک شیء قرمز ویژگی پدیداری تجربه دیداری من قرمزی است. ویژگی پدیداری یک حالت ذهنی همان چیزی است که از آن به عنوان کیفیت یا حس و حالِ ازسرگذراندن آن حالت برای من از آن یاد می‌شود. فیلسوفان این قبیل ویژگی‌های پدیداری تجربه را کوالیا (Qualia) می‌گویند.

الف) کوالیا

اصطلاحی فلسفی است که مفرد آن کواله (Quale) است و در زبان فارسی از آن با عنوان «کیفیت‌های ذهنی» یاد می‌شود. در اینجا هدف از کیفیت‌های ذهنی بیان معنای

شهودی آن یعنی ویژگی‌های پدیداری است؛ کیفیت‌های ذهنی یا پدیداری درک شده و حس شده‌ای که با تجربه‌های آگاهانه ما همراه است. کیفیت‌های ذهنی به بخشی از حیات ذهنی یا درونی ما اشاره می‌کند که به شکلی درونگرانه (Introspective) و پدیداری در دسترس ماست؛ به دیگر سخن می‌توان آن ویژگی‌هایی از تجربه را بیان کرد که از نظرگاه (Viewpoint) اول شخص می‌توان به آن دسترسی داشت و به شکلی سراسر و روشن برای ما آشکار می‌شود؛ همانند تجربه‌ای که از دیدن رنگ قرمز برای ما به وجود می‌آید.

جنبه کیفی یا پدیداری حالت‌های ذهنی را می‌توان حالت‌هایی برشمرد که خود حالت‌ها تجربه شوند یا آن گونه که چیزها برای ما خود را عیان می‌سازند. برای این حالت‌ها و کیفیت‌های ذهنی ویژگی‌هایی چون خصوصی بودن (Privacy)، بی‌واسطه بودن (Immediacy) و ناگفتنی بودن (Ineffability) را بر می‌شمارند.

البته هستند فیلسوفانی همچون دنت که در مقاله «کواینی‌سازی کوالیا» (Dennett, 1988) وجود کوالیا را به کلی انکار می‌کند و دلیل خود را مبتنی بر این می‌داند که مرزی میان کوالیا و حالت‌های شناختی (باور و فکر) وجود ندارد و استدلال می‌کند که هیچ راه تجربی برای تأیید این موضوع که مثلاً هنگام تجربه دیداری از دیدن یک رنگ این کیفیت‌های ذهنی ماست که دگرگون شده یا حالت‌های شناختی ما، در دست نیست. یا جکسن که به طور آشکار کیفیت‌های ذهنی را حالت‌های مغزی می‌داند و به تمایز امور پدیداری از امور جسمانی یا فیزیکی پایبند نیست (Jackson, 1986, p.393).

البته از نگاه اندرو بیلی (Bailey, 1998, p.93) کوالیا بخشی از عمل تجربه کردن است و نمی‌توان آن را از تجربه جدا ساخت و آن را تنها متعلق آن در نظر گرفت. در واقع چیزی که بیلی می‌گوید، این است که درک ما از کیفیت‌های ذهنی مستقیم و بی‌واسطه است و نیاز به هیچ زنجیره علی‌ای نیست؛ اما درک ما از چیزهای بیرونی با واسطه است؛ زیرا برای درک آنها به زنجیره‌ای علی نیاز داریم که از شیء بیرونی آغاز

می‌شود و در گیرنده‌های حسی و دستگاه عصبی ما پایان می‌یابد. اما می‌توان گفت یک جسمانی‌انگار تنها به فرایندهای مغزی توجه دارد و این پرسش به وجود می‌آید که آیا این فرایندهای مغزی است که منجر به آگاهی می‌شود؟

ب) جسمانی‌انگاری

در قرن‌های اخیر پدیدارهای گوناگونی از راه نگره‌های جسمانی که پیش از این تبیین‌ناپذیر به شمار می‌رفتند، ممکن شده است و این خود سبب برتر جلوه‌دادن دیدگاه‌های ماده‌گرایانه شده است. اما اینکه به جای ماده‌گرایی از جسمانی‌انگاری (Physicalism) سخن می‌رود، بدین سبب است که هویت‌های گوناگونی همچون میدان مغناطیسی و... هستند که مادی نیستند و این هویت‌ها در نگره‌هایی جسمانی که توانایی تبیین و پیش‌بینی پدیدارهای جسمانی را دارند، پذیرفته شده‌اند. در اینجا ما به دو نوع جسمانی‌انگاری که مورد توجه نیگل است، اشاره می‌کنیم.

جسمانی‌انگاری فروکاهش‌پذیر که با نام نگره این‌همانی شناخته می‌شود، یکی از روشن‌ترین نگره‌ها در میان نگره‌هایی است که به ذهن به‌شکلی جسمانی می‌نگرند. این نگره می‌گوید حالت‌های ذهنی همان حالت‌های جسمانی مغزند؛ بدین معنا که هر فرایند ذهنی با فرایند جسمانی درون مغز یا سیستم عصبی این‌همانی دارد؛ یعنی هر دو یک چیزند.

پس بر پایه این نگره در جسمانی‌انگاری، ذهن هستنده‌ای متمایز از مغز نیست و می‌توان گفت همه حالت‌های ذهنی به حالت‌های جسمانی وابسته است. آن را نیز این‌همانی مغز و ذهن نیز گویند؛ بدین معنا که ذهن با مغز یکی است؛ به دیگر سخن ذهن را به مغز فرو می‌کاهند. پس در این نگره در تلاش‌اند نشان دهند تمام پدیده‌های موسوم به ذهن را بر اساس پدیده‌های جسمانی تبیین کنند و ویژگی‌های ذهنی را با ویژگی‌های جسمانی جایگزین سازند و درنهایت اینکه ویژگی‌های ذهنی را می‌توان به ویژگی‌های جسمانی فروکاست و چیزی متمایز از ویژگی‌های جسمانی وجود ندارد.

در گروهی دیگر از جسمانی‌انگاران که نیگل به انتقاد از آنها بر می‌خیزد

کارکردگرایی (Functionalism) است. بر اساس این نگره وجه ذاتی هر نوع حالت ذهنی مجموعه‌ای است از نسبت‌های علی میان همدیگر. کارکردگرایان بر این باورند برای هر گونه حالت ذهنی امری کارکردی وجود دارد و آنچه مصداق‌های نوع‌های متمایز حالت‌های ذهنی را مصداق‌هایی از یک نوع ذهنی واحد می‌سازد، نسبت‌های علی است که این مصداق‌ها با حالت‌های درونی، ورودی‌های ادراکی، تأثیرهای محیطی و رفتار دارند. پس می‌توان گفت سه نوع رابطه علی متمایز را می‌توان سازنده نقش علی یک حالت برشمرد. نخستین رابطه علی روش‌هایی هستند که حالت‌های محیطی سوژه می‌توانند سبب‌ساز حالت‌های ذهنی ویژه‌ای در سوژه شوند؛ برای نمونه درد معلول گونه‌ای آسیب یا جراحت بدنی است که سبب پریشانی و آزرده‌گی می‌شود.

دومین رابطه علی روش‌هایی هستند که در آنها یک حالت ذهنی می‌تواند با دیگر حالت‌های ذهنی برهم‌کنش علی داشته باشد، همانند اینکه زمانی که چیزی با دیدن تجربه می‌شود؛ آن زمان شخص باور می‌کند چیزی را دارد می‌بیند. سوم روش‌هایی هستند که در آنها حالت‌های ذهنی می‌توانند به گونه‌ای علی بر رفتار بدن سوژه اثرگذارند؛ همانند زمانی که شخصی باور دارد که پای او زخمی شده است و این زخم همراه می‌شود با تمایلی جهت آرامش بخشیدن بدان و این خود سبب مالش آن زخم توسط شخص می‌شود.

می‌توان گفت در این دوران از استعاره‌ای کامپیوتری برای ذهن استفاده می‌شود. مغز را چون یک کامپیوتر و ذهن را برنامه‌ای برای آن به شمار می‌آورند. ذهن برای مغز چون نرم‌افزاری است برای سخت‌افزاری. کارکردگرایی حالت‌های ذهنی را از بسیاری جهت‌ها همانند حالت‌های نرم‌افزاری یک کامپیوتر به شمار می‌آورد که می‌توانند به شکل رابطه‌ای میان ورودی‌ها و حالت‌های دیگر نرم‌افزاری و درنهایت خروجی‌های آن تبیین شود (لو، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۷).

پس کارکردگرایی حالت‌های ذهنی را در قالب نقش‌های علی مشخصی تعریف می‌کند که این حالت‌ها در تعیین چگونگی رفتار سوژه در وضعیت‌های گوناگون مؤثر

است که بر اساس کارکردگرایی، ویژگی بنیادی هر گونه از حالت‌های ذهنی بخشی از یک رابطه علی است که آن نوع حالت ذهنی با تأثیرهای محیطی بر جسم، دیگر حالت‌های ذهنی و رفتارهای جسمی دارد.

نیگل با نوشتن مقاله «خفاش بودن چه کیفیتی دارد» (Nagel, 1974)، مبحثی تازه را برای آگاهی و کیفیت‌های ذهنی می‌گشاید. وی در تلاش است در این مقاله نشان دهد آگاهی پدیداری چالشی دشوار برای جسمانی‌انگاری است. او سه استدلال در مقاله خود طرح می‌کند که دو تا از این استدلال‌ها نقدهایی است که او بر جسمانی‌انگاری وارد می‌کند. ما دو استدلالی را که نیگل بر له جسمانی‌انگاری بیان می‌کند، بازگو می‌کنیم و سپس به استدلال اصلی نیگل برای دفاع از وجود کوالیا یا کیفیت‌های ذهنی می‌پردازیم و سپس اشاره‌ای خواهیم داشت به نقدهایی که بر استدلال او وارد شده است.

نیگل در این مقاله از اصطلاح درونی‌بودگی تجربه (Subjective Experience) استفاده می‌کند. از نگاه او حالت‌های ذهنی برای اینکه حالت‌های ذهنی باشند، می‌بایست کیفیت ویژه‌ای داشته باشند و این کیفیت همان نظرگاه ویژه صاحب تجربه است. این درونی‌بودگی تجربه با اصطلاحی که بسیاری از فیلسوفان از کیفیت‌های ذهنی برداشت می‌کنند، متمایز است؛ چراکه ویژگی درونی‌بودگی تجربه تنها یک کیفیت است و نسبت به حالت‌های ذهنی متفاوت همسان است. اما این کیفیتی که فیلسوفان می‌گویند یک کیفیت ناگفتنی و وصف‌ناپذیر است. با این حال امروزه درونی‌بودگی تجربه را به نام کیفیت ذهنی می‌شناسیم.

نیگل هر حالت ذهنی را دارای کیفیتی می‌داند که این کیفیت دارای ویژگی درونی‌بودگی تجربه است. توصیف نیگل از این ویژگی را می‌توان به شکل زیر طرح‌ریزی کرد:

درونی‌بودگی تجربه: اندام‌وارهٔ O حالت ذهنی آگاهانه دارد اگر و تنها اگر چیزی باشد که کیفیت آن اندام‌واره‌بودن است (Ibid, p.435). از نگاه نیگل آگاهی به معنای

کیفیت چیزی بودن است و این آگاهی تنها به انسان محدود نمی‌شود و می‌توان گفت پدیده‌ای است پهناور که در لایه‌های گوناگون حیات موجودات نمایان می‌شود. اما چه چیزی است که این پدیده پهناور را در لایه‌های گوناگون حیات موجودات، نام آگاهی را بر آن می‌گذاریم؟ می‌توان به جای نیگل این گونه گفت که آگاهی بدین معناست که چیزی هست که کیفیتی است از یک اندام‌واره؛ به سخن دیگر اینکه بودن این اندام‌واره به این کیفیت ویژه وابسته است. تجربه دارای ویژگی‌ای است که تنها برای دارنده تجربه است و این ویژگی همان چیزی است که کیفیت آن فاعل بودن است و این را آگاهی گویند. زمانی که می‌گوییم موجود مریخی یعنی چیزی هست که کیفیت مریخی بودن است.

ج) استدلال نیگل بر له کارکردگرایی

نیگل به واکاوی کارکردی از کیفیت‌های ذهنی می‌تازد. از نگاه او حالت‌های کارکردی را می‌توان به ربات‌ها و ماشین‌های هوشمند نسبت داد؛ اما هیچ تجربه پدیداری ندارند و نمی‌توان گفت کیفیت‌های ذهنی از راه نقش علی تجربه‌ها قابل واکاوی نیستند. نیگل استدلال خود را بر له کارکردگرایی به شکل زیر صورت‌بندی می‌کند:

۱. اگر حالتی را که ما یک حالت ذهنی آگاهانه به شمار می‌آوریم، از راه نقش‌های کارکردی یا علی خود توانایی واکاوی داشته باشند، پس تحقق چنین حالت‌های کارکردی در یک سیستم این را نشان خواهد داد که چنین سیستمی آگاهی پدیداری دارد.

۲. امکان دارد در سیستمی حالت علی یا کارکردی وجود داشته باشد و تحقق یابد، اما آن سیستم دارنده آگاهی پدیداری نباشد. می‌توان ماشین‌های هوشمندی را که همانند انسان دارای ساختاری هستند، به عنوان نمونه بیان کرد.

۳. پس می‌توان گفت آگاهی پدیداری را نمی‌توان از راه نقش‌های کارکردی حالت‌های ذهنی واکاوی کرد.

بنابراین از نگاه نیگل درونی‌بودگی تجربه یا همان کیفیت‌های ذهنی در تبیین

کارکردگرایانه به دست نمی‌آید؛ چراکه این تبیین‌ها یعنی تبیین‌های کارکردی در مورد ربات‌هایی که هیچ چیز را تجربه نمی‌کنند، ولی با این وجود چون انسان رفتار می‌کنند نیز صادق است.

اگر به این استدلال نیگل توجه کنیم، در می‌یابیم این استدلال توانایی برخورد با جسمانی‌انگاری را ندارد؛ چراکه جسمانی‌انگاری به شکلی منطقی کارکردگرایی یا حتی نگره‌های فروکاست‌گرایی (Reductionism) را نتیجه نمی‌دهد. نیگل این موضوع را نادیده نمی‌گیرد که حالت‌ها و رویدادهای آگاهانه ذهنی علتی است برای رفتار؛ همچنین این موضوع را نادیده نمی‌گیرد که می‌توان شرحی کارکردی یا فروکاست‌گرایانه از آنها بیان کرد. آنچه را که او بر آن پای می‌فشرد، این است که این نگره‌ها و توصیف‌ها آگاهی را نمی‌توانند به شکلی کامل تبیین کنند و هنوز چیزی از حالت‌های ذهنی در آنها نادیده گرفته می‌شود؛ حتی اگر چنین تبیین‌هایی درست باشند، می‌توان گفت کافی نیستند و چیزی بنیادی را نادیده می‌گیرند؛ مانند مزه ترشی در دهان شما یا آن گونه که رنگ سبزی برای شما آشکار می‌شود که اینها چیزی بیش از حالت‌های علی و کارکردی را در خود دارند.

د) استدلال بر له فروکاست‌گرایی

نیگل میان فروکاست‌هایی که البته در دانش به موفقیت‌هایی دست یافته‌اند و فروکاست کیفیت‌های ذهنی به حالت‌های جسمانی به تمایزی بنیادی باور دارد. او می‌گوید ناممکن است ویژگی‌های پدیداری تجربه را از فروکاست آن از حالت ذهنی به جسمانی نادیده بگیریم، به همان روشی که ویژگی‌های پدیداری یک ماده معمولی را از فروکاست شیمیایی یا جسمانی آن حذف می‌کنیم؛ یعنی از راه تبیین آنها به تأثیرات ذهن مشاهده‌گر انسانی. اگر بتوان از جسمانی‌انگاری دفاع کرد خود ویژگی‌های پدیداری باید توصیفی جسمانی داشته باشند.

از نگاه نیگل کیفیت‌های ذهنی شرط لازم و کافی برای تجربه‌ها هستند؛ اما می‌توان گفت ویژگی‌های پدیداری مواد معمولی یا همان کیفیت‌های ثانویه آنها شرط لازم و

کافی برای آن مواد نیستند. چنین برداشت می‌شود که نیگل کیفیت پدیداری را مقوم همه حالت‌های ذهنی به شمار می‌آورد. پس همه این حالت‌های ذهنی دارای این کیفیت هستند. اکنون به استدلال نیگل در این زمینه می‌پردازیم:

۱. در فروکاست‌های پیروزمند مواد معمولی به سرشت جسمانی یا شیمیایی آنها، ویژگی‌های پدیداری این مواد به عنوان تأثیرهای ذهن آدمی به شمار آورده می‌شود. پس می‌توان در این فرایند فروکاهش آنها را نادیده گرفت.

۲. برای اینکه فروکاهش رویدادهای ذهنی به رویدادهای جسمانی موفقیت‌آمیز باشد، می‌بایست به‌شکلی ویژگی‌های پدیداری حالت‌های ذهنی را نادیده گرفت.

۳. یک راه خردمندانه برای نادیده‌گرفتن ویژگی‌های پدیداری حالت‌های ذهنی این است که آنها را به عنوان تأثیرات ذهن انسانی به شمار آوریم.

۴. اما این ویژگی‌ها از پیش در ذهن ما هستند و شرط لازم و کافی برای حالت‌های ذهنی هستند.

۵. پس این انگاره که ویژگی‌های پدیداری به عنوان تأثیراتی از ذهن آدمی است، راهی خردمندانه برای فروکاست حالت‌های ذهنی به حالت‌های جسمانی نیست.

۶. در نتیجه برای آنکه فروکاهش حالت‌های ذهنی به حالت‌های جسمانی موفقیت‌آمیز باشد، می‌بایست شرحی جسمانی‌انگار از ویژگی‌های پدیداری به زبان آورد.

اکنون آذرخش را پیش چشم خویش تخیل کنید. آنچه ما از این پدیده به شکل پدیداری درک می‌کنیم، همانند رنگ و نور و صدای ویژه‌ای که از آن برای ما پدیدار می‌شود، بخشی از سرشت بیرونی و عینی خود آذرخش نیست؛ به همین دلیل است که فروکاست آذرخش به برون‌شدن بار الکتریکی هرچند روش پدیدارشدن آن را در نظرگاه ما تبیین نمی‌کند، فروکاست درستی نیست. باید گفت این موضوع در مورد حالت‌های ذهنی این چنین نیست. روش پدیدارشدن این حالت‌ها در دیده‌گان ما با سرشت این حالت‌ها نسبتی دارد. حالت‌های ذهنی به دور از این کیفیت دیگر ذهنی نیستند، بلکه

می‌توان گفت که آنها فرایندهای عصبی و مغزی هستند. به طور بنیادی باید گفت همین شیوه پدیدارشدن است که می‌بایست تبیین عینی شود. باید توجه کرد که نیگل در این استدلال نشان نمی‌دهد کیفیت‌های ذهنی را نمی‌توان فروکاست، بلکه بر این موضوع پای می‌فشارد که در فروکاهش رویدادهای ذهنی به رویدادهای جسمانی نمی‌توان کیفیت‌های ذهنی را نادیده گرفت. هرچند این استدلال نیگل بسیار فروتانه می‌باشد، این خود می‌تواند چالشی باشد برای جسمانی‌انگاری که البته با افزایش مقدمه‌های دیگری چالش بنیادی‌تر می‌شود.

۷. برای تبیین عینی و جسمانی از ویژگی‌های پدیداری راهی نیست جز اینکه پدیداری نبودن آنها را مسلم بگیریم.

۸. اگر ویژگی پدیداری حالت‌های ذهنی را نادیده بگیریم، حالت‌های ذهنی به دور از این کیفیت دیگر ذهنی نیستند، بلکه فرایندهای مغزی و عصبی هستند.

۹. پس می‌توان گفت فروکاست حالت‌های ذهنی به چیزهای جسمانی بی‌معنا خواهد بود.

اگر بخواهیم به ادامه استدلال نیگل بپردازیم، به استدلال اصلی او وارد می‌شویم که آن را به بخش دیگر واگذار می‌کنیم. به طور کلی از نظرگاه نیگل تجربه دارای ویژگی‌ای می‌باشد که تنها به کننده آن اختصاص دارد. این ویژگی همان چیزی است که کیفیت آن کننده‌بودن و یا فاعل‌بودن است و می‌توان گفت این کیفیت همان آگاهی است. پس درونی‌بودگی تجربه همان کیفیت است و کیفیت همان آگاهی است. برای نیگل تجربه و آگاهی یک معنا می‌دهد و تجربه‌ای به دور از آگاهی بر اساس این دیدگاه نداریم و این چیزی است که در تبیین‌های فروکاست‌گرایانه بازتاب نمی‌یابد.

نیگل می‌گوید ویژگی درونی‌بودگی تجربه با آن ویژگی که شخص نسبت به آن خطاناپذیر است همسان نیست؛ چراکه نخست ما در مورد تجربه‌ها اشتباه می‌کنیم و دوم اینکه تجربه در جانورانی که زبان و اندیشه ندارند و در ادامه آن باوری هم در مورد تجربه‌های خود ندارند نیز هست و آن هنگام که باوری در مورد تجربه‌های خود

ندارند، چگونه می‌توان گفت درباره آن در اشتباه می‌کنند یا اشتباه نمی‌کنند. پس این سخن نیگل را نباید با دسترسی اختصاصی از نوع دکارتی آن همسان انگاشت. بر پایه تصویر دکارتی از ذهن، واژه درد به معنای درد است و درد احساس خصوصی درد را نشان می‌دهد. واژه‌های تجربه‌های ذهنی به متعلق‌هایی که به شکلی منطقی خصوصی هستند، بر می‌گردد. این متعلق‌ها به لحاظ منطقی خصوصی هستند؛ چرا که هر کسی تنها می‌تواند درد خویش را بفهمد و از آن آگاه باشد.

ه) استدلال اصلی نیگل

نیگل پس از این استدلال‌ها به سود کارکردگرایان و همچنین فروکاست‌گرایان استدلال خود را آغاز می‌کند. از دیدگاه او هر پدیدار ذهنی از منظری واحد در ارتباط است و این چنین برداشت می‌شود که یک نگره جسمانی و عینی این نظرگاه (Viewpoint) را نادیده می‌گیرد. به زعم او یک پدیدار ذهنی یک درونی‌بودگی تجربه است یا پدیداری است که این ویژگی را دارد؛ به زبانی دیگر می‌توان چنین گفت پدیدار ذهنی یک کیفیت یا حالتی ذهنی است که دارای این کیفیت ذهنی است. نیگل می‌گوید آگاهی با ویژگی درونی با نظرگاهی یگانه نسبت دارد. یک نگره جسمانی و عینی که در آن هر چیزی به شکلی عینی پنداشته می‌شود، برای تبیین آگاهی می‌بایست این دیدگاه را کنار بگذارد، وگرنه یک تبیین عینی نخواهد بود؛ اما باید دانست کنار نهادن این دیدگاه همسان است با تبیین ناپذیری آگاهی. بنابراین تبیین جسمانی آگاهی ناممکن است. نیگل استدلال خود را بر دو انگاره زیر استوار می‌سازد:

پدیده جسمانی: پدیده‌های جسمانی پدیدارهای عینی هستند (Ibid, p.451, note15).

پدیده عینی: پدیده X یک پدیده عینی است اگر و تنها اگر از نظرگاه‌های متمایزی بتوان آنها را فهمید (Ibid, p.441).

با توجه به این دو انگاره می‌توان اصل‌های زیر را پایه‌ای برای استدلال نیگل دانست:

تبیین جسمانی: تبیین‌های جسمانی تبیین‌های عینی هستند.

تبیین عینی: تبیین پدیده X یک تبیین عینی خواهد بود اگر و تنها اگر از نظرگاه‌های متمایزی بتوان آنها را فهمید.

کنون می‌توانیم با توجه به دو اصلی که از نیگل برای استدلال او بیان کردیم، استدلال اصلی‌اش را به شکل زیر صورت‌بندی کنیم:

۱- تبیین‌هایی که بتوان پذیرفت برای نگره‌های جسمانی تبیین‌های عینی هستند.

۲- تبیین عینی تبیینی است که از نظرگاه‌های متمایزی بتوان درک کرد.

۳- ویژگی‌های درونی با نظرگاه یگانه‌ای در ارتباط است.

۴- پس تبیین‌های جسمانی به‌ناچار باید نظرگاه یگانه کیفیت‌های ذهنی را کنار نهند.

۵- آگاهی همان درونی‌بودگی تجربه است.

۶- بنابراین تبیین‌های جسمانی نمی‌توانند آگاهی را تبیین کنند.

هنوز کار تمام نشده است. نیگل برای اینکه این استدلال را به سرانجام برساند، باید برای مقدمه‌های ۳ و ۴ دلیل‌های بسنده بیان کند؛ چراکه او باید نسبتی را که میان درونی‌بودگی و نظرگاه است، نشان دهد و نیز نشان دهد چرا نگره‌های جسمانی باید این نظرگاه را کنار بگذارند.

از نگاه نیگل کیفیت پدیداری مقوم همه حالت‌های ذهنی است و اکنون اگر نیگل بتواند نشان دهد مقوم یک کیفیت ذهنی نیز نظرگاه یگانه داشتن است، نتیجه می‌شود که استدلال او توان‌تر خواهد شد. این‌چنین برداشت می‌شود که نیگل در بیان دلیل برای مقدمه‌های ۳ و ۴ می‌پذیرد که مقوم کیفیت ذهنی، داشتن نظرگاه یگانه است. در این صورت می‌توان استدلال اصلی نیگل را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱- تبیین‌های پذیرفته‌شده برای نگره‌ای جسمانی تبیین‌های عینی هستند.

۲- تبیین عینی تبیینی است که از نظرگاه‌های متمایزی بتوان آن را درک کرد.

۳- ویژگی درونی‌بودگی با نظرگاه یگانه‌ای ارتباط دارد.

۴- پس تبیین‌های جسمانی به‌ناچار باید نظرگاهِ یگانه کیفیت‌های ذهنی را کنار بگذارند.

۵- مقوم ویژگی‌های درونی‌بودگی نظرگاهِ یگانه داشتن است.

۶- اگر داشتن نظرگاهِ یگانه مقوم کیفیت‌های ذهنی یا ویژگی درونی‌بودگی باشد، کیفیت‌های ذهنی پدیده‌های برونی و عینی نخواهند بود.

۷- پس کیفیت‌های ذهنی پدیده‌های بیرونی و عینی نیستند.

۸- اگر کیفیت‌های ذهنی پدیده‌های بیرونی و عینی نباشند، به هیچ شکلی نمی‌توان آنها را با نگره‌های جسمانی‌انگاری تبیین کرد.

۹- بنابراین کیفیت‌های ذهنی را نمی‌توان با نگره‌های جسمانی‌انگاری تبیین کرد.

۱۰- بر بنیاد جسمانی‌انگاری تمام پدیده‌ها را می‌توان تبیین جسمانی کرد.

۱۱- در نتیجه جسمانی‌انگاری نادرست است.

نیگل این استدلال را به‌ناچار می‌پذیرد؛ چراکه از پایداری بیشتری بهره‌مند است. هرچند او می‌گوید نادرست است اگر از این استدلال نتیجه بگیریم که جسمانی‌انگاری نادرست است و درست‌تر از آن این است که بگوییم در واقع جسمانی‌انگاری دیدگاهی است که نمی‌توانیم آن را درک کنیم و مفهومی برای راستی جسمانی‌انگاری اکنون در دست نداریم (Ibid, p.445).

باید چنین گفت که اگر مقدمه‌ها راست باشند، این نتیجه به بار خواهد نشست که جسمانی‌انگاری نادرست است. اکنون می‌بایست کنجکاو بود که نیگل چگونه از مقدمه‌های استدلال خود دفاع می‌کند. او برای مقدمه سوم خود مثال خفاش را به عنوان نمونه بیان می‌کند؛ بدین معنا که خفاش‌ها را دارای کیفیت‌های ذهنی فرض می‌کند. مکان‌یاب صوتی خفاش چیزی است که شکلی از تجربه اوست و در عمل با هیچ کدام از حس‌های ما همانند نیست. دلیلی هم در دست نیست که چنین بینگاریم که این حس خفاش از لحاظ ذهنی همانند چیزی است که ما می‌توانیم تجربه کنیم. این گونه برداشت می‌شود که این موضوع برای مفهوم کیفیت خفاش بودن مسائلی را به وجود

می‌آورد. در واقع هدف نیگل از بیان این موضوع آن است که بگوید ما نمی‌توانیم فهم کاملی از کیفیت ذهنی تجربه‌های خفاش داشته باشیم. اما چرا نمی‌توانیم فهم کاملی از کیفیت یا حال ذهنی تجربه‌های خفاش داشته باشیم؟

خفاش‌ها جهان دور و بر خود را با همین پژواک‌های خود درک می‌کنند. مغز خفاش صدای خودش را با بازتاب‌های صوتی خود پیوند می‌زند؛ اما مکان‌یاب صوتی خفاش با هیچ کدام از حس‌هایی که ما در اختیار داریم، همانند نیست تا چنین بتوانیم بگوییم که این حس برای خفاش به‌شکلی درونی همانند یکی از حس‌های ماست. پس ما نمی‌توانیم بدانیم مفهوم کیفیت یا حال خفاش بودن چگونه است. بنابراین تجربه‌های ما و خفاش از نگاه کیفی آن از هم متمایزند. نیگل برای این موضوع آموزه خود را بیان می‌کند که ویژگی درونی‌بودگی تجربه یا کیفیت تجربه تنها از نظرگاه یگانه‌ای کاملاً قابل فهم است.

نظرگاه یگانه در اینجا نوع نظرگاه است. می‌توان گفت برای نمونه از نظرگاه انسان نام برد؛ هر مصداقی از انسان آن نوع نظرگاه را دارد و به همین دلیل است که چون نوع نظرگاه ما با خفاش متمایز است، نمی‌توانیم درکی تمام از تجربه‌های خفاش داشته باشیم. برای اینکه بدانیم خفاش بودن چه کیفیتی یا حالی دارد، می‌بایست کیفیت تجربه‌های خود را به کیفیت تجربه‌های خفاش انتقال دهیم؛ اما برای این موضوع مشکل دیگری پیش روی ماست و آن این است که هر گونه تخیلی که از تجربه خفاش داشته باشیم، منشأ آن تجربه‌های خود ماست و این دامنه عملی را برای ما محدود می‌کند و در انتها با کوشش خود، تنها می‌توانیم این موضوع را بفهمیم که همانند خفاش رفتارکردن برای ما چه کیفیتی دارد؛ در صورتی که ماجرا این بود که ما می‌خواستیم بدانیم این چنین رفتاری برای خفاش چه کیفیت یا حالی دارد. تجربه من تنها زمانی با تجربه خفاش یکسان است که من ساختار بنیادین خود را دگرگون کنم. پس از نگاه نیگل ارتباط درونی‌بودگی تجربه و نظرگاه واحد در این است که این ویژگی تنها از یک نوع نظرگاه یگانه کاملاً قابل فهم است.

حال می‌توان، با توجه به چیزی که گفته شد، استدلال نیگل را برای دفاع از مقدمه سوم چنین بیان کرد:

۱- برای دانستن تجربه‌های خفاش باید بدانیم خفاش بودن چه کیفیت یا حالی دارد.
۲- برای آنکه بدانیم خفاش بودن چه کیفیت یا حالی دارد، تجربه‌های ما می‌بایست از لحاظ کیفی همانند تجربه‌های خفاش باشد.

۳- برای آنکه تجربه‌های ما به لحاظ کیفی همانند تجربه‌های خفاش باشد، باید حس‌های ما با خفاش یکی باشد.

۴- هیچ کدام از حس‌های ما به مکان‌یاب صوتی خفاش همانند نیست.

۵- پس نوع نظرگاه ما با خفاش متمایز است.

۶- در نتیجه می‌توان درونی‌بودگی تجربه را از نظرگاه یگانه‌ای درک کرد.

نتیجه منطقی این استدلال می‌تواند چنین باشد که «داشتن نظرگاه یگانه برای یک اندام‌واره از نوع k داشتن تجربه‌هایی با کیفیت ذهنی است که این کیفیت‌ها یا همانند یا این همان با کیفیت ذهنی اعضای k است» (Hill, 1991, p.100).

این نتیجه را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

دو فاعل s و s^* دارای نوع یگانه‌ای از نظرگاه هستند اگر و تنها اگر ویژگی درونی‌بودگی تجربه‌های آنها کاملاً همانند یا این همان با یکدیگر باشند.

از استدلال بالا چنین برداشت می‌شود که مقوم ویژگی درونی‌بودگی تجربه دارا بودن نوع یگانه‌ای از نظرگاه است و این خود استدلال نیگل را نیرومندتر می‌سازد که البته نتیجه آن می‌تواند نادرستی جسمانی‌انگاری باشد.

حال به این موضوع پردازیم که نیگل برای پدافند از مقدمه چهارم خود چه دلیل‌هایی را بیان می‌کند و در اصل دلیل برای پدافند از مقدمه چهارم در واقع همان استدلال دوم اوست که البته توضیح داده شد و همان استدلال را به گونه دیگری در ادامه توضیح می‌دهیم.

نیگل دو اصل زیر را می‌پذیرد و آنها را برای استدلال خود به کار می‌گیرد:

پدیده جسمانی یا فیزیکی: پدیده‌های جسمانی پدیده‌های عینی هستند (Ibid, p.450, note15).

پدیده بیرونی یا عینی: پدیده X یک پدیده بیرونی است اگر و تنها اگر از نظرگاه‌های گوناگون و به وسیله اشخاصی با سیستم‌های ادراکی متمایز به شکلی کامل بتوان آن را فهمید (Ibid, p.441).

در نتیجه از نگاه نیگل برای آنکه درک کاملی از یک پدیده جسمانی داشته باشیم، نیازی نیست حالت‌های ذهنی با یک نوع کیفیت ذهنی داشته باشیم. یادآوری باید کرد که نیگل شرایط لازم و کافی برای جسمانی بودن یک پدیده را بیان نمی‌کند و تنها بر این نکته پای می‌فشارد که پدیده‌های جسمانی چیزهایی هستند بیرونی و عینی که از نوع‌هایی با نظرگاه‌های گوناگون قابل فهم است. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که او نظرگاه یگانه داشتن را مقوم ویژگی درونی بودگی تجربه می‌پندارد و نتیجه می‌گیرد بیرونی و عینی به شمار آوردن این ویژگی سرشت واقعی آن را آشکار نمی‌سازد. از نگاه نیگل اگر ویژگی درونی بودگی تنها از نظرگاه یگانه‌ای کاملاً فهم‌پذیر باشد، روی آوردن به بیرونی بودن و عینیت ما را به سرشت واقعی آن نزدیک نمی‌سازد، بلکه ما را از آن دور می‌کند (Ibid, p.443). از این سخن چنین برداشت می‌شود که اگرچه در تبیین‌های جسمانی یا فیزیکی می‌بایست نظرگاه یگانه کیفیت‌های ذهنی را کنار بگذاریم، این تبیین‌ها نمی‌توانند توضیحی دهند که درخور این ویژگی باشد؛ چراکه در تبیین‌های عینی باید شرحی عینی از این ویژگی بیان کنیم که البته با سرشت درونی بودگی هم‌نوایی ندارد. سرشت چنین رویدادی ذهنی بودن آن است و در صورتی که کیفیت ذهنی یا کوالیا یک پدیده ذهنی باشد، کاملاً مبهم است (Ibid, p.441). حال می‌توان استدلالی که نیگل ارائه کرده است، به صورت زیر چکیده‌وار این گونه بیان کرد:

۱- هنگامی که تبیین عینی انجام می‌دهیم، در واقع در تلاشیم سرشت واقعی چیزها را بیابیم.

۲- ناممکن است با حذف نظرگاه یگانه ویژگی‌های درونی‌بودگی بتوانیم خود را به سرشت واقعی تجربه‌ها نزدیک کنیم؛ چراکه نسبتی میان نظرگاه یگانه و ویژگی درونی‌بودگی تجربه وجود دارد.

۳- در نتیجه تبیین عینی ویژگی‌های درونی نمی‌تواند توصیفی درخور از سرشت چیزها به ما نشان دهد.

می‌توان گفت زمانی که می‌خواهیم تبیینی بیرونی و عینی از ویژگی‌های درونی بازگوییم، در واقع این ویژگی‌ها را فروکاست می‌دهیم به سرشت جسمانی آنها. استدلال زیر نیز می‌تواند نقدی باشد بر فروکاست ویژگی‌های درونی به چیزهای جسمانی:

۱- رویداد فروکاست رویدادی است برای دست‌یابی به عینی‌شدن بیشتر در سویی که بتوانیم شرحی بسنده‌تر از سرشت واقعی پدیده‌ها بازگوییم.

۲- ناممکن است با نادیده‌گرفتن نظرگاه یگانه ویژگی‌های درونی بتوانیم به سرشت واقعی چیزها دست یابیم؛ چراکه نسبتی بنیادی میان نظرگاه یگانه و ویژگی درونی وجود دارد.

۳- پس باید چنین گفت که تجربه‌ها را نمی‌توان به چیزهای جسمانی فروکاست. می‌دانیم که جسمانی‌انگاری فروکاست‌گرایانه شکلی ناروشن از جسمانی‌انگاری است. در واقع استدلال نیگل نادرستی این گونه جسمانی‌انگاری را نتیجه می‌دهد. این گونه برداشت می‌شود که او گونه دیگری از جسمانی‌انگاری یعنی جسمانی‌انگاری نافروکاستی می‌پذیرد؛ چراکه در این گونه جسمانی‌انگاری رخداد‌های ذهنی که همان رخداد‌های جسمانی هستند، ویژگی‌های ناجسمانی دارند.

بر اساس دیدگاه جسمانی‌انگاری نافروکاستی برخی از ویژگی‌های ذهنی را نمی‌توان به ویژگی‌های جسمانی فروکاست؛ ولی تمام ویژگی‌های ذهنی بر بنیاد ویژگی‌های جسمانی بنا شده است؛ بدین معنا که تمامی جهان‌های ممکن که از جهت ویژگی‌های جسمانی تمییزناپذیرند، از جهت ویژگی‌های ذهنی نیز تمییزناپذیرند (خوشنویس، ۱۳۹۴، ص ۱۷۷).

و) برخی نقدهای وارد شده بر استدلال نیگل

ویلیام لایکن (Lycan, 1995) یکی از کسانی است که استدلال‌های نیگل را به چالش کشیده است. لایکن در فصل هفتم کتابش به نام آگاهی استدلال نیگل را نسخه‌ای از استدلال معرفت (Knowledge Argument) می‌داند که توسط فرنک جکسن مطرح شده است (Jacson, 1982). لایکن بر این باور است دو مقدمه محوری در استدلال نیگل وجود دارد که بر خلاف ادعای نیگل تهدیدی برای جسمانی‌انگاری نخواهند بود. این دو مقدمه از دید لایکن عبارت‌اند از:

۱. چیزی وجود دارد که کیفیت داشتن مکان‌یاب صوتی S برای خفاش بودن است.

۲. ما نمی‌دانیم که داشتن مکان‌یاب صوتی S برای خفاش بودن چه کیفیتی دارد (Lycan, 1995, p.75).

نقد لایکن بر این استدلال بر مقدمه‌های دوم و سوم ناظر است. لایکن می‌پذیرد وقتی ما خفاشی را می‌بینیم که در حالت کارکردی خاصی قرار دارد، از آنجا که ما همان حالت را نداریم، همان نظرگاه او را نسبت به آن حالت نخواهیم داشت؛ اما از دیدگاه لایکن این مشکلی برای جسمانی‌انگاری نیست؛ چون از نگاه او هم جسمانی‌انگاری و هم ناجسمانی‌انگاری میان دو وضعیت زیر تمایز می‌گذارند (Ibid):

۱. داشتن یک حالت ذهنی؛

۲. معرفت به آن حالت ذهنی از بیرون.

او می‌پذیرد که دیدن مغز انسانی که در حال دیدن و احساس کردن درخشش رنگ قرمز است، به هیچ طریقی مشابه با خود احساس کردن درخشش قرمزی نیست. به روشی مشابه درباره حس مکان‌یاب صوتی خفاش نیز جسمانی‌انگار می‌پذیرد که ما نمی‌دانیم داشتن این حس چه کیفیتی دارد، به همان شیوه‌ای که خفاش می‌داند؛ زیرا دسترسی شناختی به آن نداریم (Ibid, pp.76-77)؛ اما این امر مشکلی برای جسمانی‌انگار نخواهد بود؛ زیرا داشتن یک حالت ذهنی و معرفت به آن حالت از بیرون

بر اساس نگره‌های کارکردگرایانه، دو شکل یا روش بازنمودی متمایزند. به سخن دیگر وجود ناسازگاری ژرف میان داشتن یک حالت ذهنی و معرفت به آن حالت از بیرون یک امر طبیعی است و نتیجه این واقعیت است که این دو وضعیت، رویدادی را در دو قالب بازنمودی کاملاً متمایز بازنمایی می‌کنند. بنابراین مقدمه سوم استدلال عملاً خنثی می‌شود؛ زیرا اگر ما ندانیم داشتن مکان‌یاب صوتی S برای خفاش بودن چه کیفیتی دارد، این نتیجه که این ویژگی از نظرگاه خفاش قابل درک است، کمکی به استدلال نمی‌کند؛ چراکه این دو وضعیت دو شکل بازنمودی متمایزاند؛ اما این استدلال لایکن به جای رد ناسازگاری میان داشتن یک حالت ذهنی و معرفت به آن حالت از بیرون، آن را خنثی می‌کند. خنثی کردن این ناسازگاری هنوز توان استدلال نیگل را از بین نمی‌برد؛ چون با پذیرش این ناسازگاری که به نظر می‌رسد نیگل استدلال خود را بر اساس آن پی‌ریزی کرده است، هنوز مقدمه‌های ۱ تا ۴ در این استدلال درست‌اند و توانایی استدلال بر مقدمه ۵ آن قرار می‌گیرد.

بنابراین لایکن باید نشان دهد حتی اگر کوالیا از نظرگاه دارنده آن حالت قابل درک باشد، این نکته نشان نمی‌دهد کیفیت ذهنی یا کوالیا یک پدیده عینی نیست و بدین ترتیب، مقدمه ۶ در این استدلال را ناکارآمد نمی‌سازد. لایکن خود به این نکته آگاه است و برای دقیق‌تر کردن بحث خود بر روی مقدمه دوم استدلال متمرکز می‌شود. از دید او این مقدمه چالش اصلی استدلال نیگل است.

از نظر لایکن اگر ما بدانیم که خفاش بودن، کیفیت داشتن مکان‌یاب صوتی عینی خواهد بود و اگر امری عینی نباشد، پس کسی که آن را می‌داند، ارجاعی است که خود او به این ویژگی می‌دهد و این همان زبان خصوصی است که انتقادهای بسیاری بر آن وارد شده است.

به نظر می‌رسد انتقاد لایکن مبتنی بر یک بدفهمی از موضع نیگل است (Gardner, 2002, pp.56-57).

باید توجه کرد نیگل به حوزه‌ای خصوصی برای تک‌تک افراد قایل نیست تا

اشکالات زبان خصوصی و یگانشناختن را بر او وارد بدانیم. سخن نیگل بر خلاف دکارت منتهی به خودتک‌انگاری نمی‌شود. نیگل برای نوع انسان یک قلمرو خصوصی، برای نوع خفاش قلمرو خصوصی دیگر و... را در نظر دارد. نیگل روشن می‌سازد پدیدارشناسی عینی در افراد یک نوع ممکن است. من می‌توانم کیفیت انسان دیگر بودن را درک کنم، خودم را جای او بگذارم، بفهمم او در شرایط خاص چه احساسی دارد و در فلان شرایط چه رفتار احتمالی‌ای را از خود بروز خواهد داد؛ بنابراین بر خلاف ادعای لایکن، نیگل مجبور به پذیرفتن زبان خصوصی نیست.

جان بیرو از دیگر کسانی است که مقاله نیگل را به چالش کشیده است (Biro, 1991). بیرو معتقد است سه خوانش برای عبارت «نظرگاه X» می‌توان در نظر گرفت و سپس استدلال می‌کند که هیچ یک از این سه خوانش محتوای مورد نظر را برای ویژگی درونی‌بودگی تجربه، همان گونه که نیگل می‌خواهد، فراهم نمی‌کند (Ibid, pp. 116-129). سه خوانش بیرو را از عبارت «نظرگاه X» می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد: خوانش تثبیت‌شده (Fixed Reading): بر مبنای این خوانش نظرگاه یک موقعیت مکانی است. حال از آنجا که افراد توانایی تغییر موقعیت‌های مکانی خود را دارند، پس نظرگاه X در زمان t_1 و نظرگاه X در زمان t_2 متمایز خواهد بود (Ibid, pp. 118-119). خوانش قابل انتقال (Portable): بر مبنای این خوانش یک نظرگاه با یک مشاهده‌گر مشخص گره می‌خورد. بر این اساس نظرگاه X در زمان t_1 و نظرگاه X در زمان t_2 متمایز نیستند؛ چون X در همهٔ زمان‌ها همان نظرگاه را دارد. در این حالت تنها مالکیت نظرگاه مهم است. نظرگاه X یعنی نظرگاهی که از آن X است (Ibid).

خوانش ویژگی کیفی (Qualitative Character): بر مبنای این خوانش، نظرگاه X به یک شکل کلی از ویژگی کیفی ارجاع می‌دهد که تجربه‌های آگاهانه X به لحاظ پدیداری واجد آن هستند. بر این اساس دو فاعل S و S^* نوع واحدی از نظرگاه را دارند اگر ویژگی کیفی تجربه‌های آگاهانه پدیداری آنها کاملاً مشابه یا این‌همان با یکدیگر باشند.

بیرو در ادامه کار خود استدلال می‌کند که خوانش‌های تثبیت‌شده و قابل انتقال از عبارت «نظرگاه X» نمی‌توانند خوانش‌هایی باشند که نیگل در نظر دارد؛ چون در خوانش تثبیت‌شده هر کسی که در یک موقعیت مکانی مشخصی قرار گیرد، همان نظرگاه را خواهد داشت. در واقع در خوانش تثبیت‌شده موقعیت مکانی است که نظرگاه را تعیین می‌کند؛ بنابراین یک موقعیت مکانی مشخص همیشه نظرگاه ثابتی را برای هر فردی که در آن مکان قرار می‌گیرد، ایجاد خواهد کرد. در این حالت به نظر می‌رسد نظرگاه X یک امر عینی خواهد بود. اما نیگل معتقد بود ویژگی درونی‌بودگی تجربه با نظرگاه یگانه‌ای مرتبط است که مقوم آن ذهنی‌بودن آن است. حال اگر خوانش تثبیت‌شده خوانش مطلوب نیگل باشد، این خوانش، ویژگی درونی‌بودگی تجربه را در برابر تحلیل عینی مقاوم نمی‌سازد (Ibid, pp.118-121).

استدلال دیگر بیرو نیز نمی‌تواند مشکلی اساسی برای نیگل مطرح کند. همان گونه که بیرو نیز تأکید دارد، نیگل بر این باور است مفاهیم پدیداری برای توصیف کامل نوع تجربه کیفی لازم‌اند. اما نیگل معتقد نیست درونی‌بودگی تجربه امری خصوصی است و بنابراین معتقد نیست مفاهیم پدیداری کاملاً ذهنی‌اند. پس او می‌تواند این نتیجه را بپذیرد که اگر مفاهیم پدیداری مورد نظر، برای اعضای همان گونه قابل درک باشند، این مفاهیم، نسبت به آن گونه، عینی خواهند بود؛ اما این نتیجه ایرادی بر نیگل نیست؛ زیرا او خود به روشنی بر این امر تأکید دارد (Gardner, 2002, p.83). او می‌نویسد: «مفهومی وجود دارد که بر اساس آن رویدادهای پدیداری کاملاً عینی هستند: شخصی می‌تواند درباره شخص دیگری بداند یا بگوید که تجربه او چه کیفیتی دارد» (Nagel, 1974, pp.441-442).

از نظر نیگل پدیده‌ای که نسبت به یک گونه عینی است، هنوز ذهنی خواهد بود اگر برای فهم کامل آن نیاز باشد نوع نظرگاه آن گونه را اتخاذ کنیم. بنابراین گرچه خوانش سوم بیرو از عبارت نظرگاه همان چیزی است که نیگل در نظر دارد، استدلال‌های او (بیرو) بر له این خوانش استدلال‌های محکمی نیستند و هنوز نیگل می‌تواند از

استدلال‌های خودش دفاع کند. همچنین پدیدارشناسی عینی در افراد یک نوع (یا گونه) دقیقاً چیزی است که نیگل پذیرفته است و این درحقیقت ایرادی بر کار او نیست.

با این حال به نظر می‌رسد مشکلی در مورد پدیدارشناسی عینی نیگل وجود دارد. او معتقد بود تحویل ذهن به بدن ناممکن یا دشوار است؛ زیرا کیفیت امری وابسته به فاعل تجربه یا ذهنی است نه عینی. حال سؤال این است که آیا با پذیرش پدیدارشناسی عینی در مورد انسان‌ها مسئله حل نمی‌شود؟ من کیفیت انسان بودن را - چه در خودم و چه در شما - تصور می‌کنم و دست کم در مورد انسان می‌توانم بگویم کیفیت انسان بودن چیست. پس این کیفیت - دست کم در مورد خودمان - گفتنی است. اما نیگل از توصیف این کیفیت طفره می‌رود. اگر پدیدارشناسی خود ما عینی است و کاملاً آن را تصور می‌کنیم و حتی ویژگی بین‌الذهانی دارد، چرا نباید بتوانیم آن را توصیف کنیم؟ آیا با عینی بودن پدیدارشناسی انسان‌ها، مشکل فروکاست دست کم در مورد انسان‌ها حل نمی‌شود؟ از عینی بودن پدیدارشناسی - یا کیفیت‌های ذهنی - انسان‌ها این نکته به ذهن خطور می‌کند که دسترسی سوم‌شخص به این پدیده‌ها ممکن است - همان طور که خود نیگل نیز روشن می‌سازد. اگر واقعاً دسترسی سوم‌شخص به کیفیت تجربه انسان‌ها به طور کلی ممکن باشد، تبیین علمی و فیزیکی و عینی حالات ذهنی در انسان‌ها چه مشکلی خواهد داشت؟ متأسفانه نیگل نه توضیحی درباره نحوه دسترسی سوم‌شخص به کیفیت‌های افراد یک نوع واحد توسط خود آن افراد می‌دهد و نه اینکه چرا با عینی بودن آن نباید توصیفش ممکن باشد.

البته نیگل به طریقی از اشکال بالا طفره می‌رود. او با استدلال دوم خود سعی کرده است این اشکالات را به نحوی پاسخ دهد. همان گونه که در استدلال دوم نیگل بیان شد، به باور او «غیر ممکن است ویژگی‌های پدیداری تجربه را از فروکاست [حالت‌های ذهنی به حالت‌های جسمانی] حذف کنیم به همان طریقی که ویژگی‌های پدیداری یک ماده معمولی را از فروکاست شیمیایی یا فیزیکی آن حذف می‌کنیم - یعنی از طریق تبیین آنها به عنوان تأثیرات ذهن ناظر انسانی. اگر جسمانی‌انگاری قابل دفاع

باشد، ویژگی‌های پدیداری باید خودشان شرح جسمانی داشته باشند» (Ibid, p.436). از دید او نحوه پدیدارشدن حالت‌های ذهنی در نظرگاه ما در ماهیت این حالت‌ها دخالت دارد. حالت‌های ذهنی با قطع نظر از این کیفیت، دیگر ذهنی نیستند، بلکه فرایندهای مغزی و عصبی هستند. اساساً همین نحوه پدیدارشدن است که باید تبیین فیزیکی شود؛ اما تبیین جسمانی و عینی از آن ناممکن است؛ زیرا چنین تبیینی پدیداری نبودن آن را فرض می‌گیرد و در نتیجه نمی‌تواند خود این حالت‌ها را از این جهت که ذهنی هستند، تبیین کند.

استدلال اول: بیرو استدلال می‌کند که حتی اگر X و Y اعضای گونه‌های متفاوتی باشند، منطقاً ممکن است X دستگاه ادراکی Y را کسب کند و Y نیز دستگاه ادراکی X را کسب کند. بنابراین ممکن است X تجربه‌های آگاهانه پدیداری از همان نوع کیفی‌ای که Y دارد را داشته باشد و بر عکس؛ همچنین ممکن است که X نوع نظرگاه Y را داشته باشد و کاملاً کیفیت تجربه‌های Y را بفهمد و بر عکس. بر این اساس کیفیت هر تجربه کاملاً عینی خواهد بود (Biro, 1991, p.123).

استدلال دوم: بیرو مدعی است ارتباط میان انواع نظرگاه و ویژگی درونی‌بودگی تجربه به اندازه کافی قوی نیست تا نتیجه دلخواه نیگل حاصل شود. او مدعی است انواع تجربه‌های کیفی‌ای که برای انواع متفاوت از نظرگاه‌ها قطعی و روشن هستند، پذیرای توصیف عینی‌اند. او می‌نویسد:

ما می‌توانیم آنها را به صورت غیرمستقیم توصیف کنیم، از طریق (a) مشخص کردن چیزهایی که به وسیله موجودات دیگر تجربه شده‌اند و (b) با توصیف کردن دستگاه ادراکی آن گونه‌ها. (a) و (b) در کنار یکدیگر توصیفی کاملاً عینی از انواع تجربه‌ها ترسیم می‌کنند (Biro, 1991, p.126).

اما نیگل روش (a) و (b) را نمی‌پذیرد؛ چون او مدعی است مفاهیم پدیداری برای توصیف کامل «نوع» تجربه کیفی لازم هستند. حال او استدلال می‌کند تأکید بر استفاده از مفاهیم پدیداری برای توصیف کامل نوع تجربه کیفی مناسب نیست؛ چون اگر آن مفاهیم پدیداری کاملاً ذهنی باشند- یعنی تنها توسط یک فرد قابل فهم باشند- تأکید بر

استفاده از این مفاهیم برای توصیف کامل «نوع» تجربه کیفی بر له عینی‌گرا مصادره به مطلوب خواهد بود؛ از سوی دیگر اگر حداقل اعضای یک گونه در این مفاهیم سهیم باشند، نتیجه این می‌شود که این مفاهیم نسبت به آن گونه، عینی هستند (Ibid, p.126, note15).

یکی از نتایج استدلال در واقع همان چیزی است که خود نیگل نیز پذیرفته است. نیگل تصریح می‌کند پدیدارشناسی عینی در افراد یک نوع ممکن است. من می‌توانم کیفیت انسان دیگر بودن را درک کنم، خودم را جای او بگذارم، بفهمم او در شرایط خاص چه احساسی دارد و در فلان شرایط چه رفتار احتمالی را از خود بروز خواهد داد؛ بنابراین شاید این ایراد چندان برای نیگل مهم نباشد.

اما به نظر می‌رسد استدلال‌های بیرو هنوز نیگل را خلع سلاح نمی‌کند. در استدلال اول فرض کنید اگر X و Y اعضای گونه‌های متفاوتی باشند، منطقاً ممکن خواهد بود X دستگاه ادراکی Y را کسب کند و Y نیز دستگاه ادراکی X را کسب کند و دیگر مقدمات استدلال نیز درست باشند؛ اما این امر نتیجه نمی‌دهد ویژگی درونی‌بودگی تجربه امری عینی است. چون- همان گونه که بیان شد- نیگل پدیده عینی را به شکل زیر صورت‌بندی می‌کند:

پدیده عینی: پدیده X یک پدیده عینی است اگر و تنها اگر از منظرهای متفاوتی کاملاً قابل درک باشد (Ibid, p.441).

این امر نشان می‌دهد یک پدیده عینی است اگر و تنها اگر یک فرد «نیاز نداشته باشد» نظرگاه خاصی را اتخاذ کند تا آن را کاملاً بفهمد؛ بنابراین بیرو برای آنکه نشان دهد کیفیت تجربه‌های Y عینی هستند، باید نشان دهد نیازی نیست X نوع نظرگاه Y را اتخاذ کند تا کاملاً کیفیت ذهنی او را دریابد (Gardner, 2002, p.83). آنچه بیرو نشان داده است، این است که X ممکن است نوع نظرگاه Y را اتخاذ کند تا ویژگی کیفی تجربه‌های Y را کاملاً درک کند. اما او برای رسیدن به نتیجه دلخواهش باید چیز بیشتری را نشان دهد. اینکه X می‌تواند نوع نظرگاه Y را اتخاذ کند تا ویژگی کیفی

تجربه‌های او را کاملاً بفهمد، نشان نمی‌دهد ویژگی درونی‌بودگی تجربه امری عینی است، بلکه او باید نشان دهد X بدون اتخاذ نوع نظرگاه Y می‌تواند ویژگی کیفی تجربه‌های او را کاملاً بفهمد. اینکه در مورد هر فردی ممکن است نوع نظرگاه خاصی را اتخاذ کند تا کاملاً یک پدیده را بفهمد، نشان نمی‌دهد که آن پدیده عینی است، بلکه آن پدیده باید از هر نظرگاهی قابل درک باشد (Ibid). بنابراین استدلال اول بیرو هنوز مشکلی جدی برای نیگل نیست.

بیرو بر این باور است خوانش مطلوب برای نیگل خوانش ویژگی کیفی است؛ اما او استدلال می‌کند این خوانش نیز نمی‌تواند محتوای مورد نیاز را برای مفهوم ویژگی درونی‌بودگی تجربه فراهم کند. این خوانش نظرگاه واحد را برای ویژگی درونی‌بودگی تجربه یک نظرگاه نوعی در نظر می‌گیرد؛ همان گونه که خود نیگل تصریح می‌کند: «من اصلاً کاری به خصوصی‌بودن تجربه نسبت به فاعل تجربه ندارم. نظرگاه مورد نظر نظرگاهی نیست که تنها برای یک فرد واحد قابل دسترس باشد، بلکه این نظرگاه یک نوع است» (Nagel, 1974, pp.441-442). حال بیرو معتقد است در این صورت هم محتوای مورد نیاز برای ویژگی درونی‌بودگی تجربه فراهم نمی‌شود.

پس می‌توان گفت دلایل قانع‌کننده‌ای برای انکار وجود کیفیت‌های ذهنی وجود ندارد و در نتیجه با توجه به شهودهای مربوطه باید وجود آنها را بپذیریم. نیگل معتقد است حتی اگر حالت‌های ذهنی چیزی جز حالت‌های و فرایندهای فیزیکی نباشند - که نیستند - هنوز چیزی وجود دارد که کیفیت تجربه‌کردن این حالت‌های فیزیکی است. پس معمای تجربه ذهنی حل نشده باقی می‌ماند؛ بنابراین نیگل پاسخ به این پرسش را که آیا ویژگی عینی‌داشتن تجربه‌های ذهنی معنایی دارد، کلید حل مشکلات جسمانی‌انگاری می‌داند.

نتیجه‌گیری

هرچند نیگل رأی بر ابطال جسمانی‌انگاری نمی‌دهد، اعتراف می‌کند که یک نگره جسمانی درباره ذهن باید درونی‌بودگی احساس را تبیین کند؛ ولی بر اساس

دیدگاه‌هایی که اکنون در اختیار داریم، در این مورد نشانی به ما نمی‌دهند که این مهم چگونه شدنی است. به هر صورت آگاهی از دید نیگل به معنای کیفیت یا حال چیزی بودن است و این آگاهی به گونه‌ای به نام انسان محدود نمی‌شود، بلکه پدیده‌ای است گسترده که در لایه‌های حیات موجودات هویداست و هر گونه‌ای، از آگاهی خاص خود برخوردار است. از نگاه نیگل می‌توان برداشتی عارفانه و معناگرایانه نیز داشت؛ به این معنا که هر موجودی حالتی از بودن را در هر لحظه تجربه می‌کند که این خود، آگاهی است. البته موجود با حضورش بودنش را پررنگ‌تر حس می‌کند و اگر چنین نباشد، می‌توان ادعا کرد زندگی موجودات تفاوتی با ماشین‌های بی‌روح ندارد و دو صد البته که آگاهی زمانی صورتک بر می‌دارد که تجربه‌ای از بودن در زمانی خاص بروز کند. این بودن با کیفیتی همراه است و حالی است که دارنده یا دارندگان آن نوع موجودات می‌توانند خود را به آن نزدیک سازند؛ برای مثال یک تجربه عارفانه و درونی حس و حال ویژه خود را داراست که تنها تجربه‌کنندگان آن می‌توانند آن را درک کنند. از حال نور، خفاش چه داند؟ خفاش هم حال ویژه خویش را داراست. آگاهی دارای کیفیتی ذهنی است که از جنس ماده نیست؛ ولی می‌توان ماده را نیز دارای یک نوع آگاهی و میدانی از انرژی به شمار آورد که خود از بودن حکایت دارد؛ چراکه ما از حال چرخش الکترون به دور مرکز اتم هیچ نمی‌دانیم و در لایه‌های بالاتر حیات همان اتم‌ها حال خود را به گونه‌ای دیگر نجوا می‌کنند که همگی سمیع‌اند و بصیر؛ گنجی که از نهان خود را آشکار ساخت. آگاهی از بودن لایه‌لایه است؛ چراکه حیات لایه‌های زیادی در اندرون خود دارد. کیفیت‌های بودن هم لایه‌های زیادی می‌تواند داشته باشد و به این موضوع بستگی دارد که یک موجود تا چه اندازه به حال و کیفیت بودن خود آگاه است.

از آنچه نیگل می‌گوید می‌توان وارد پهنه دیگری شد. آگاهی گونه‌ها این موضوع را به ذهن می‌رساند که حتی ممکن است ذرات هستی در حالی به سر برند که ما از تجربه آنها ناآگاهیم و هر چیزی آگاهی خاص خود را دارد و می‌توان گفت جهان از

یک آگاهی برخوردار است که آگاهی کلی را تنها کل به نوع خود درک می‌کند. اگر آگاهی را به عنوان بودن در نظر بگیریم، آن‌گاه می‌توان گفت این ناآگاهی است که نیست. آنچه عیان است و چون آفتابی خود را هویدا ساخته، آگاهی است. اوست که تجلی کرده و در حالی از بودن، خود را در نقشی آشکار ساخته و رقص‌کنان فریاد سر می‌دهد که منم. آگاهی نه که موجودی باشد می‌توان گفت خود وجود است. اگر فرض کنیم من هیچ تجربه‌ای از بودن خویش ندارم، من را می‌توان ناآگاه خواند، اما چنین نیست؛ زیرا اکنون که دارم این را می‌نویسم، از بود خود آگاهم و در حال سپری کردن تجربه خویشم و هرچه ژرف‌تر می‌شوم، در تجربه بودن، حالی دگر از بودن را پذیرا می‌شوم. ناآگاهی نمی‌تواند باشد؛ چراکه هر چیزی از حداقل بودن می‌تواند برخوردار باشد. بودن مسئله‌ای است که با آگاهی گره خورده است و بدون درک بودن نمی‌توان مسئله آگاهی را حل کرد. البته آگاهی به دانش و اطلاعات در طول دوره تکامل جسمی بر نمی‌گردد؛ چراکه بی‌دانش‌ترین انسان‌ها و حتی موجودات نیز بر خویش و بر بودن خود آگاه‌اند؛ چراکه حس می‌کنند و در این حس کردن خود در حال درک خویش‌اند. درک خویش بی‌شک با کیفیتی همراه است و این را نمی‌توان انکار کرد. این کیفیت یا حال همان است که نامش آگاهی است. مسئله شاید تنها این باشد: بودن و حال این بودن.

منابع و مأخذ

۱. خوشنویس، یاسر؛ **نوخاستگی و آگاهی**؛ قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
۲. لو، جاناتان؛ **مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن**؛ ترجمه امیر غلامی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.
۳. نیگل، تامس، **خفاش‌بودن چه کیفیتی دارد**: نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن معاصر؛ ترجمه یاسر پوراسماعیل؛ قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۴. —؛ **ذهن و کیهان**؛ ترجمه جواد حیدری؛ تهران: نشر نگاه، ۱۳۹۲.
5. Bailey, A. R.; **Phenomenal properties: The epistemology and metaphysics of Qualia**; Doctoral dissertation, University of Calgary, 1998.
6. Biro, J. I.; “Consciousness and subjectivity”, **Philosophical issues**; 1991, pp.113-133.
7. Dennett, D. C.; “Quining qualia”, In Anthony J. Marcel & E. Bisiach (eds.); **Consciousness in modern science**; Oxford University Press, 1988.
8. Gardner, T. A.; **Physicalism and qualia**: Doctoral dissertation; Purdue University, 2002.
9. Hill, C. S.; **Sensations: A defense of type materialism**; Cambridge University Press, 1991.
10. Jackson, F.; “Epiphenomenal qualia”; **The Philosophical Quarterly**, Vol. 32, no. 127, 1982, pp.127-136.
11. Lycan, W. G.; **Consciousness**; Cambridge, MA: Bradford Book/ MIT Press, 1995.
12. Nagel, T.; **What is it like to be a bat**; **The philosophical review**, Vol. 83, no. 4, 1974, pp435-450.

۱۳۹

ذهن

آگاهی به مثابه کیفیت بود (بررسی دیدگاه نیگل)

۱۴۰

تأیستان ۱۳۹۹ / شماره ۸۲ / ابوالقاسم هاشمی، احمدرضا همتی مقدم، هادی صمدی