

# ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل<sup>۱</sup>

جان آر. سرل<sup>۲</sup>

ترجمه: سید نصیر احمد حسینی<sup>۳</sup>

## چکیده:

هرچند جان راجرز سرل در این گفتار به چهار مسأله عمده و بحث انگیز در فلسفه ذهن می پردازد اما نقد او بر هوش مصنوعی از همه آنها مهمتر و محوری تر می نماید. سرل باتوسل به طبیعت گرایی زیست شناختی می کوشد دو گانه انگاری ذهن و بدن را حل نماید. او کلیه حالت های ذهنی را معلول فرایند های زیست شناختی اعصاب در مغز می داند. به نظر او، مغز بوجود آورنده ذهن، و ذهن و یژگی سطح بالاتر مغز است. پدیده های ذهنی به اندازه پدیده های زیست شناختی نظیر رشد، گوارش و ترشح صفرا واقعی هستند و نمی توان آنها را به چیزی دیگری نظیر رفتار یا برنامه کامپیوتری فروکاست. میان سطح ذهنی و سطح زیست شناختی اعصاب، سطح واسطه ای از محاسبه وجود ندارد. برنامه کامپیوتری چیزی بیش از یک دستور زبان نیست و حال آن که ذهن دارای معناست و دستور زبان ما را از معناشناسی بی نیاز نمی کند.

**واژگان کلیدی:** حیث التفاتی، آگاهی، ناآگاهی، پدیده های ذهنی، ذهن و بدن، هوش مصنوعی، زیست شناسی اعصاب

کارمن در فلسفه ذهن از خلال کار پیشینیم در فلسفه زبان، بویژه نظریه افعال گفتاری بسط و گسترش یافت. بیشتر کار من در فلسفه ذهن با موضوع حیث التفاتی و ساختار آن، بویژه حیث التفاتی ادراک حسی و عمل و ارتباط حیث التفاتی ذهن با حیث التفاتی زبان مربوط بوده است. من همچنین در باب علم شناختی مخصوصاً راجع به نقاط ضعف الگوی کامپیوتری ذهن مطالب زیادی نوشته ام. کار دیگر [من] مربوط به مشکل ذهن و بدن، ماهیت و ساختار آگاهی (شعور)، رابطه آگاهی با نا آگاهی، شکل مناسب تبیین در علوم اجتماعی و

<sup>۱</sup> این گفتار ترجمه مقاله ای است تحت عنوان A Companion to the Philosophy of Mind از John R. Searle, از منبع ذیل:

A Companion to the Philosophy of Mind, Edited by Samuel Guttenplan, Blackwell Publishers, 1998, PP.544 –550.

<sup>۲</sup> استاد فلسفه ذهن و زبان در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی.

<sup>۳</sup> دکترای فلسفه و استاد دانشگاه

در تبیین رفتار انسانی به طور عام، و زمینه حیث التفاتی بوده است. من تنها می توانم شمار اندکی از این موضوعات را در این مقاله به بحث گذارم؛ از این رو، بحثم را به چهار تا از بحث انگیزترین حوزه ها محدود می کنم.

## مشکل ذهن و بدن

مشکل سنتی ذهن و بدن از این فرض دکارتی پدید می آید که «ذهنی» و «فیزیکی» نام دو مقوله مابعدالطبیعی مختلف درباره پدیده هاست. با در نظر گرفتن این فرض، مسأله این است که ارتباط میان این دو چگونه است، و بالخصوص روابط علی و معلولی چگونه می توانند وجود داشته باشند؟ بسیاری از فیلسوفان معاصر ذهن، هر چند که همواره از این نکته آگاه نبوده اند، اما هنوز این فرض اساسی را می پذیرند که «ذهنی بودن»، که به صورت خام بر حسب آگاهی، شخصی بودن، خصوصی بودن، کیفیات پدیداری و جز آن تفسیر می شود، مستلزم «غیر فیزیکی بودن» است؛ و «فیزیکی بودن» مستلزم «غیر ذهنی بودن».

کسانی که خود را ماده گرامی دانند نوعاً وجود هر گونه پدیده های ذهنی خاص و فروناکاستنی را انکار می کنند؛ و کسانی که خود را دو گانه انگاران ناظر به ویژگی ها یا نظریه پردازان دو جنبه ای می دانند، معتقد اند که باید به وجود پدیده های غیر فیزیکی در جهان اذعان نماییم. من این مفروضات را رد می کنم و فکر می کنم هر دو دسته در اشتباه اند. به نظر من این یکی از آن مسایل نادر و غریب در فلسفه است که شما هم بتوانید کیک تان را داشته باشید و هم آن را بخورید. ماده گرایان در اعتقادشان مبنی بر این که جهان تماماً متشکل از پدیده های فیزیکی است، بر حق اند؛ دو گانه انگاران نیز در این که جهان در بردارنده پدیده های ذهنی تحویل ناپذیر، نظیر حالت کنونی من در باره آگاهی، است برحق اند. ادعای من این است که این دیدگاه ها ناسازگار نیستند. بر فرض که هر دو دیدگاه درست باشد لازم است مفاهیم «ذهنی» و «فیزیکی» را از نو تعریف نمایم.

راه حل این ناسازگاری ظاهری آن چیزی است که من آن را طبیعت گرایی زیست شناختی می نامم. پدیده های ذهنی بخشی از تاریخ زیست شناختی طبیعی ما هستند، آن اندازه بخشی از زیست شناسی به شمار می روند که [اموری مانند] رشد، گوارش، ترشح آنزیم و تولید مثل. بنا بر این تفسیر، شکل کلی روابط میان ذهنی و فیزیکی را می توان به صورت ذیل بیان کرد:

کلیه حالت های ذهنی، از ژرفترین اندیشه های فلسفی گرفته تا غلغلک های و خارش های بسیار جزئی معلول فرایندهای زیست شناختی اعصاب در مغز هستند. تا آن جایی که درباره چگونگی کارکرد جهان اساساً چیزی می دانیم، این نکته به خوبی ثابت شده است. فرایند های عصبی علت رویدادها و حالت های ذهنی هستند. اما این حالت ها و رویدادهای ذهنی چه هستند؟ آیا رابطه علی معلولی میان این دو ما را به نوعی دو گانه انگاری ملتزم نمی کند؟ نه! پدیده های ذهنی، نظیر حالت های آگاهی هوشیارانه کنونی من به میزی که در مقابل من است، ویژگی های سطح بالاتر مغز اند، اما چگونه می تواند چنین باشد؟ چگونه می تواند بدون دو رویداد متمایز، و در نتیجه دو پدیده متفاوت ذهنی و فیزیکی روابط علی و معلولی ای وجود داشته باشد؟ در واقع این نوع رابطه کاملاً در طبیعت شایع و متداول است. میعان آب لیوانی را که در مقابل من است یا صلابت میزی را که روی آن کار می کنم در نظر بگیرید. هر چند که کل دستگاه از عناصر سطح پایین تر تشکیل می شود، اما در هر دو مورد ویژگی سطح بالاتر دستگاه معلول رفتار عناصر و ملکول های سطح پایین تر هستند. به همین ترتیب، در مغز ویژگی سطح بالاتر دستگاه، یعنی آگاهی، معلول رفتار عناصر سطح پایین تر، یعنی سیناپس ها، یاخته های عصبی، بخش ها و جز آن، هستند هر چند که کل دستگاه از آنها (ودیگر) عناصر سطح پایین تر تشکیل می شود. و درست همین گونه که میعان و صلابت دستگاه های ملکولی خصوصیت هیچ ملکولی نیست، همین طور آگاهی در مغز خصوصیت هیچ یاخته عصبی ای نمی باشد. و

درست همان طور که میعان و صلابت، مواد مجزا و مستقلی نیستند؛ به همین ترتیب، می توان گفت، ترشح ملکول ها، و نیز آگاهی و حیث التفاتی عصاره های جداگانه ای نیستند که یاخته های عصبی ترشح کنند، آنها صرفاً حالت هایی هستند که [در آن حالات] کل دستگاه عصبی در زمان های خاص و تحت شرایط خاصی قرار دارد.

ما می توانیم طبیعت گرایی زیست شناختی را نسبتاً ناپخته در این دو گزاره خلاصه کنیم :

۱. مغز ذهن را به وجود می آورد.

۲. ذهن ویژگی های سطح بالاتر مغز است.

دو توضیح : نخست این که همانندی هایی، همچون کلیه همانندی ها، وجود دارند که تا کنون تنها این بار از آنها استفاده کرده ام. ناهمانندی های زیادی میان روابط صلابت و میعان برای رفتار ملکولی از یک سو، و روابط آگاهی و حیث التفاتی برای رفتار عصبی از سوی دیگر وجود دارند. مهم تر از همه، آگاهی به لحاظ همان ماهیت شخصی و، دست کم تا اندازه ای «خصوصی» و «درونی» خود، برای همه ناظران کاردان به طور یکسان قابل دسترسی نیست.

دوم این که من نمی گویم که همه مسایل مربوط به روابط ذهن و بدن اکنون حل شده است. برعکس، بحث در این خصوص را از منظر زیست شناسی اعصاب درست اکنون آغاز می کنیم. اما همین که ببینیم برای روابط ذهن و مغز راز و ابهام فلسفی یا مابعدالطبیعی ای وجود ندارد، می توانیم مسأله تعیین جزئیات دقیق روابط ذهن و بدون را از فلسفه، حوزه ای که ذهن و بدن به آن، تعلق ندارد، بیرون آورده و در زیست شناسی اعصاب، حوزه ای که متعلق به آن است، داخل نماییم. پرسش هایی در باب این که چگونه دقیقاً فرایندهای مغزی علت پدیده های ذهنی هستند و چگونه در کالبد شناسی اعصاب محقق می شوند، مسایل علمی - تجربی هستند، نه مسایلی برای تحلیل فلسفی.

«راه حل» مشکل ذهن و بدن به ما امکان می دهد که به چند مسأله سنتی دیگر بپردازیم :

مشکل اذهان دیگر

دیدگاه معیار این است که :

۱. به وجود آگاهی در دیگران از طریق استنتاج آگاه می شویم.

۲. این استنتاج بر مشاهده رفتار دیگران، بویژه رفتار ظاهری آنان، استوار است.

۳. اصل استنتاج شباهت است. چون رفتار دیگران در شرایط مشابه، شبیه رفتار ماست، استنتاج می کنیم که حالت های ذهنی آنان [نیز] شبیه حالت های ذهنی ماست.

به عقیده من [گزاره های] (۱) تا (۳) همه نادرست اند. روابط ما با دیگران و به طور کلی با جهان جز در شرایط خاص، معرفت شناسانه نیست. جز در همان شرایط خاص، استنتاج نمی کنم که دیگران آگاه هستند. اطمینان من به این که دیگران آگاه هستند، مبتنی بر رفتار آنان نیست. اگر اطمینان من امر رفتاری بود باید استنتاج می کردم که رادیو من آگاه است، زیرا رادیو بیش از هر انسانی که تا کنون با وی روبرو شده ام در گیر رفتار ظاهری متنوع تر و منسجم تر است. پایه تمام اطمینان من به این که دیگران آگاه هستند این است که می بینم ساختار علی آنان شبیه ساختار علی من است. آنان چشم، بینی، پوست، دهان و اعضای دیگر دارند، و این رفتار صرفاً به این دلیل به مسأله حالت های آگاهانه آنان مربوط می شود که آن را در نظام علی معلولی کلی مناسب می دانیم. اصلی که اطمینان کامل مرا به وجود

دیگر اذهان تضمین می کند این نیست که: رفتار مشابه پس حالت های ذهنی مشابه ، بلکه این است که : ساختارهای علی مشابه پس روابط علی و معلولی مشابه.

### نظریه پدیدار ثانوی

برای هر عاملی آگاه روشن است که آگاهی [او] به طرز تعیین کننده ای بخشی از روابط علی او با جهان به شمار می رود. من تصمیم می گیرم دستم را بلند کنم و حالا بیا و ببین دستم بلند می شود. هیچ فیلسوف یا زیست شناس اعصاب نمی خواهد ما را متقاعد کند که روابط علی ای وجود ندارد. اما چگونه یک چنین چیزی ممکن است ؟ آیا آگاهی استیل کولین (ناقل عصبی که اغلب عهده دار حرکت های ماهیچه ای است) ترشح می کند ، یا آکسون ها و دندریت ها را مرتعش می کند ؟ بر اساس تفسیری که طبیعت گرایی زیست شناختی به دست می دهد ، آگاهی از نظر علی به گونه ای مؤثر است که خصوصیت بارز ویژگی های دستگاه سطح بالاتر به شمار می رود. مثلاً صلابت پستون موتور خودرو کاملاً معلول دستگاهی است که از اجزای ریز ساخته شده و در همان دستگاه تحقق می یابد. اما صلابت از این رهگذر پدیدار ثانوی نمی گردد. صلابت پستون از نظر علی و معلولی برای کار کردن موتور ضروری است. به همین نحو آگاهی کاملاً معلول دستگاهی است که از یاخته های عصبی ساخته شده و در آن تحقق می یابد ، اما آگاهی از این رهگذر پدیدار ثانوی نمی گردد. آگاهی ریشه در دستگاه عصبی دارد صرف نظر از این که پدیدار ثانوی بودن آن را نشان می دهد، دقیقاً توضیح می دهد که چگونه می تواند ، مانند دیگر ویژگی های علی سطح بالاتر دستگاه ها ، از نظر علی مؤثر باشد.

### نقد علم شناختی

علم شناختی در حال حاضر یکی از هیجان انگیزترین حوزه ها در مطالعه ذهن است ، اما متأسفانه بر پایه اشتباهی استوار شده است. این اشتباه لازم نیست ویرانگر باشد ، [زیرا] بسیاری از علوم موفق دیگر [نیز] بر اشتباهاتی مبتنی بوده اند. در علم شناختی اشتباه این است : ذهن یک برنامه کامپیوتری است که در مغز اجرا می شود .

این دیدگاه را ، که من آن را «هوش مصنوعی قوی» «به طور خلاصه AICوی (نامیده ام) می توان در یک جمله رد کرد. ذهن نمی تواند با برنامه کامپیوتری یکی باشد، زیرا برنامه به لحاظ نحوی (از نظر دستور زبان) در چارچوب استفاده درست از نمادهای صوریمانند صفرها و یک ها تعریف می شود ، و حال آن که ذهن دارای محتوای ذهنی یا معنایی است؛ ذهن چیزی بیش از نحو (دستور زبان) دارد و دارای معنانشناسی است. این ردیه به استدلال اتاق چینی معروف است، زیرا من در اصل آن را با حکایت تمثیلی ذیل روشن نموده ام.

تصور کنید که من، یعنی کسی که چینی زبان مادری او نیست، با تعداد زیادی از نمادهای چینی که در درون جعبه ها قرار دارند ، در اتاقی زندانی شده ام. برای این که نمادهای چینی را با نمادهای چینی دیگر تطابق دهم و دسته ای از نمادهای چینی را در پاسخ به دسته [دیگر] از نمادهای چینی که از پنجره به درون اتاق انداخته می شوند ، باز پس بدهم کتاب راهنمای استفاده [از نماد ها] به زبان انگلیسی در اختیار من قرار داده شده است. بی آن که بدانم، این نمادهایی را که از پنجره به درون [اتاق] انداخته می شوند ، پرسشها نموده اند و نمادهایی را که باز پس می دهم پاسخ هایی به این پرسش ها. به جعبه هایی از نماد که در اختیار دارم پایگاه داده ها می گویند ، کتاب راهنمای استفاده [از نمادها را] که به زبان انگلیسی است، برنامه به افرادی که پرسشها را به من می دهند و راهنمای استفاده [از نماد ها] را طراحی کرده اند ، برنامه نویس می گویند ، و به من کامپیوتر. تصور می کنیم که من در جایجا کردن نمادها مهارت زیادی به دست

آورده‌ام و برنامه نویسان در نوشتن برنامه، که بالمآل «پاسخ‌ها»ی من به این «پرسش‌ها» از پاسخ‌های کسی که زبان مادری اش چینی است غیر قابل تمییز می‌شوند. برای فهم زبان چینی آزمون تیورینگ را پشت سر می‌گذارم. اما با وجود این، یک کلمه چینی نمی‌فهمم و – همین نکته این حکایت تمثیلی است – اگر بر اساس اجرای برنامه برای فهم زبان چینی، چینی نمی‌فهمم، پس هیچ کامپیوتر رقمی صرفاً بر این اساس زبان چینی نمی‌فهمد. زیرا، کامپیوتر رقمی واجد چیزی نیست که من فاقد آن هستم.

این جواب رد ساده‌ای است علیه [دیدگاه] هوش مصنوعی قوی. این ردیه، مانند همه استدلال‌ها دارای ساختار منطقی است. این ردیه از نتیجه حاصل از سه مقدمه [ذیل] گرفته شده است:

مقدمه ۱: برنامه‌سوری (نحوی) است.

مقدمه ۲: ذهن دارای محتوا (معنا) است.

مقدمه ۳: نحو ما را از معنای بی‌نیاز نمی‌کند.

حکایت اتاق چینی صدق مقدمه ۳ را روشن می‌سازد. از این سه گزاره منطقاً این نتیجه به دست می‌آید:

[نتیجه]: برنامه، ذهن نیست.

و این نتیجه هوش مصنوعی قوی را نفی می‌کند. از میان استدلال‌هایی که تا کنون منتشر نموده‌ام این یکی را از همه محکم‌تر و معتبرتر می‌دانم، اما باید بگویم که هیچ چیزی بیش از این استدلال بحث برانگیز نبوده است. وقتی غیر معقول بودن پاسخ‌های متنوعی را می‌بینم که به مدت بیش از یک دهه به استدلال اتاق چینی داده‌اند، همواره شگفت زده می‌شوم.

چند برفهمی رایج در مورد استدلال اتاق چینی و اهمیت آن وجود دارد. بسیاری از مردم تصور می‌کنند استدلال اتاق چینی اثبات می‌کند که «کامپیوتر نمی‌تواند بیندیشد». اما این گفته نادرستی است. معنای اصلی «کامپیوتر» همان «شخصی است که عمل محاسبه را انجام می‌دهد». بر اساس این تعریف، هرگاه به محاسبه چیزی پردازیم، همه کامپیوترهایی هستیم و مطمئناً می‌توانیم بیندیشم. تعریف «کامپیوتر» (حسابگر) و «محاسبه» چندی است که تحول و بسط یافته به معنای چیزی است که بتوانیم یک تفسیر کامپیوتری را به آن نسبت دهیم. این تعریف این نتیجه را در پی دارد که هر چیزی کامپیوتر است، زیرا همواره می‌توانید صفرها و یک‌ها را به چیزی نسبت دهید. به عنوان مثال، درب را در نظر بگیرید: فرض کنیم  $\text{درب باز} = 0$  و  $\text{درب بسته} = 1$  باشد. در این صورت، درب یک کامپیوتر ابتدایی است. نه تعریف مضیق اولیه و نه تعریف موسع جدید از محاسبه هیچ کدام دارای این پیامد نیستند که کامپیوتر نمی‌تواند بیندیشد. برعکس، بر اساس تعریف محدود کلیه کامپیوترها اندیشمند هستند. بر اساس تعریف موسع، هر چیزی کامپیوتر است، پس به طریق اولی همه اندیشمندان کامپیوتر هستند.

بدفهمی دیگر در خصوص استدلال اتاق چینی است که تصور می‌شود من استدلال می‌کنم که به عنوان یک مسأله منطقی، یعنی به عنوان یک ضرورت پیشینی تنها مغز می‌تواند دارای آگاهی و حیث التفاتی باشد. اما من چنین ادعایی ندارم. نکته این است که در واقع می‌دانیم مغز این کار را از نظر علمی انجام می‌دهد. و از اینجا این نتیجه منطقی به دست می‌آید که هر دستگاه دیگری که این کار را به طور علمی انجام دهد، یعنی موجب آگاهی و حیث التفاتی گردد، باید برای انجام آن دست کم قدرت علمی برابر با قدرت مغز انسانی و حیوانی داشته باشد. اما از این نکات به دست نمی‌آید که دستگاه‌های دیگر باید برای انجام آن دارای سلول‌های عصبی باشند. (مقایسه کنید: هواپیماها برای پرواز لازم نیست پر داشته باشند، بلکه باید برای چیره شدن بر نیروی گرانش در جو زمین در قدرت علمی با پرندگان شریک باشند.) مسأله‌ای که دستگاه‌ها در مورد آن از نظر علمی قادر به ایجاد آگاهی و حیث التفاتی هستند، یک مسأله تجربی واقعی

است، و با نظریه پردازی پیشینی پایان نمی یابد. از آنجا که دقیقاً نمی دانیم چگونه مغز این کار را انجام می دهد برای پی بردن به نحوه کارکرد انواع دستگاه های طبیعی یا مصنوعی در موضع ضعیفی قرار داریم. اما هیچ مانع منطقی یا مابعدالطبیعی برای آگاهی و حیث التفاتی ای که در برخی از انواع دستگاه ها، خواه طبیعی و خواه مصنوعی، به وجود می آیند، وجود ندارد.

حتی استدلال نیرومندتری علیه الگوی کامپیوتری ذهن که آن را پس از سال ۱۹۹۰م. منتشر کرده ام، وجود دارد. تمایز میان ویژگی های ذاتی جهان که وجودشان مستقل از ماست و آن دسته از ویژگی های جهان که وجودشان بستگی به ناظران، استفاده کنندگان، سازندگان و به طور کلی بستگی به حیث التفاتی دارد، یک تمایز بنیادین است که برای همه علوم اساسی است. این که چیزی از رشته های سلولز ساخته شده، ذاتی است، اما این که آن چیز، صندلی است بستگی به ناظر دارد، ولو این که همان چیز هم از الیاف سلولز ساخته شده باشد و هم صندلی باشد. به طور کلی علوم طبیعی به ویژگی های ذاتی طبیعت می پردازد، اما علوم اجتماعی ویژگی هایی را مورد بحث قرار می دهد که بستگی به ناظر دارد. من عبارت «بستگی به ناظر» را به کار می برم تا مفاهیم استفاده کننده، سازنده، طراح، بستگی به حیث التفاتی و مانند آن را در بگیرد.

اکنون، وضعیت محاسبه از چه قرار است؟ آیا ذاتی است یا بستگی به ناظر دارد؟ خوب، بر اساس تعریف مضیق که در بالا ملاحظه فرمودید، آنجا که عوامل آگاه عملاً به کاری، مثلاً به محاسبه می پردازند، محاسبه ذاتی است. این چیزی نیست که هر ناظری در بیرون به آن معتقد باشد. اگر  $2 + 2$  را جمع می زنی تا ۴ را به دست آورم، این عمل امر ذاتی است مربوط به من. اما در مورد مدار الکترونیکی که اکنون این مقاله را پیرامون آن می نویسم چطور؟ این گونه مواردی از محاسبه بستگی به ناظر دارند. این شیء در ذات خود مدار الکترونیکی ای است با حالت های گذر میان سطوح و کتاژ. اما این که این شیء یک «کامپیوتر» است، نظیر این واقعیت که شکل های روشن بر روی صفحه نمایش مقابل من کلمات و جملات هستند، بستگی به ناظر دارد. این واقعیت ساده که محاسبه بستگی به ناظر دارد، کوبنده این ادعا است که مغز یک کامپیوتر [حسابگر] رقمی است. این پرسش که «آیا مغز یک کامپیوتر رقمی است؟» فاقد معنای روشنی است. اگر پرسید شود «آیا مغز فی حد ذاته یک کامپیوتر رقمی است؟» پاسخ این است: هیچ چیزی فی حد ذاته کامپیوتر رقمی نیست. فرایندی کامپیوتری است که صرفاً بستگی به ناظر یا استفاده کننده ای دارد که تفسیر کامپیوتری را به آن نسبت می دهد. اگر پرسیده شود «آیا می توانیم تفسیر کامپیوتری را به مغز نسبت دهیم؟» پاسخ این است: می توانیم تفسیر کامپیوتری را به هر چیزی نسبت دهیم.

این استدلال مستقل از استدلال اتاق چینی است. آن استدلال نشان داد که معناشناسی ذاتی دستور زبان (نحو) نیست، این یکی نشان می دهد که دستور زبان ذاتی فیزیک نیست. نتیجه [سخن] این است که نظریه کامپیوتری ذهن نامنسجم است. این نظریه به دلیل نداشتن معنای روشن، آزمون ناپذیر است. پاسخی برای این پرسش وجود ندارد: کدام واقعیت های ذاتی فیزیکی در مورد این دستگاه، آن را کامپیوتری می سازد؟

## مرکزی بودن آگاهی

تا همین اواخر پاره مباحث پیرامون آگاهی در فلسفه، روان شناسی و علوم شناختی مطرح بود [اما مدتی است که از آن غفلت شده است]. برای این غفلت دلایل تاریخی وجود دارد، اما به دلیل این که آگاهی مفهوم ذهنی مرکزی است، غفلت از آگاهی پیامدهای ناگواری را به همراه داشته است. همه مفاهیم ذهنی دیگر از قبیل شخصی بودن؛ حیث التفاتی و علیت ذهنی را که محوری و اساسی اند تنها در چارچوب حالت ها و فرایندهای ذهنی آگاهانه می توان فهمید. وقتی [می بینیم] در هر آن معینی بیشتر حالت های ذهنی ما، باورهای ما،

میل ها، خاطره ها و غیره ناآگاهانه هستند، چه بسا غریب به نظر آید اگر بگویم آگاهی مفهوم ذهنی مرکزی است. اما ارتباط اساسی میان آگاهی و ناآگاهی را به این صورت می توان بیان کرد: میان مفهوم آگاهی و مفهوم ناآگاهی ارتباط منطقی ای وجود دارد به گونه ای که اگر حالتی بخواهد حالت ذهنی ناآگاهانه باشد، باید آن نوع چیزی باشد که اصولاً بتواند آگاهانه باشد. من این اصل را «اصل ارتباطی» می نامم.

برای اصل ارتباطی استدلال های فراوانی وجود دارد، اما شاید ساده ترین آنها این [استدلال زیر] باشد. جز برحسب آگاهی یا دست یافتن به آگاهی هیچ راهی برای قابل فهم نمودن مفهوم شکل وجه نگرانه حالت التفاتی وجود ندارد. هر حالت التفاتی دارای چیزی است که من آن را «شکل وجه نگرانه» می نامم. شکل وجه نگرانه درست به این معنا است که تحت پاره ای از وجوه و نه وجوه دیگر شرایط تحقق (شرایط استیفا) خود را بازمی نمایاند. بنا بر این، به عنوان مثال، میل به آب با میل به  $O_2$  متفاوت است حتی اگر آب با  $H_2O$  یکی باشد. اگر بخواهم چیزی را از وجه (جنبه) «آب» [بودن] بازنمایانم، شکل وجه نگرانه متفاوتی دارد [با] حالتی [که همان ماده] یعنی آب [را از وجه « $O_2$ » بودن] بازنمایانم. آنچه در مورد این مثال صادق است به طور کلی صادق است. تمام حالت های التفاتی شرایط تحقق خود را تحت برخی از وجوه، و نه وجوه دیگر، بازمی نمایانند؛ و این [خصوصیت] دارای این پیامد است که هر حالت التفاتی، آگاهانه یا ناآگاهانه، شکل وجه نگرانه خود را دارد.

برای حالت های التفاتی آگاهانه، مانند میل آگاهانه به آب، در مورد تعیین شکل وجه نگرانه [آن] مشکلی وجود ندارد. چگونگی اندیشیدن انسان درباره هر چیزی، که آن حالت درباره آن است، شکل وجه نگرانه آن را معین می کند. اما در مورد حالت های التفاتی ناآگاهانه چطور؟ هنگامی که یک حالت ذهنی کاملاً ناآگاهانه است، تنها واقعیت جاری (موجود) آن حالت، به صورت فرایندها و حالت های فیزیولوژی اعصاب است. از این رو، تنها معنایی که می توانیم به این ادعا که حالت التفاتی ناآگاهانه شکل وجه نگرانه معینی دارد، ببخشیم، این است که آن حالت آن نوع چیزی است که می تواند به صورت اندیشه ها و اعمال آگاهانه و مانند آن، به آگاهی بیاید.

پس، هنگام ناآگاهی، هستی شناسی ناآگاهی چیست؟ به عبارت دقیق تر، تنها هستی شناسی جاری ناآگاهی، هستی شناسی فرایندها و حالت های زیست شناختی اعصاب است. تا آنجا که به واقعیت جاری مربوط می شود، همه حیات ذهنی من متشکل از دو و فقط دو ویژگی است: آگاهی و فرایندهای زیست شناختی اعصاب. وقتی از حالت های التفاتی ناآگاهانه سخن به میان می آوریم، درباره قابلیت مغز در جهت تولید اندیشه ها و اعمال آگاهانه و مانند آن صحبت می کنیم.

پس، اوصاف حالت های ذهنی ناآگاهانه به یک معنا «گرایشی» اند. این که بگویم مردی که به خواب عمیقی فرو رفته معتقد است که خاتمی رئیس جمهور است مانند این است که بگویم بطری مایع روی تاقچه، سم یا سفید کننده است. این سخن حاکی از آن نیست که این ماده کسی را درجا مسموم می کند یا چیزی را سفید می کند، بلکه [این سخن] این ماده را بر حسب قابلیت علی آن، نه بر حسب تحقق جاری آن قابلیت، توصیف می کند. حال، به نحو مشابهی با اوصاف حالت های ذهنی ناآگاهانه، وقتی از کسی سخن می گوئیم که حالت های ذهنی ناآگاهانه ای دارد، به توصیف مغز او می پردازیم [اما] نه بر حسب ویژگی های ساختاری آن بلکه بر حسب قابلیت علی آن، نظیر قابلیت علی برای اندیشیدن پیرامون اندیشه های مناسب در باب بیداری.

اصل ارتباطی مبنای دیگری برای نقد علوم شناختی در اختیار ما قرار می دهد. بسیاری از نوشته هایی مربوط به علوم شناختی حالت های ذهنی را که نه تنها در واقع ناآگاهانه اند بلکه علی الاصول ناآگاهانه اند، مسلم فرض می کند. آنها آن نوع اموری نیستند که بتوان آنها را

به آگاهی آورد. اگر محاسبه من درست باشد، این دیدگاه نامسجم است، [زیرا] چنین حالت هایی وجود ندارند. تنها حالت های ذهنی ناآگاهانه، آن دسته از ویژگی های مغز اند که قادرند این حالت را به صورت آگاهانه درآورند.

### زمینه حیث التفاتی

بخش وسیعی از کار من در فلسفه ذهن مربوط به حیث التفاتی بوده است. از آنجا که پاره ای از دیدگاه های خود را پیرامون این موضوع در مقاله دیگری در همین کتاب، یعنی مقاله حیث التفاتی مطرح می کنم، این قسمت از بحث را به جنبه ای اختصاص می دهم که دیدگاه های من با دیدگاه هایی که در این زمینه متداول اند، فرق می کند.

به نظر من، تمام حالت های التفاتی می توانند عمل کنند، یعنی آنها تنها شرایط تحقق شان را نظیر شرایط صدق در مورد باورها؛ یا تحقق (برآوردن) در مورد میل ها و قصدها، بر مبنای زمینه ای از قابلیت ها، توانایی ها، تمایلات، گرایش ها و دیگر ساختارهای علی که بر حسب دیگر حالت های التفاتی تحلیل نمی شوند و نمی توانند تحلیل بشوند، معین می کنند. این مسأله با عقیده متعارف کنونی در مورد زیر فرق می کند: دیدگاه پذیرفته شده کنونی اذعان می کند که حالت های التفاتی اتمی نیستند بلکه در درون شبکه های کل گرایانه ای عمل می کنند که دارای حالت های التفاتی دیگر اند. مثلاً، برای این که باور کنیم ناهار آماده است، باید شبکه ای از باور های دیگر را [باخود] داشته باشیم. اما نکته ای که به آن می پردازم این است که علاوه بر تمامی باورهای دیگر، خود این باورها تنها بر مبنای زمینه ای از توانایی ها، قابلیت ها، مهارت فنی و جز آن که در مجموعه باور های دیگر تحلیل پذیر نیستند و نمی توانند قابل تحلیل باشند، عمل می کنند.

ساده ترین استدلال برای تیز ناظر به زمینه [التفاتی] این است که اگر بکشید در این شبکه رشته ها را تا آخر دنبال کنید، این کار بی پایان است. پایان ناپذیری صرفاً به این دلیل نیست که نمی دانید کجا توقف کنید بلکه به این دلیل است که هر حالت التفاتی دیگر رشته دراز و نامحدودی از تفسیرها را روا می دارد مگر این که چیزی که خود حالت التفاتی نیست تفسیر درست را تثبیت کند. بنابراین، اگر من جمله «شام آماده است» را بفهمم، باید بدانم که شام چیزی است که شما آن را می خورید. همچنین باید بدانم که شام با دهان خورده می شود و نه با گوش و انگشت پا. [و نیز] باید بدانم که شام از مواد خوراکی تهیه می شود که غیر از اعداد اول و کارخانه های اتومبیل سازی است. این فهرست باورها به طور نامحدودی ادامه می یابد، بلکه - و این نکته اساسی است - هر یک از باورهای دیگر خود تابع رشته دراز و نامحدودی از تفسیرهای متفاوت اند، و این پیامد را دارد که باید نقطه ای باشد که این رشته در آن نقطه متوقف شود. این رشته در مواجهه با جهان با توان ناچیز من متوقف می شود. به قول ویتگنشتاین [۱۸۸۹-۱۹۵۱]، که وی استدلال مشابهی را مطرح می کند، فهم را یک گونه بی مبنا از عمل تثبیت می کند - ما درست می دانیم چه کار کنیم - و به نظر من، چه کار کردن شامل چگونه فهمیدن، تفسیر کردن و تطبیق کردن حالت های التفاتی می گردد.

تیز زمینه [التفاتی] همراه با نقد علوم شناختی، برای فهم شناخت انسانی لوازم مهمی را در پی دارد. به جای این که بگوییم انسان ها در عمل به قابلیت های شناختی خود در همه جا از قواعدی پیروی می کنند که اصولاً در دسترس آگاهی نیستند، باید بگوییم که آنان دارای ساختار زمینه ای هستند که آنها را قادر می سازد تا به طرق خاصی به مواجهه با محیط خود بپردازند، و این ساختار چیزی است که وجود دارد، زیرا محیط زیست چیزی است که وجود دارد و روابط انسان ها با آن محیط چیزی است که وجود دارد.

### نتیجه گیری



کار من در فلسفه ذهن به هیچ وجه کامل نیست. من در حال حاضر بر روی خصیصه اجتماعی بسیاری از پدیده های ذهنی و پیرامون نقش ذهن در ساختن واقعیت اجتماعی، واقعیت پول، دارایی، ازدواج، مشاغل، حکومت و دیگر نهادها کار می کنم. در این مقاله تنها چند موضوع مورد علاقه خودم را مورد بحث قرار داده ام. اما امیدوارم حتی در این مجال محدود و اندک ویژگی های عمده بینش کلی خودم را به طور خلاصه طرح کرده باشم. پدیده های ذهنی بیش از هر چیز پدیده های زیست شناختی اند و به اندازه پدیده های زیست شناختی دیگر نظیر رشد، گوارش، فتوسنتز، یا ترشح صفرا واقعی هستند و نمی توان آنها را به چیزی دیگری مانند رفتار یا برنامه کامپیوتری فروکاست. دقیقاً دونوع فرایند هست که در مغز جریان دارند، آگاهی شخصی که اول شخص است و پدیده های مربوط به زیست شناسی اعصاب که سوم شخص اند. سخن از فرایندها و حالت های ذهنی ناآگاهانه همواره گرایشی است. سخن از پدیده های ذهنی ناآگاهانه که علی الاصول برای آگاهی غیر قابل دسترسی هستند، نامنسجم است. میان سطح ذهنی و سطح زیست شناختی اعصاب، سطح واسطه ای از محاسبه وجود ندارد. و مسأله این نیست که ما فاقد شهادی برای یک چنین سطحی هستیم بلکه ادعایی است که به دلیل عدم انسجام آزمون ناپذیر است. یک علم اصیل و حقیقی ناظر به شناخت دست کم سه سطح از تبیین را جایز می شمارد- سطح زیست شناختی اعصاب، سطح حیث التفاتی و سطح کارکردی که عمل قابلیت های زمینه ای را بر حسب نقش کارکردی آنها در حیات ارگانیزم مشخص می کند.

#### کتابنامه\*

Lepore, E., and Van Gulick, R., eds. (1991), John Searle and His Critics, Oxford :Basil Blackwell.

[جان سرل و منتقدان او]

Searle, J.R. (1979), Expression and Meaning, Cambridge University Press.

[بیان و معنا]

—————)1983 (Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press.

[حیث التفاتی: گفتاری در فلسفه ذهن]

—————)1985), Minds, Brains and Programs: Behavioral and Brain Sciences, 3 , 417 – 24.

[ذهن ها، مغزها و برنامه ها: علوم رفتاری و مغزی]

—————)1984), Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures, Cambridge, MA . : Harvard University Press.

[ذهن، مغز و علم: سخنرانی های ریث در سال ۱۹۸۴] این کتاب ترجمه شده و مشخصات آن از این قرار است:

سرل، جان آر.؛ ذهن، مغز و علم؛ ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، چ اول، ۱۳۸۲.

—————)1992), The Rediscovery of the Mind, Cambridge, MA.: MIT Press .

[کشف مجدد ذهن]

\*Craig, Edward, Gen. ed. (2000) Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge.

\*آیسنگ، مایکل، فرهنگ توصیفی روان‌شناسی شناختی، ترجمه علینقی خرازی و دیگران، تهران: نشرنی، چاپ اول، ۱۳۷۹.  
\*پور افکاری، نصرت‌الله؛ فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی و زمینه‌های وابسته، ۲جلد، تهران: فرهنگ معاصر، چ سوم، ۱۳۸۰.

\*وزیری، بزرگمهر؛ فرهنگ زیست‌شناسی، ۲جلد، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۹.  
\*هارت، ویلیام دی. و دیگران؛ فلسفه نفس، ترجمه امیردیوانی، تهران: سروش و کتاب‌طه، چاپ اول، ۱۳۸۱.