

تأملی بر مسئله ذهن و بدن از نظر ریچارد رورتی

سعیده کوبک*

چکیده

مقاله حاضر در صدد طرح رویکرد و ایده پراگماتیستی ریچارد رورتی درباره مسئله ذهن-بدن است. این طرح دارای دو محور اصلی است: رویکرد انتقادی رورتی نسبت به تلقی دکارتی از ذهن به عنوان آئینه طبیعت و ایده پراگماتیستی او درباره انسان تحت عنوان ماتریالیسم بدون این همانی ذهن و بدن. او بر مبنای تاریخ باوری، از طرفی گسست معرفتی بین پارادایم‌های فلسفی و وابستگی آنها را به شرایط تاریخی و لذا انتخابی بودن آنها و مسائل ناشی از آنها را نشان می‌دهد. و از طرف دیگر آشکار می‌سازد که مسئله ذهن نتیجه مسلم دانستن فرض‌هایی در پس فلسفه مدرن است که منشأ تاریخی دارند و در همان دوره تاریخی خاص نیز به علل غیر معرفتی انتخاب شده‌اند. لذا این تلقی سنتی به شناخت و ذهن، قابل جایگزینی با رویکرد پراگماتیستی به شناخت، به عنوان امری مستلزم گفت و گو و فعالیت اجتماعی و ایده پراگماتیستی در مورد انسان، یعنی ماتریالیسم بدون این همانی ذهن و بدن است.

واژگان کلیدی: مسئله ذهن-بدن، رویکرد پراگماتیستی، تاریخ باوری، انتخاب، ماتریالیسم بدون این همانی ذهن و بدن.

* استادیار فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

مقدمه

رورتنی نظریات متافلسفی خود را از طریق ارزیابی انتقادی و بازسازی تاریخی فلسفه‌ای که امروز در غرب حاکم است، مطرح می‌کند. او که فلسفه معاصر را با بحران جدی دورماندن از حیات عقلانی و فرهنگی جامعه غربی مواجه می‌بیند، ساختارشکنی سنت فلسفی رایج را مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر او آنچه باعث دور ماندن فلسفه از دیگر حوزه‌های فرهنگ می‌شود، تلقی سنتی از فلسفه است که بنابراین فلسفه، کوششی است در جهت اعتباربخشیدن یا بی‌اعتبار دانستن ادعاهای شناختی که در علم، اخلاق، هنر، دین و ... مطرح می‌گردد.

ادعای فلسفه سنتی این است که چنین هدفی تحقق پیدا می‌کند، زیرا می‌توان از طریق یافتن معیار و چارچوب ثابت و دائمی و خنثی به شناخت ضروری و کلی و حقیقی دست یافت. تلاش فلسفه در جهت یافتن شرایط غیرتاریخی هر رویداد تاریخی و هر بازی زبانی یا عمل اجتماعی خاص است. پذیرش اینکه چنین چارچوب پیشینی‌ای وجود دارد که شناخت در درون آن شکل می‌گیرد، اساس اعتقاد به مبانی شناخت است، مبانی‌ای که بر مبنای آن بقیه ساختمان شناخت بنا می‌شود. فرار فلسفه از تاریخ برای رسیدن به مبنای شناخت یعنی رسیدن به موقعیتی که دیگر امکان استدلال کردن برای فاعل شناسا وجود ندارد، زیرا آن چنان در مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت قرار می‌گیرد که امکان شک کردن ندارد. لذا مبانی شناخت نه به دلیل استدلال‌هایی که در تأیید آن‌ها ارائه می‌شود، بلکه به دلیل مواجهه با آن‌ها صادق هستند. نتیجه چنین مواجهه‌ای با واقعیت، تمایز جوهری بین حقایق ضروری و ممکن است. این تلقی از فلسفه، مستلزم تلقی خاصی از انسان است به عنوان اینکه دارای ماهیت خاصی است که می‌تواند به چنین تجربه ممتازی دست یابد و مهم‌تر اینکه به دلیل رسیدن به این تجربه خاص، می‌تواند معیار و محک انتخاب ادعاهای موجه را بدست آورد. و لذا در مورد ادعاهای شناختی در هر حوزه فکری داوری نماید.

در این مقاله سعی بر این است که دیدگاه پراگماتیستی ریچارد رورتی^۱، فیلسوف پراگماتیست امریکایی، در مورد مسئله ذهن و بدن و چگونگی مواجهه او با این مسئله مهم فلسفی، در قالب استدلالی دو مرحله‌ای تبیین گردد. آن چه در این مقاله مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که آرای رورتی در چارچوب ساختاری منظم و جامع بازسازی و بازآفرینی شود، ساختاری که در خود آثار رورتی دقیقاً بدین شکل یافت نمی‌شود. نکته قابل توجه در تبیین رویکرد پراگماتیستی رورتی این است که نظریه ایجابی او را نمی‌توان به درستی درک کرد، مگر اینکه نظریه سلبی او در نقد تلقی سنتی از انسان و شناخت درک شود. در واقع او در اثبات نظریات ایجابی و مستقل خود تقریباً استدلال‌های مستقیمی ارائه نمی‌کند، زیرا نظریات ایجابی او محصول نظریات انتقادی اوست. در همین راستا در بازسازی آرای رورتی، روش او برای ساختار شکنی سنت فلسفی رایج مورد توجه قرار می‌گیرد.

نظریات انتقادی رورتی معطوف به راه‌حل‌های ارائه شده برای مسئله ذهن نیست، بلکه مربوط به چارچوبی است که به این مسائل معنا می‌بخشد. لذا آنچه رورتی در ساختار شکنی سنت فلسفی انجام می‌دهد، کنار گذاشتن مسائلی است که مرتبط با این سنت است. این ساختار شکنی بر مبنای اعتقاد او به تاریخ‌باوری^۲ تحقق می‌پذیرد. چنین رویکردی در تاریخ تفکر فلسفی، متأثر از نظریه توماس کوهن در مورد پارادایم‌های علمی و دیدگاه ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی در مورد معنا و بازی‌های زبانی است.^۳ تاریخ‌باوری، این نظریه است که همه اشکال شناخت و تجربه و همه طرح‌ها و مسائل، صرفاً محصول دوره‌های تاریخی خاص هستند. و لذا نمی‌توان آنها را شناخت، یا مورد ارزیابی قرارداد. مگر با ارجاع به چارچوب بزرگ‌تری که در درون آن رخ می‌دهند (Choy, 2002: 36).

آنچه در تاریخ‌باوری اهمیت دارد این است که ساختار تاریخ به عنوان پیشرفت خطی لحاظ نمی‌شود. بنابراین تاریخ از حیث عدم اتصال و منحصر به فرد بودن آن مورد توجه است. در یک نگاه کلی به تبیین تاریخی رورتی می‌توان گفت او در نقد تاریخی خود از

پارادایم‌های مختلف متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن سخن می‌گویند. از نظر او هر یک از پارادایم‌ها در بستر تاریخی خاصی به وجود آمده‌اند و معلول شرایط خاصی هستند. بنابراین کاملاً با یکدیگر متفاوت هستند. نه تنها مسائل هر پارادایم مخصوص به خود آن است بلکه نحوه ارائه مسائل از پارادایمی به پارادایم دیگر تغییر می‌کند. زیرا هر پارادایم جدید یک بازی زبانی خاص است که در آن کلمات معنای جدیدی پیدا می‌کنند. در پارادایم جدید، یا هویت جدیدی مطرح می‌شوند، یا هویت قبلی معنای کاملاً جدیدی پیدا می‌کنند. بدین ترتیب اختلاف پارادایم‌ها آن قدر زیاد است که نمی‌توان بین آنها رابطه معرفتی برقرار کرد.

براساس چنین رویکردی در تاریخ فلسفه، رورتی از اصل مهمی سخن می‌گوید که عبارت است از: انتخابی^۲ بودن پارادایم‌های فلسفی و الگوهای شناختی مطرح در هر پارادایم. به دلیل انتخابی بودن الگوهای شناختی مسائل ناشی از آن‌ها نیز انتخابی است. به همین دلیل، مسئله فلسفی، مسئله‌ای بنیادی نخواهد بود که به دلیل واکنش به شهادهای طبیعی و غیرقابل اجتناب به وجود آمده باشد. زیرا شهادهای دائمی و ثابت و غیرقابل اجتناب در همه دوره‌ها وجود ندارد. رورتی به پیروی از ویتگنشتاین معتقد است: "شهود چیزی بیش از قدرت اشراف و تسلط بر نوعی واژگان تخصصی نیست. واژگانی که خارج از کتاب‌های فلسفی هیچ کاربردی ندارند و با زندگی روزمره، علم تجربی، اخلاق و دین مرتبط نیستند" (Rorty, 1980: 22). بنابراین چنین نیست که وجود حقیقتی ثابت باعث شود فلاسفه در مسیر معینی حرکت کنند و برای کشف آن حقیقت، بنا بر دلایل عقلانی خاص، فقط به شیوه خاصی بیندیشند. همواره این امکان وجود داشته است که انتخاب‌های دیگری صورت گیرد و مسیر فلسفه به گونه دیگری رقم زده شود. زیرا هیچ محدودیتی از سوی واقعیت ما را ملزم به انتخاب خاصی نمی‌کند.

رورتی در تبیین تاریخی خود از طرفی گسست معرفتی بین پارادایم‌های فلسفی را مورد توجه قرار می‌دهد و از طرف دیگر اشتباه اصلی فلاسفه را مطرح می‌کند. مهم‌ترین

اشتباه آنان این است که فرض‌ها، مفاهیم و واژگانی را که مربوط به یک پارادایم و دوره تاریخی خاصی است را، در پارادایم جدید به همان معنای قبلی به کار گرفته‌اند. همین امر موجب شده آنچه لازمه فرض‌ها و انتخاب‌های یک الگوی شناختی بوده است، به الگوی شناختی جدید سرایت نماید. چنین اشتباهی این توهم را به وجود آورده که مسائل فلسفی، سرمدی و جاودانی است. "فلاسفه معمولاً حوزه مطالعه خود را حوزه‌ای می‌دانند که در آن مسائل سرمدی و جاودانی بحث می‌شود. مسائلی که به محض تأمل و تفکر مطرح می‌گردد. بعضی از این مسائل مربوط به تفاوت بین انسان و دیگر موجودات است که در قالب سؤالاتی درباره ذهن و بدن ظاهر می‌شود. همچنین برخی از این مسائل، مربوط به مشروعیت ادعاهای شناختی است که آن نیز، در قالب سؤالاتی درباره مبانی شناخت مطرح می‌شود" (Rorty, 1980: 3).

به همین دلیل رورتی در نقد تاریخی خود، منشأ تاریخی شهودها و فرض‌های مسلم انگاشته شده، در یک الگوی شناختی، و مسائل منتج از آن فرض‌ها را بیان می‌کند. و نشان می‌دهد که این مسئله تنها با ارجاع به آن دوره تاریخی قابل فهم است. در حالی که آن دوره تاریخی و آن شرایط خاص، پشت سر گذاشته شده و کاملاً منسوخ گشته است. به همین دلیل، اگر بفهمیم یک مسئله فلسفی خاص چه منشأ تاریخی دارد، و اگر بدانیم در آن دوره تاریخی نیز، «انتخاب» برخی دیدگاه‌ها، فقط معلول شرایط خاص آن دوره بوده‌است، در این صورت به این نتیجه خواهیم رسید که به جای حل تئوریک آن مسئله، باید آن را کنار بگذاریم. بدین ترتیب رورتی به دنبال یافتن راه‌های بهتر برای مسائل ناشی از سنت دکارتی نیست. بلکه می‌خواهد از طریق آشکار ساختن اشتباهات فلاسفه نشان دهد که فلسفه دچار بحران و بیماری است و باید درمان شود. توجه به فرض‌های موجود در پس فلسفه مدرن و روشن ساختن اینکه آنها انتخابی هستند، کاری درمانی^۴ است.

ذهن دکارتی و منشأ یونانی آن

رورتی در تبیین تاریخی خود در مورد مسئله ذهن-بدن، می‌خواهد نشان دهد چرا مسئله‌ای به این نام به وجود آمده و تا امروز در فلسفه ذهن در قالب نظریات دوگانه‌انگارانه و غیردوگانه‌انگارانه حاکم است. در حالی که در واقع از نظر او اصلاً مسئله‌ای فلسفی در مورد ارتباط ذهن و بدن وجود ندارد. برای رسیدن به چنین هدفی، رورتی استدلالی دو مرحله‌ای را مطرح می‌نماید. از آنجا که مسئله ذهن-بدن را معلول ذهن دکارتی می‌دانند، در مرحله اول تفاوت رویکرد دکارت را با الگوی حاکم در فلسفه افلاطون و ارسطو مطرح می‌کند تا گسست معرفتی بین دو پارادایم را نشان دهد. سپس در مرحله دوم، اشتباه دکارت را مطرح می‌نماید. بدین معنا که دکارت مفاهیم و هویت‌های مربوط به پارادایم یونانی را وارد پارادایم جدید خود کرده است و باعث شده مسئله‌ای به نام ذهن-بدن به وجود آید.

رورتی معتقد است در فلسفه یونانی، هیچ‌گاه تلقی دکارتی از ذهن و بدن وجود نداشته است. دکارت با اختراع ذهن حوزه‌ای از تحقیق را فراهم می‌آورد که در فلسفه یونان به چشم نمی‌خورد. او احساسات، تخیلات، افکار، عقاید و علایق را به صورت مجموعه‌ای به نام ذهن درمی‌آورد. "ذهن انسان به عنوان فضای درونی، که در آن هم درد و هم تصورات واضح و متمایز در هنگام بررسی در مقابل چشم درونی واحد عبور می‌کنند. آنچه در سنت دکارتی جدید است، مفهوم فضای درونی واحد است. که در آن حس ادراکی و جسمانی (تصورات مغشوش حس و تخیل)، حقایق ریاضی، قواعد اخلاقی، تصور خدا، حالت افسردگی و همه آنچه ما امروزه «ذهنی» می‌نامیم، متعلق شبه مشاهده قرار می‌گیرند" (Rorty, 1980: 50). برخلاف نظر ارسطو، این تمایز جدید بین ذهن و بدن، تمایز بین قوای جسمانی نیست؛ بلکه تمایز بین دو سلسله از رویدادهایی است که در دو جوهر متمایز ممتد و غیرممتد وجود دارد. این تمایز بیشتر شبیه به تمایز دو جهان است، تا تمایز بین دو جنبه، یا حتی دو جزء از انسان.

از آنجا که دکارت واژه ذهن و به تبع آن واژه تفکر را در معنای جدیدی بکار می‌برد. واژه احساس، ادراک حسی و ایده نیز معنی کاملاً جدیدی پیدا می‌کند. به نحوی که یافتن معادل یونانی برای این واژگان تقریباً غیرممکن است. دکارت در کتاب اصول فلسفه تفکر را حالتی می‌داند که در درون ما روی می‌دهد و ما از آن آگاهی داریم (Descartes, 1988: 162). در تأمل دوم نیز در پاسخ به این سؤال که آن چیزی که فکر می‌کند چیست، می‌گوید: "چیزی که شک می‌کند، ادراک می‌کند، اثبات می‌نماید، انکار می‌کند، می‌خواهد، امتناع می‌ورزد، تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است" (Descartes, 1988: 83). این تلقی جدید از تفکر باعث می‌شود احساس^۵ به معنای حالات آگاهانه بدون این که شخص خود را ملزم به طبیعت یا انگیزه خارجی سازد، مطرح گردد.

دکارت با بکاربردن تفکر در معنای جدید، معنای جدیدی به واژه ایده می‌دهد و این امکان را برای لاک به وجود می‌آورد تا واژه ایده را به نحوی به کار برد، که هیچ معادل یونانی برای آن نمی‌توان یافت. یعنی ایده به عنوان آن چه متعلق فاهمه است، هنگامی که انسان می‌اندیشد. به دلیل چنین کاربردی است که امروزه در فلسفه ذهن بی واسطه بودن، به عنوان نشانه امر ذهنی، یک پیش‌فرض تردیدناپذیر است. همچنین واژه «ادراک حسی» نیز کاربردی جدید پیدا می‌کند. دکارت در تأمل دوم تصریح می‌کند که: "برای مثال، من اکنون نور را می‌بینم، صدا را می‌شنوم و گرما را احساس می‌کنم، اما من در خواب هستم و لذا همه اینها کاذب است. اما یقیناً به نظر می‌رسد که می‌بینم و می‌شنوم و این به نظر رسیدن نمی‌تواند کاذب باشد. آنچه «ادراک حسی» نامیده می‌شود، دقیقاً همین به نظر رسیدن است، و به معنای دقیق کلمه، این به نظر رسیدن، همان تفکر کردن است" (Descartes, 1988:83).

این تلقی جدید نسبت به ذهن، این مسئله مهم را در پی دارد که چه عامل مشترکی باعث می‌شود همه این امور در درون یک جوهر غیرممتد قرار گیرند؟ با توجه به آثار دکارت به ویژه تأمل اول، می‌توان استنباط کرد که عامل مشترک مورد نظر دکارت،

«شک‌ناپذیری^۵» بوده‌است. یعنی این واقعیت که دردها مانند افکار به گونه‌ای هستند که فاعل شناسا نمی‌تواند شک کند که دارای آنهاست. اما در مورد هر چیز فیزیکی شک ممکن است (Rorty, 1980: 54). بنابراین ماهیت حقیقی آگاهی این است که در آن تمایزی بین نمود و واقعیت وجود ندارد. و آنچه باعث تمایز ذهن از بدن می‌شود و دکارت را متقاعد می‌کند تا دردها و افکار را نحوه یک جوهر بداند، شک‌ناپذیری است. به عبارت دیگر دکارت به واسطه این معیار امور التفاتی^۶ و امور پدیداری^۷ را یک جا جمع می‌کند. او از مفهوم «به نحو اجتناب‌ناپذیر شناخته‌شده^۸» استفاده می‌کند تا شکاف بین این امور را پر کند.

این دوگانگی ذهن-بدن کاملاً متفاوت با تمایز عقل از بدن در فلسفه ارسطوست. در تلقی ارسطو شناخت به معنای داشتن بازنمایی درست از یک شیء نیست؛ بلکه به معنای یکی شدن فاعل شناسا با شیء است. ارسطو استدلال می‌کند که: "چون عقل توانایی کسب صورت مثلاً ستاره را داراست، و خود آن صورت را دریافت می‌کند بدون این که تبدیل به ستاره شود، پس عقل باید در واقع چیزی خیلی خاص و غیرمادی باشد" (Rorty, 1980: 40). عقل ارسطویی به این دلیل که می‌تواند صورت اشیاء را درک کند بدون اینکه تبدیل به آن‌ها شود ماهیتی خاص دارد، ماهیتی که شبیه به آئینه است و صور عقلانی را دریافت می‌کند. بنابراین ویژگی انفکاک‌پذیری و غیرمادی بودن عقل از تلقی مادی-صوری از شناخت ناشی می‌شود. اما دیگر قوای انسان از لحاظ وجود شناختی متمایز از بدن نیست؛ بلکه نفس به عنوان صورت بدن متحد با آن است. بنابراین همه فعالیت‌های انسانی، غیر از کسب کلیات، در سمت بدن قرار می‌گیرد. "اگر بفهمیم که این دو الگو، یعنی الگوی مادی-صوری و الگوی مربوط به بازنمایی، به یک اندازه انتخابی هستند شاید بتوانیم بفهمیم که دوگانگی ذهن-بدن برآمده از هریک از دو الگو نیز، درست به همان اندازه انتخابی است" (Rorty, 1980: 46).

اشتباه مهم دکارت این است که مفهوم افلاطونی-ارسطویی عقل را که مربوط به

پارادایم یونان است احیاء می‌کند. و ویژگی‌های عقل ارسطویی یعنی، غیرمادی بودن و انفکاک پذیر بودن را به ذهن نسبت می‌دهد. در سنت یونانی افلاطون و ارسطو به این سؤال که تفاوت و تشابه بین شناخت کلیات و جزئیات چیست؛ برحسب تمایز بین چشم بدن و چشم نفس پاسخ داده شده است. چنین پاسخی باعث می‌شود، عقل، آن چشمی دانسته شود که کلیات را می‌بیند. و لذا عقل آن چیزی دانسته می‌شود که انسان را از حیوان جدا می‌کند (Rorty, 1980: 38). اما چنین تلقی‌ای نسبت به عقل، معلول انتخاب نحوه‌ای از سخن گفتن در مورد شناخت کلیات است. افلاطون به علل مختلف از جمله زبان یونانی، شرایط اقتصادی و تخیل حاکم بر اذهان یونانیان، این نوع شناخت را به صورت «نگاه کردن به چیزی» لحاظ کرده است. در واقع او شناختن را بر الگوی مشاهده حسی قرار داده است. شباهت شناخت کلیات به مشاهده حسی از دو جهت قابل توجه است: داشتن قوای شناختی متناسب با درجات یقین و وجود اشیاء مختلف که مطابق با درجات یقین هستند. اما این تصور افلاطون که وجود کلیات مستلزم چنین الگوی شناختی است، تصویری نیست که به محض تأمل فلسفی برای فیلسوف حاصل آید. بلکه محصول انتخاب استعاره‌های دیداری^۱ به منظور سخن گفتن در مورد شناخت است (Rorty, 1980: 156-159).

اما در فلسفه دکارت نیز، ما شاهد همان ماهیت آینه‌ای عقل هستیم. در واقع تمایز مورد نظر دکارت بین جوهر ممتد و متفکر، شکل دیگری از تقسیم بندی یونانی بین نفس حساس و عقلانی است. به همین دلیل به همان نحو که کلیات واقعیت مستقل دارند، تصورات و رویدادهای ذهنی هم شأنیت اشیاء ذهنی را پیدا می‌کنند. در واقع، دکارت فرض‌هایی را مسلم انگاشته که مربوط به الگوی شناختی دیگری بوده‌است. و همین فرض‌ها است که موجب به وجود آمدن دوگانگی ذهن و بدن شده است. در حالی که: "اگر به دنبال احیاء مفاهیم افلاطونی و ارسطویی مربوط به کسب کلیات نباشیم، تصور نخواهیم کرد که شناخت حقایق کلی به وسیله عنصری خاص و از لحاظ متافیزیکی متمایز در انسان امکان‌پذیر می‌شود. اگر خواستار احیاء کاربرد تا اندازه‌ای نامناسب و

ناسازگار مفهوم جوهر ارسطویی در قرن هفدهم نباشیم، مفهوم دو حوزه وجودی یعنی حوزه ذهنی و فیزیکی را درک نخواهیم کرد" (Rorty, 1980: 125).

امروزه تداوم مسئله ذهن-بدن در فلسفه ذهن مستلزم این است که تصویری آیین‌وار از ذهن که منعکس‌کننده طبیعت است، هم چنان وجود داشته باشد. بنابر ادعای رورتی، استعاره دیداری که توسط افلاطون انتخاب شده است، معرف تفکر فلسفی گردیده است. مطابق انتخاب افلاطون، به دلیل مواجهه الزام‌آور با شیء، شناخت ضروری حاصل می‌شود. و پرسش از ماهیت اشیاء و درواقع ذات‌گرایی و بر اساس آن، سؤال از مفاهیمی مانند: حقیقت، عقلانیت و خیر معنا پیدا می‌کند (Rorty, 1991: XV). این انتخاب افلاطونی همچنان الگوی حاکم بر نظریات فلسفی معاصر در فلسفه ذهن است. به همین دلیل، فیلسوف غربی به مدت دوهزار سال است که عقل را به همان معنای ارسطویی، دلیل منحصر به فرد بودن انسان می‌داند. اگرچه امروزه تعداد بسیار کمی از فلاسفه معتقد به مثل افلاطونی یا تمایز بین نفس حساس و عقلانی هستند، اما تصور ماهیت آیین‌های عقل ارسطویی که صورت و ماهیت اشیاء را دریافت می‌کند، بدون اینکه تبدیل به آن‌ها شود، همچنان باقی است.

فلسفه ذهن در قرن بیستم و منشأ دکارتی آن

در مباحث مطرح در فلسفه ذهن در قرن بیستم نیز شاهد استدلال دو مرحله‌ای رورتی هستیم. او در مرحله اول نشان می‌دهد که تبیین دکارت از انسان، کاملاً متفاوت با تبیینی است که امروزه در فلسفه ذهن حاکم است و از این طریق انتخابی بودن هر یک از الگوها و مسائل متعلق به آنها را مطرح می‌کند. و در مرحله دوم اشتباه فلاسفه ذهن معاصر را، مورد تحلیل قرار می‌دهد. و منشأ دکارتی نظریات موجود در فلسفه ذهن، در واقع منشأ افلاطونی و ارسطویی آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد، تا تبیین کند که مسئله فلسفی ذهن بدون مجموعه‌ای از استعاره‌ها که در دوره تاریخی خاصی انتخاب شده

است، معنا پیدا نمی‌کند.

آن چه در فلسفه ذهن معاصر حاکم است، کاملاً متفاوت با تلقی دکارت از ذهن و بدن است. مفهوم جوهر آن-طور که در قرن هفدهم تعریف شده است، در نظریات جدید، خواه نظریات تقلیل‌گرایانه^{۱۱} و خواه نظریات غیرتقلیل‌گرایانه^{۱۲}، هیچ جایگاهی ندارد. مسلماً در نظریات تقلیل‌گرایانه، دوگانه‌انگاری دکارتی مورد انکار قرار می‌گیرد و تلقی کاملاً متفاوتی از انسان ارائه می‌شود. در یک تعریف بسیار کلی می‌توان گفت، طبق نظریات تقلیل‌گرایانه که منبع الهام آن‌ها تقلیل‌های موجود در علم تجربی است، نحوه بیان مربوط به ذهن و پدیده‌های ذهنی قابل تقلیل به نحوه بیان ماده و رفتار و کارکرد بدن مادی است. و پدیده‌ها و صفات ذهنی چیزی جز حالات و فرآیندها و رفتارهای فیزیکی نیست.

اما در نظریات غیرتقلیل‌گرایانه، دوگانه‌انگاری به طور مطلق انکار نمی‌شود؛ بلکه دوگانه‌انگاری جوهری مورد انکار قرار می‌گیرد. دوگانه‌انگاران جدید اگرچه در عین مخالفت با نظریات تقلیل‌گرایانه، تصدیق می‌کنند که چیزی جز ارگانیسم انسانی وجود ندارد و ما باید این تلقی دکارتی را کنار بگذاریم که ارگانیسم انسانی ساخته شده از جوهر متفکری است که به نحو غیرمکانی با جوهر ممتد ترکیب یافته است؛ اما آنان شهود دکارتی را مبنی بر تمایز بین حالات ذهنی و فیزیکی می‌پذیرند، و معتقدند این شکاف از طریق تجربی قابل اتصال نیست. حالات ذهنی نه شبیه به گرایش به رفتار است، نه شبیه به عصب. و هیچ کشف علمی نمی‌تواند این‌همانی آنها را نشان دهد. از نظر آنان همین شهود برای اثبات یک شکاف غیرقابل اتصال کافی است. و بنابراین نحوه بیان حالات ذهنی قابل تقلیل به نحوه بیان حالات فیزیکی نیست (Rorty, 1980: 17-18).

اما آن چه آنان را متمایز از دکارت می‌کند، نحوه تبیین این شهود دکارتی است. آنان برخلاف دکارت، معتقدند این دو نحوه بیان، که غیرقابل تقلیل به یکدیگر هستند، صرفاً دو روش سخن گفتن در مورد یک پدیده ای واحد است. از نظر برخی از آنان، این دو

نحوه بیان، دو روش سخن گفتن از چیزی بنیادی‌تر است که نه مادی است، نه ذهنی، بلکه امری خنثی است. این نظریه تحت عنوان «وحدت‌انگاری خنثی^{۱۳}» شناخته شده است. شکلی از این نظریه توسط ویلیام جیمز در مقاله «آیا آگاهی وجود دارد؟^{۱۴}» ارائه شده است. نظریه جیمز را راسل در کتاب تحلیل ذهن^{۱۵} به نحو مفصل‌تری بیان می‌کند. و به واسطه راسل است که مفهوم امر خنثی و نظریه وحدت‌انگاری خنثی مطرح می‌شود. طبق این نظریه امر واحدی وجود دارد که هر جزء آن به دو شکل مختلف در ارتباط با اجزاء دیگر قرار می‌گیرد و بر اساس نوع ارتباط، فیزیکی یا ذهنی نامیده می‌شود. در واقع نه تجربه‌های آگاهانه و نه چیزهای مادی، هیچ کدام آن طور که به نظر می‌رسند وجود ندارند، بلکه واقعاً چیز دیگری هستند. نظریه غیرتقلیل‌گرایانه دیگری که شبیه به نظریه وحدت‌انگاری خنثی است، نظریه وجه دوگانه است. این نظریه در اصل منسوب به اسپینوزاست، اما روایت جدیدی از آن توسط مک‌کی^{۱۶} مطرح شده است. استراسون^{۱۷} نیز از دیگر فیلسوفانی است که نظریه‌ای غیرتقلیل‌گرایانه مطرح می‌کند و بین این دو صفت یا محمول فرق می‌گذارد. از نظر او، اشخاص تنها اموری هستند که می‌توانند دارای هر دو نوع صفت یا محمول باشند. و منطقاً مقدم هستند. بدین معنا که نباید آن‌ها را نفوس تجسم‌یافته یا لبدان دارای نفس دانست. زیرا اگر از قبل مفهوم شخص را ندانیم، نمی‌توانیم مفهوم نفس را بفهمیم (Lacey, 1996: 391-396).

به طور کلی می‌توان گفت دوگانه‌انگاران جدید در مورد عقاید، امیال و نگرش‌ها با ماتریالیست‌ها و رفتارگرایان هم عقیده‌اند. و آن‌ها را صرفاً نحوه‌های سخن گفتن درباره ارگانسیم، اجزاء آن و حرکات بالفعل و بالقوه آن اجزاء می‌دانند. اما در خصوص احساسات خام^{۱۸} مثل درد، تصاویر ذهنی و افکار جاری یعنی حالات ذهنی کوتاه‌مدت که شبیه رویدادها هستند، چنین اعتقادی ندارند و آن‌ها را حاکی از جریان غیرمادی آگاهی می‌دانند. از این جهت، این دوگانگی از نوعی دیگر و کاملاً متفاوت با تمایز بین شخص و عقل منفعل ارسطویی یا تمایز بین جوهر ممتد و جوهر متفکر است. از نظر افلاطون و ارسطو،

فقط عقل که درباره امر نامتغیر تأمل می‌کند و خودش نامتغیر است، قابلیت وجود جداگانه را داراست. و از نظر دوگانه‌انگاران جدید فقط هنگامی که ذهن مجموعه‌ای از احساسات خام باشد، می‌تواند وجود جداگانه‌ای از بدن داشته باشد. هیچ یک از این نظریات تشابهی با نظریه دکارت ندارد، یعنی ادراک واضح و متمایز جدایی پذیر بودن همه موضوعاتی که او تحت واژه تفکر یک جا جمع می‌کند. لذا مفاهیمی مانند «غیر مکانی بودن» و «وجود جداگانه داشتن» در هر یک از این نظریات، معانی متفاوتی پیدا کرده است (Rorty, 1980: 18-19).

منشأ دکارتی دوگانه‌انگاری جدید

رورتی در مرحله دوم استدلال خود شهود دوگانه‌انگاران جدید مبنی بر تمایز امر ذهنی و فیزیکی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و منشأ دکارتی و در واقع افلاطونی نظرات آنان را نشان می‌دهد. او برای رسیدن به چنین هدفی، ابتدا معیار امر ذهنی را مورد بررسی قرار می‌دهد تا این اعتقاد را ایجاد کند که شهود ما در مورد چیستی امر ذهنی صرفاً می‌تواند آمادگی ما برای موافقت با یک بازی زبانی به طور خاص فلسفی باشد. ما ظاهراً شهود واضحی از امر ذهنی داریم: درد، حالات روحی، تصورات و جملاتی که در مقابل ذهن می‌گذرد، رؤیاهای، توهمات، عقاید، امیال و نیات را ذهنی می‌دانیم، اما فرایندهای عصبی و هر چیزی را که بتوان در درون بدن جای ثابتی به آن داد غیرذهنی می‌دانیم. حتی اگر مفهوم ذهن به عنوان یک چیز خاص و مفهوم جوهر متفکر را کنار بگذاریم، باز هم به نظر می‌رسد به روشی کم و بیش دکارتی می‌توانیم امر ذهنی را از فیزیکی تشخیص دهیم. برای روشن ساختن چنین شهودی باید خصوصیتی را بیابیم که مشترک بین عقیده و درد باشد.

مسلم است که نمی‌توان امر ذهنی را صرفاً بر حسب حیثیت التفاتی یا صرفاً بر اساس امر پدیداری تعریف کرد. زیرا طبق شهود ما درد امر ذهنی است، اما دارای حیثیت التفاتی نیست. از طرف دیگر، عقاید و افکار و امیال را امور ذهنی می‌دانیم، و اینها همواره

معطوف به چیزی هستند و دارای حیثیت التفاتی می‌باشند. کوشش برای پیوند دادن درد و باور بیهوده است و تنها ویژگی مشترک آنها غیر فیزیکی بودن آنهاست. پس تنها راه تعریف امر ذهنی، این است که بگوییم امور ذهنی مختلف دارای شباهت‌های خانوادگی هستند. و امر ذهنی را به صورت «دارای صفت پدیداری یا دارای صفت التفاتی» تعریف کنیم. بنابراین در پاسخ به این سؤال که چرا حوزه ذهنی غیرمادی است، باید بدانیم چرا صفات پدیداری و التفاتی غیرمادی است (Rorty, 1980: 22-24).

قائلان به غیرمادی بودن صفات التفاتی معتقدند؛ اگر امر مادی را رویداد عصبی بدانیم، هر اندازه مغز و رویدادهای عصبی را بررسی کنیم، نمی‌توانیم خصوصیات التفاتی آنها را تشخیص دهیم. رورتی، همانند وینگنشتاین و سلرز، معتقد است معنای مکتوبات صفت غیرمادی آن مکتوبات، به معنای فلسفی کلمه نیست، بلکه فقط جایگاه آنها را در یک بازی زبانی و شکل زندگی را نشان می‌دهد. لذا رابطه یک مکتوب، خواه چاپی و خواه مغزی، و معنای آن رازآلود نیست. همان طور که رابطه یک حالت کارکردی مثل زیبایی یا سلامتی و اعضاء بدن او رازآلود نیست. آن چه باعث می‌شود چیزی صفت التفاتی داشته باشد این است که آن چیز در زمینه‌ای بزرگ‌تر در عمل متقابل با تعداد زیادی از چیزهای مرئی دیگر نقشی را ایفا می‌کند. لذا حیثیت التفاتی نوعی حالت کارکردی^{۱۹} است، که فقط از طریق ربط امر قابل مشاهده با چارچوب بزرگ‌تر قابل درک است و به همین معنای معمولی کلمه، غیرمادی است. اما دوگانه‌انگاران جدید، افکار و اعصاب را متعلق به دو حوزه وجودی متمایز می‌دانند. چنین اعتقادی مستلزم پذیرش نظر لاک در مورد معنای مکتوبات است، که بر مبنای آن، خصوصیت التفاتی یک مکتوب به دلیل تصویری است که در مقابل ذهن است، آن گاه که او می‌اندیشد و آگاهی از آن بی واسطه است. پس توالی فرایندهای مغزی چیزی را بازنمایی نمی‌کند. مگر اینکه مربوط به تصور ذهنی باشد، که بی‌واسطه از آن آگاهییم. به همان طریق که به نحو بی‌واسطه از درد آگاهییم (Rorty, 1980: 27-28).

بنابراین تنها راه غیرمادی دانستن صفت التفاتی، یکی دانستن آن با صفت پدیداری است. اما چرا صفت پدیداری باید غیرمادی لحاظ شود و چرا دوگانه‌انگاران جدید معتقدند احساس کردن چیزی نمی‌تواند یکسان با هیچ صفت فیزیکی باشد؟ اولین پاسخ این است که این امکان وجود دارد که همه چیز را در مورد صفات فیزیکی امری بدانیم، اما ندانیم آن امر چگونه احساس می‌شود و در واقع احساسی از آن نداشته باشیم. مثلاً شناختن فیزیولوژی درد، باعث نمی‌شود که درد را احساس کنیم. دومین پاسخی که دوگانه‌انگاران جدید مطرح می‌کنند این است که آن چه صفات پدیداری را متمایز از صفات فیزیکی می‌کند این است که در مورد آنها هیچ گونه تمایزی بین نمود و واقعیت وجود ندارد. بنابراین می‌توان در مورد نسبت دادن صفت فیزیکی به چیزی دچار اشتباه شد. اما چنین اشتباهی در مورد صفت پدیداری وجود ندارد. به عبارت دیگر، احساس نمود صرف است، و واقعیت احساس در چگونه به نظر رسیدن آن خلاصه می‌شود. اما صفت فیزیکی چنین نیست. زیرا می‌تواند به نحوی نمود پیدا کند که واقعاً چنان نیست. نمونه بارز چنین اعتقادی را می‌توان در سخنان کریپکی در مقاله «نامیدن و ضرورت»^{۲۰} مشاهده کرد. او در این مقاله، تمایز صفات پدیداری و صفات فیزیکی را از طریق تمایز بین درک پدیده فیزیکی مانند حرارت و درک پدیده ذهنی مانند درد بیان می‌کند: "حتی در غیاب حرارت، می‌توانیم در همان موقعیت معرفتی باشیم که اگر حرارت وجود داشت در آن موقعیت می‌بودیم، فقط از طریق احساس صورت حسی حرارت. همچنین حتی هنگامی که حرارت وجود دارد می‌توانیم همان موقعیت معرفتی را داشته باشیم که اگر حرارت وجود نداشت دارای آن موقعیت می‌بودیم، صرفاً به دلیل فقدان صورت حسی حرارت. اما چنین امکانی در مورد درد یا پدیده‌های ذهنی دیگر وجود ندارد. بودن در آن موقعیت معرفتی که اگر ما درد داشتیم در آن موقعیت بودیم، به معنای داشتن درد است. همچنین بودن در آن موقعیت معرفتی که در غیاب درد حاصل می‌شود، به معنای نداشتن درد است.... از طرف دیگر درد به وسیله یکی از صفات عرضی آن تشخیص داده نمی‌شود. بلکه به وسیله خود صفت درد بودن، یعنی به وسیله کیفیت پدیده شناختی بی واسطه آن درک می‌شود"

(Kripke, 1972: 339-340 quoted in Rorty, 1980: 78).

دوگانه‌انگارانمانند کریپکی معتقدند تنها صفت ضروری درد همان احساس دردناکی است. بنابراین آنان نمی‌گویند چه چیزی برای افرادی که درد دارند ضروری است. بلکه در مورد آنچه برای خود درد بودن ضروری است، سخن می‌گویند. از نظر رورتی چنین نگرشی بیانگر دوگانه‌انگاری دکارتی است. زیرا احساسی مانند درد، به عنوان نوع خاصی از امر جزئی تلقی می‌شود که ماهیت آن تنها یک صفت واحد است. چنین امر جزئی نمی‌تواند از چیزی جز ذهن به عنوان یک جوهر ساخته شده باشد. اگر احساس درد، صفت یک شخص یا صفت تارهای عصبی او دانسته شود، دیگر دلیلی وجود ندارد که تمایز معرفتی بین گزارش از چگونگی احساس درد، و گزارش از هر چیز دیگر فیزیکی منتهی به شکاف وجودی شود. این شکاف وجودی فقط وقتی معنا پیدا می‌کند که از حالات و صفات سخن نگوییم، بلکه از امور جزئی متمایز یعنی موضوع‌های دارای محمول سخن بگوییم.

بنابر تحلیل رورتی، غیرمادی دانستن صفت پدیداری بدین دلیل است که دوگانه‌انگاران جدید در مورد احساسات به عنوان موجوداتی قائم به ذات سخن می‌گویند، موجوداتی که جدا از افراد شناورند. همان طور که کلیات جدا از مصادیق خود شناورند؛ درد به عنوان موضوعی دارای محمول که نمودش واقعیتش است، صرفاً همان دردناک بودن درد است که از شخص دارای درد انتزاع شده است. بنابراین کلی است. آن چه باعث می‌شود درد به عنوان صفت پدیداری متعلق به حوزه وجودی‌ای متمایز از حوزه مادی باشد، این است که داشتن درد به عنوان داشتن نوع عجیبی از امر جزئی در مقابل چشم ذهن دانسته شده است. امر جزئی‌ای که نهایتاً معلوم می‌شود کلی است. زیرا کیفیتی است که به صورت موضوعی دارای محمول به آن واقعیت داده شده است. بدین ترتیب تنها راه غیرمادی دانستن صفت پدیداری این است که صفت جزئی یک چیز را از آن انتزاع کنیم و به عنوان کلی لحاظ نماییم، و سپس برای آن کلی؛ مانند جزئیات،

تحقق خارجی قائل شویم و به آن جایگاه غیرمکانی-غیرزمانی بدهیم. بنابراین، تمایز جزئی-کلی تنها تمایز متافیزیکی است که با آن مواجهیم. لذا تمایز ذهنی-فیزیکی وابسته و فرع تمایز جزئی-کلی است (Rorty, 1980: 30-31).

بر اساس تبیین رورتی، چنین مواجهه‌ای با صفات پدیداری، منشأ افلاطونی و دکارتی دارد. ایده در فلسفه افلاطون، دکارت و لاک دقیقاً طی همین فرایند ساخته می‌شود. ایده افلاطونی صرفاً صفتی است که از موصوف خود انتزاع شده و به عنوان یک کلی لحاظ گردیده است، اما کلی‌ای که به آن تحقق داده شده و به گونه‌ای با آن رفتار شده که گویی هویت جداگانه‌ای است که می‌تواند در روابط علی قرارگیرد. ایده در فلسفه دکارت و لاک نیز به همین نحو ساخته می‌شود. آنان در مورد صفات به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی آنها اسم هستند. بنابراین، اگرچه دوگانه‌انگاران جدید الگوی افلاطونی و دکارتی را کنار گذاشته‌اند، اما لازمه نظریاتشان بازگشت به همان پارادایم قبلی است. زیرا تحلیل سخن آنان نشان می‌دهد که تنها راه غیرمادی دانستن صفات التفاتی، یکی دانستن آن با صفات پدیداری، و تنها راه غیرمادی دانستن صفات پدیداری، مواجهه با آن‌ها به عنوان کلیات و واقعیت بخشی به کلیات است. لذا از نظر رورتی، با کنارگذاشتن الگوی افلاطونی و دکارتی می‌توان مسئله ذهن-بدن را منحل کرد. در این صورت، در رویکردی متفاوت می‌توان گفت صفات التفاتی هیچ ارتباطی با صفات پدیداری ندارند و صرفاً نوعی حالات کارکردی هستند. و از این واقعیت که صفات پدیداری دارای نمود نادرست نیستند؛ به این نتیجه نمی‌رسیم که آنها متعلق به نوع وجودی خاصی متفاوت با وجود مادی هستند (Rorty, 1980: 32).

منشأ دکارتی نظریات تقلیل‌گرایانه: رفتارگرایی و این‌همانی ذهن و مغز

طبق تحلیلی که رورتی از امر ذهنی ارائه می‌دهد، امر ذهنی نهایتاً بر حسب صفت پدیداری تعریف می‌گردد. او صفت پدیداری را آن گونه که در فلسفه ذهن تلقی می‌شود در قالب یک اصل بیان می‌کند: "هرگاه در مورد حالتی از خودمان گزارشی اجتناب‌ناپذیر

ارائه می‌دهیم، باید خصوصیت و کیفیتی در ما وجود داشته باشد که با آن مواجه شویم، خصوصیتی که باعث می‌شود این گزارش را ارائه دهیم" (Rorty, 1980: 84).

این اصل مؤید این مفهوم دکارتی است که هیچ چیز به ذهن نزدیک‌تر از خودش نیست. این اصل را می‌توان به نحو دیگری بیان کرد: "ضروری است که آن چه به نحو اجتناب‌ناپذیر قابل شناخت است، یک احساس خام است" (Rorty, 1980: 93). آنچه در این اصل قابل تأمل است، مفهوم مواجه شدن با خصوصیتی درونی است. مفهومی که یادآور استعاره‌های «چشم ذهن» و «حضور برای آگاهی» است. استعاره‌هایی که مأخوذ از تصور ابتدایی آئینه طبیعت یعنی شناخت به عنوان مجموعه‌ای از بازنمایی‌های غیرمادی است. به عقیده رورتی، نه تنها نظریات غیرتقلیل‌گرایانه، بلکه نظریات تقلیل‌گرایانه مانند رفتارگرایی و این‌همانی ذهن و مغز نیز، بر اساس پذیرش این اصل که رابطه ضروری بین شناخت اجتناب‌ناپذیر و داشتن احساس خام وجود دارد، مطرح شده‌اند. در واقع، اگرچه چنین نظریات تقلیل‌گرایی‌ای هر یک به نوعی ادعای انکار مدل دکارتی را دارند؛ اما در قالب ذهن دکارتی ارائه شده‌اند. زیرا مضمون این نظریات مستلزم تصور ذهن به عنوان دارنده چشمی است که موجودات غیرمادی را مشاهده می‌کند.

رفتارگرایی در شکل منطقی و رایلی بیان‌کننده این نظریه است که سخن در مورد پدیده‌های ذهنی همان سخن از رفتار یا گرایش به رفتار است. گیلبرت رایلی در کتاب مفهوم ذهن^{۲۱} این باور را که هر یک از ما، فقط از حالات ذهنی خودمان به نحو اجتناب‌ناپذیر آگاه هستیم، منطقی‌محال می‌داند. زیرا تلقی دکارتی از ذهن به عنوان امری ذاتاً خصوصی باعث می‌شود، شناخت وجود هر ذهنی جز ذهن خودمان، مطلقاً غیرممکن باشد. به علاوه، اگر من ضرورتاً از حالات ذهنی خودم آگاهی دارم، در این صورت از آنجا که آگاه بودن از چیزی یک حالت ذهنی است؛ پس من باید از آگاهی خودم از آن حالت اولیه آگاه باشم و از آن آگاهی نیز آگاه باشم و همین طور تا بی‌نهایت. به همین دلیل کل طرح دکارتی آگاهی محال است. چنین شکاکیتی نسبت به حالات ذهنی دیگران که

نتیجه دوگانه‌انگاری دکارتی است، موجب می‌شود رایبل به این عقیده برسد که واژه‌های ذهنی، نامی برای حالات درونی خصوصی نیست. بلکه نامی برای توصیف رفتار فرد است. نه فقط توصیف رفتار بالفعل فرد، بلکه پیش‌بینی اینکه چگونه فرد در شرایط خاص رفتار می‌کند. رایبل با اظهار اینکه سخن از ذهن همواره سخن از رفتار است و می‌توان حالات درونی را حذف کرد، به این نتیجه می‌رسد که ما دستیابی ممتاز به محتوای ذهن خودمان نداریم (Madell, 1996: 340-342).

به عقیده رورتی، اعتقاد رایبل مبنی بر اینکه گزارش‌های اجتناب ناپذیر وجود ندارد، به این دلیل است که او این اصل دکارتی را مسلم انگاشته است که گزارش‌های اجتناب ناپذیر از حالات درونی خودمان، مستلزم وجود هویتی درونی است. در واقع بیم رایبل از این است که اگر چنین گزارش‌هایی وجود داشته باشد، باید خصوصیتی درونی وجود داشته باشد که در مواجهه با آن، چنین گزارش‌هایی معنا یابد. از نظر رایبل اگر توانایی ارائه گزارش‌های اجتناب ناپذیر غیراستنباطی در مورد حالات درونی وجود داشته باشد، این امر نشان خواهد داد که کسی که هیچ چیز از رفتار نمی‌داند، قادر است هر چیزی را در مورد حالات درونی بداند. و در این صورت مشکل شکاکیت برجای خواهد ماند. لذا او برای حل این مشکل مجبور می‌شود به این نظر غیرممکن تن دردهد که دستیابی ممتاز به حالات خصوصی خود نداریم. در نتیجه او این ادعای پارادوکسیکال را مطرح می‌کند که: "انواع چیزهایی که من می‌توانم در مورد خودم بیابم، همان انواع چیزهایی است که می‌توانم در مورد افراد دیگر بشناسم و روش فهم آنها تقریباً یکی است" (Ryle, 1965: 155 quoted in Rorty, 1980: 101)

علاوه بر این رفتارگرایان و دکارتی‌ها هر دو معتقدند می‌توان چیزهایی را بهتر شناخت. مقدمه مشترک معرفت‌شناختی آنان همان اصل «به نحو طبیعی داده‌شده»^{۳۳} است. مطابق این اصل شناخت یا به آن نوع هویتی تعلق می‌گیرد که به نحو طبیعی مناسب است که بی‌واسطه در برابر آگاهی حاضر باشد، یا به آن هویتی تعلق می‌گیرد که وجود و صفاتشان مستلزم هویتی از نوع اول است. دکارتی‌ها معتقدند هویتی که

مستقیماً برای آگاهی حاضرند و به نحو طبیعی و ذاتی چنین خصوصیتی دارند، حالات ذهنی هستند. رفتارگرایان معتقدند هویتی که برای آگاهی حاضرند، فقط حالات چیزهای فیزیکی هستند. بدین ترتیب اگرچه آنان این باور دکارتی را که «ذهن هیچ چیز را بهتر از خودش نمی‌شناسد»، کنار گذاشته‌اند، اما این عقیده را حفظ کرده‌اند که برخی اشیا به نحو طبیعی قابل شناخت هستند. همچنین آنان نتیجه متافیزیکی این عقیده را نیز حفظ کرده‌اند که فقط چنین اشیایی واقعی هستند. در این عقیده تأثیر این اصل افلاطونی را که «قابل شناخت‌ترین واقعی‌ترین است»، به وضوح می‌توان دید. در واقع این اصل افلاطونی در کنار اصل «به نحو طبیعی داده‌شده»، باعث می‌شود نظریات تقلیل‌گرایانه، خواه تقلیل امر ذهنی به فیزیکی و خواه تقلیل امر فیزیکی به ذهنی، مطرح گردد (Rorty, 1980: 104-105).

در مقابل رفتارگرایان، فیلسوفانی بر این باورند که می‌تواند حالات درونی، بدون ملازم‌های رفتاری وجود داشته باشد. از نظر رورتی این باور و شهود آنان درست است، این شهود که احساسات خام، درست مانند میزها، الکترون‌ها و فرشتگان مقرب امور جزئی و ساکنان جهان هستند و ما یک روش خاص و برتر برای شناخت احساسات خام خودمان و درواقع دستیابی ممتاز به هویات خصوصی خود داریم. اما چنین باور درستی تبدیل به عقیده‌ای نادرست می‌شود، آنگاه که بر اساس اصل «به نحو طبیعی داده‌شده» و استعاره‌ی چشم درونی چنین نتیجه‌ای گرفته می‌شود که چون احساسات خام خیلی خوب شناخته می‌شوند، پس باید هویتی از نوعی خیلی خاص و فرایندهایی در یک امر خصوصی غیرمادی باشند. و لذا می‌توانند در مقام آئینه طبیعت و منعکس‌کننده آن قرار گیرند. این تلقی است که باعث می‌شود دوستان و هموعان خود را نه یک شخص، بلکه پوسته‌هایی در اطراف یک چیز مرموز بدانیم. اما نادرستی چنین تلقی‌ای نباید منجر به این باور شود که هیچ چیزی در درون نمی‌تواند وجود داشته باشد و دستیابی ممتاز ما به حالات ذهنی خودمان یک راز است که یا مستلزم دفاع متافیزیکی است، یا مستلزم

نابودی شکاکانه. زیرا می‌توان اصل به نحو طبیعی داده‌شده را کنار گذاشت، اما مفهوم شناخت مستقیم را حفظ کرد و آن را شناختی دانست که دارنده‌ی آن بدون اینکه استنتاج آگاهانه انجام دهد، دارای چنین شناختی است. تعلق شناخت غیر استنتاجی به چیزی فقط بدین دلیل است که ما شانس آشنایی با آن را داشته‌ایم. در واقع اگر این عقیده را کنار بگذاریم که تنها راه کسب شناخت مستقیم، مواجهه با کیفیت‌های احساس شده، خاص و غیرقابل انتقال است، مواجهه‌ای که نه صرفاً مقدمه علی ممکن، بلکه مبنای شناخت زبانی است، می‌توانیم بدون دچار شدن به پارادکس بپذیریم که دارای دستیابی ممتاز هستیم. زیرا مکانیسمی که این دسترسی ممتاز را ممکن می‌کند، درون‌نگری در مورد صفات پدیداری حالات ذهنی نیست (Rorty, 1980: 107-110).

از نظر رورتی نظریات ماتریالیستی در مورد ذهن نیز دارای شهود درستی است. اما نهایتاً به پارادکس می‌انجامد، آنگاه که در قالب معرفت‌شناسی دکارتی بیان می‌شود. این عبارت که «حالات ذهنی چیزی نیست جز حالات عصبی» سخنی متافیزیکی و پارادکسیکال است. ماتریالیست‌های تقلیل‌گرا مانند اسمارت و آرمسترانگ برای رهایی از پارادکس به تحلیل خنثی-موضوع روی می‌آورند، بدین معنا که معتقدند عبارات ذهنی را باید به گونه‌ای تحلیل کرد که دچار مسئله ذهن-بدن نشویم و مثلاً به جای گفتن من در حال تفکر هستم، بگوییم در من چیزی رخ می‌دهد که علت بروز رفتار خاصی می‌شود. از آنجا که عبارت چیزی رخ می‌دهد، ویژگی خنثی دارد؛ آنان با این تحلیل منکر ناسازگاری دو محمول ذهنی و فیزیکی می‌شوند. در حالی که این انکار با شهود ما از امر ذهنی و فیزیکی در تقابل است. برخلاف تقلیل‌گرایان، ماتریالیست‌های حذف‌گرا مانند فایربرند و کواین معتقدند هیچ احساسی وجود ندارد، نه اینکه ما به اشتباه تاکنون فرایندهای عصبی را احساس نامیده‌ایم. اما همواره بر گفته آنان که "الف وجود ندارد، آنچه شما از آن سخن می‌گویید چیزی نیست جز ب"، این انتقاد وارد است که الف به الف‌ها ارجاع دارد و ما نمی‌توانیم به آنچه وجود ندارد ارجاع دهیم. برای پاسخ به این انتقاد ماتریالیست‌های

حذف‌گرا مجبورند یکی از این دو رأی را اتخاذ کنند: احساس اصلاً به چیزی ارجاع ندارد، یا ارجاع داشتن به معنای «سخن گفتن درباره» است. تأکید حذف‌گرایان بر این‌همانی مرجع و تأکید تقلیل‌گرایان بر این‌همانی معنا باعث می‌شود نظریات آنان در سنت دکارتی جای گیرد. سنتی که این نظریات واکنشی در مقابل آن است (Rorty, 1980: 116-119). در واقع هر دو رویکرد ماتریالیستی مسلم دانسته‌اند که، پذیرش گزارش اجتناب‌ناپذیر ما از حالات ذهنی مستلزم قبول هویتی از نوعی خاص است که مواجهه با آنها ما را مجبور به ارائه چنین گزارش‌هایی می‌کند. بدین جهت آنان برای گریز از شکاکیت دکارتی به نظریات تقلیل‌گرایانه یا حذف‌گرایانه روی آورده‌اند.

نظریهٔ ایجابی رورتی: ماتریالیسم بدون این‌همانی ذهن و بدن

بنا بر تحلیل رورتی، همهٔ نظریات موجود در فلسفهٔ ذهن معاصر مستلزم پذیرش این اصل دکارتی است که به دلیل ارتباط و مواجههٔ خاص با نوع خاصی از ابژه به نام ابژه ذهنی دارای شناخت اجتناب‌ناپذیر هستیم. او معتقد است می‌توان به جای پذیرش هریک از این نظریات، این اصل دکارتی را انکار کنیم و به نظریهٔ ماتریالیستی‌ای برسیم که در آن مفهوم این‌همانی ذهن و بدن کنار گذاشته شود. انکار این اصل نتیجهٔ منطقی انتقاد سلرز به «اسطوره امر داده‌شده» است. "این اسطوره حاکی از این عقیده است که داده‌ای بنیادی یا تصویری ممتاز وجود دارد که انسان‌ها به نحو پیش‌زیانی از آن آگاه هستند" (Langiulli, 2002: 14). این اسطوره بیان می‌کند که نسبت‌های معرفتی مانند شناخت مستقیم، یقینی و اجتناب‌ناپذیر باید بر مبنای یک الگوی علی و شبه‌مکانیکی فهمیده شود. یعنی به عنوان یک رابطه و نسبت خاص بین برخی ابژه‌ها و ذهن انسان که باعث می‌شود به نحو آسان‌تر و طبیعی‌تر شناخت صورت گیرد. رورتی با انکار این اسطوره بیان می‌کند که: "اگر شناخت اجتناب‌ناپذیر را مستلزم تجربهٔ اجتماعی یعنی مستلزم غیاب جواب قاطع نرمال در محاورهٔ نرمال به یک ادعای شناختی بدانیم؛ در این صورت این اصل که هرگاه در مورد حالتی از خودمان گزارشی اجتناب‌ناپذیر بیان

می‌کنیم، باید خصوصیتی وجود داشته باشد که با آن مواجه شویم، موجه نخواهد بود" (Rorty, 1980: 96).

بدین ترتیب رورتی در تحلیل خود نشان می‌دهد که شناخت اجتناب‌ناپذیر تنها چیزی است که در مسئله ذهن و بدن مورد بحث است. می‌توان گفت احساسی مانند درد به نحو اجتناب‌ناپذیر قابل گزارش است، اما رویدادهای عصبی چنین نیست. اگر رویکرد اجتماعی به شناخت را بپذیریم، می‌توان گفت برخلاف دو محمول ذهنی و فیزیکی، دو محمول اجتناب‌پذیری و اجتناب‌ناپذیری متضاد نیستند. پس یک امر واحد می‌تواند هم به نحو اجتناب‌پذیر قابل گزارش باشد (از سوی کسانی که عصب‌شناسی می‌دانند)، و هم به نحو اجتناب‌ناپذیر (از سوی کسانی که عصب‌شناسی نمی‌دانند)، زیرا ما در مورد پراکسیس‌های اجتماعی سخن می‌گوییم، نه صفات ذاتی هویات مورد بحث. به آسانی می‌توان بر اساس درجه رشد عقلانی و معنوی فرهنگ‌ها، پراکسیس‌های اجتماعی مختلف را در مورد اشیاء، اعمال و رویدادهای یکسان تصور کرد (Rorty, 1980: 121-122).

ایده رورتی یعنی ماتریالیسم بدون این‌همانی ذهن و بدن، یا به تعبیر دیگر فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرایانه، بیانگر این ادعاست که می‌توان رویکردی طبیعی‌گرایانه، اما غیرتقلیل‌گرایانه اتخاذ نمود. بنا بر این ادعا، رویداد مفروض را می‌توان در قالب تعابیر فیزیولوژیکال و روانشناسانه، یا غیرالتفاتی و التفاتی، توصیف کرد. بر اساس علم فیزیولوژی می‌توان مکانیسم تقسیم بارهای الکتریکی در مغز و تحریک شدن عصب ماهیچه‌ای در حلق را نشان داد و اظهار کلمات بر اساس حالات مغز را پیش‌بینی کرد. در روانشناسی نیز می‌توان بر مبنای باوری که ایجادشده، عمل فرد را پیش‌بینی نمود. لذا این دو تبیین را می‌توان دو توصیف از فرایندی واحد در نظر گرفت و رویدادهای ذهنی و فیزیکی را رویدادهای واحد تحت دو توصیف دانست. تفاوت بین ذهن و بدن، یا تفاوت علل و دلایل، رازآلود نیست، همان‌طور که تفاوت دو توصیف خرد و کلان از ساختار میز رازآلود نیست (Rorty, 1996: 113).

اینکه ما نمی‌توانیم جملات بیانگر حالات مغز را به جملات بیانگر حالات ذهن از طریق نسبت‌های هم‌معنایی یا هم‌ارزی ترجمه کنیم، موجب انکار نظریه ماتریالیستی غیرتقلیل‌گرایانه نمی‌شود. این عدم توانایی ارتباطی با حقیقت ماتریالیسم ندارد، بلکه نشان‌دهنده تقلیل‌ناپذیر بودن ذهن به مغز است. لذا می‌توانیم دربارهٔ هویت ذهنی مانند باورها و امیال و... سخن بگوییم، ولی آنها را استعاری یا نیازمند وضوح فلسفی یا علمی ندانیم. زیرا قائلان به استعاری بودن این گونه جملات، بر مبنای تصویر فلسفه سنتی، برخی جملات را مطابق واقعیت می‌دانند. بدین معنا که اشیا در جهان موجب صدق آنها هستند، و برخی دیگر را مستلزم ذوق، قرارداد، یا چیزی کاملاً سوژکتیو می‌دانند. بدین جهت آنان جملات در مورد ذرات بنیادی را مطابق واقع، و جملات حاکی از ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی را سوژکتیو و غیرواقعی می‌دانند. در حالی که اگر این تمایز افلاطونی را کنار بگذاریم و به جای آن تمایز بین جملات را بر اساس هدفی که تأمین می‌کنند لحاظ کنیم، آنگاه می‌توان گفت سخن در مورد هویت ذهنی مانند باورها و امیال بدین معناست که روانشناسی احتمالاً بهترین راه پیش‌بینی اعمال هم‌نوعان ما در آینده است و به همین معنا هویت ذهنی وجود دارد (Rorty, 1996: 114-116).

از نظر رورتی، اگر تصور از شناخت به عنوان درستی‌بازنمایی را کنار بگذاریم، و نظر پیرس در مورد باور را بپذیریم که باور قاعده‌ای برای عمل است، نه نوعی تصویر که از جوهرهٔ ذهنی ساخته شده است. و لذا وسیله‌ای برای بکارگیری واقعیت است، نه بازنمایی واقعیت. در این صورت دیگر این سؤال را مطرح نخواهیم کرد که آیا اشیائی در جهان وجود دارد که موجب صدق احکام فیزیکی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی شود. زیرا اگرچه علاوه بر نسبت‌ها و روابط توجیهی میان باورها، روابط علی بین شخص و جهان وجود دارد، که علل کسب باورها هستند، نه دلیل آنها، اما هیچ علتی برای صدق باورها وجود ندارد. علل درونی رفتار انسان می‌تواند شامل امور ذهنی و فیزیکی از جمله هورمون‌ها، پوزیترون‌ها، سیناپس‌های عصبی، باورها، امیال، خلیقات و... باشد (Rorty, 1996:)

(120-121).

به بیان رورتی، اگر مدل دکارتی تبیین گزارش‌های اجتناب‌ناپذیر را کنار بگذاریم، دیگر مفهوم آگاهی از حالات روان‌شناختی، مستلزم حضور برای آگاهی نیست، بلکه صرفاً مستلزم یادگیری کاربرد کلمات است. کاربرد جملائی مانند: من باور دارم که الف، به همان نحو آموخته می‌شود که جملائی مانند: آدرنالین در خون من بالا رفته است. در این دیدگاه ماتریالیستی غیرتقلیل‌گرایانه، اگرچه مفهوم آگاهی را کنار می‌گذاریم، اما همچنان می‌توانیم از موجود متمایزی به نام «خود شخص» سخن بگوییم. خودی که متشکل از حالات ذهنی است. نکته مهم این است که مجموعه این حالات ذهنی را شخص می‌نامیم، نه اینکه شخص دارای این حالات باشد. این تلقی از خود، به عنوان دارنده حالات، میراث تفکر افلاطونی است مبنی بر اینکه تفکر را در الگوی دیدن تلقی کنیم. مدل ماتریالیستی غیرتقلیل‌گرایانه به جای این استعاره سنتی، تصویر بافت و شبکه ارتباطی باورها و امیال را قرار می‌دهد که دائماً در حال بافته شدن است. این بافت یا شبکه چیزی نیست که توسط عاملی متمایز از آن بافته شود، بلکه خودش را در پاسخ به محرک‌هایی مانند باورهای جدید می‌بافد (Rorty, 1996: 122-123).

نتیجه‌گیری

رورتی در تحلیل تاریخی خود به این نتیجه می‌رسد که تصویر سنتی از فلسفه، به عنوان جستجوی واقعیت آن‌طور که هست، و انسان به عنوان آئینه طبیعت در همه نظریات فلسفی از یونان تا امروز وجود دارد. باوجود اختلاف نظر فلاسفه در مورد آن هستی حقیقی، اما روح حاکم بر فلسفه سنتی جستجوی مبنای شناخت از طریق مشاهده و دیدار مستقیم هویت حقیقی است، مشاهده‌ای که به سیر قهقراپی دلایل پایان می‌بخشد.

رورتی از طرفی، مسائل موجود در فلسفه معاصر از جمله مسئله ذهن-بدن را معلول این تلقی سنتی از فلسفه می‌داند، و از طرف دیگر، چنین رویکردی را صرفاً نتیجه انتخاب

مجموعه‌ای از استعاره‌های دیداری برای سخن گفتن در مورد شناخت، از سوی افلاطون لحاظ می‌کند. درحالی‌که هیچ دلیل عقلانی برای انتخاب وجود ندارد و صرفاً علل و عوامل درونی و بیرونی دخیل است. پس این امکان وجود دارد که اگر شرایط تاریخی دیگری در زمان افلاطون حاکم بود، انتخاب دیگری صورت می‌گرفت و ما امروز مواجه با نوع دیگری از تفکر فلسفی بودیم. از آنجا که در فهم معنا و ماهیت شناخت، رورتی عوامل و علل غیر معرفتی را جایگزین دلائل عقلانی می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که باید تصاویر و استعاره‌هایی را که به علت آن‌ها مسائل فلسفی متداول امروز ما به وجود آمده‌اند، کنار گذاشت، استعاره‌ها و انگاره‌هایی که مربوط به پارادایم و دوره تاریخی دیگری بوده‌اند و کاملاً منسوخ شده‌اند، اما به اشتباه فلاسفه آن‌ها را در هر صفحه‌ای که خوانده‌اند و نوشته‌اند مسلم فرض کرده‌اند. بنابراین به جای حل تئوریکی مسائل، باید آن‌ها را کنار گذاشت.

بدین ترتیب استدلال تاریخ‌باورانه رورتی دارای دو مرحله اساسی است. او ابتدا منشأ تاریخی مسئله فلسفی را آشکار می‌کند و سپس نشان می‌دهد که خود آن چارچوب تاریخی یا فرهنگی که با ارجاع به آن، مسئله مورد بحث باید فهمیده شود، منسوخ شده‌است. از این دو مقدمه، او نتیجه می‌گیرد که می‌توان تلقی سنتی از شناخت را کنار گذاشت و رویکرد پراگماتیستی را جایگزین کرد. در این رویکرد، شناخت باور موجه است، اما توجیه، مستلزم ارتباط خاص فاعل شناسا و واقعیت نیست، بلکه مستلزم گفت و گو؛ یعنی مستلزم فعالیت اجتماعی است. و لذا در توجیه اظهارات نمی‌توان به رویدادهایی استناد کرد که از حیث رفتارگرایی غیرقابل اثبات باشد. در چنین رویکردی، شناخت، شبیه به یک ساختمان نیست، بلکه به تعبیر کواین شبیه به میدان نیروست که در آن هیچ ادعایی مصون از خطا نیست. رورتی این رویکرد پراگماتیستی به شناخت را رفتارگرایی معرفت‌شناختی می‌نامد و تأکید می‌کند این نگرش هیچ ارتباطی با رفتارگرایی واتسون و رایل ندارد. زیرا مستلزم امساک متافیزیکی نیست. بدین معنا که می‌توان احساسات خام،

مفاهیم پیشینی، تصورات درونی، داده‌های حسی و هر چیز دیگر را که در تبیین علی رفتار انسانی مفید است، مورد تأیید قرارداد، اما نمی‌توان آن‌ها را مقدماتی دانست که از شناخت آن‌ها شناختِ امورِ دیگر به طور طبیعی استنتاج می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Richard Rorty (1931-2007)
2. Historicism
3. Optional
4. Therapeutic
5. Sensation
6. Indubitability
7. The intentional
8. The phenomenal
9. Incorrigibly known
10. Ocular metaphor
11. Reductionist theories
12. Non-reductionist theories
13. Neutral monism
14. James, William, "Does consciousness exist" Essays in radical empiricism, Longmans, London, 1912.
15. Russel, Bertrand, The analysis of mind, Allen and Unwin, London, 1921.
16. D.M. Mackey, The clockwork image, Inter-varsity press, London, 1974.
17. P.F. Strawson, Individuals, Methuen, London, 1959.
18. Raw feels
19. Functional
20. Kripke, Saul, "Naming and Necessity", in Semantics of natural language, Dortrecht, 1972.
21. Ryle, Gilbert, The Concept of Mind, New York, 1965.
22. The naturally given

فہرست منابع

- Descartes, Rene. (1988). *Descartes Selected Philosophical Writings*, trans. by John Cottingham and Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press.
- Lacey, A.R. (1996). "Mind and Body: Non-reductionist Theories", in *an Encyclopaedia of Philosophy*, ed. by G. H. R. Parkinson, Routledge, First Published 1988.
- Langiulli, Nino. (2002). "Review of Philosophy and the Mirror of Nature", in *Richard Rorty*, ed. by Alan Malachowski, SAGE publications.
- Madell, Geoffrey. (1996). "Behaviourism", in *an Encyclopaedia of Philosophy*, ed. by G. H. R. Parkinson, Routledge, First Published 1988.
- Rorty, Richard. (1980). **Philosophy and the Mirror of Nature**, Basil Blackwell, First Published, 1979.
- Rorty, Richard. (1991). **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, First Published 1982.
- Rorty, Richard. (1996). **Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1**, Cambridge University Press, First Published 1991.