



fold-era.com

## آگاهی، خود پدیداری، و منظر اول شخص توماس متزینگر ترجمه رزیتا کامرانی

این کتاب [هیچ کس نبودن] درباره‌ی آگاهی، خود پدیداری<sup>۱</sup> و منظر اول شخص<sup>۲</sup> است. تز اصلی اش این است که هیچ چیزی همچون خودها در جهان وجود ندارد: هیچ کس هرگز خودی نبود یا نداشت. همواره فقط مدل‌های آگاهانه<sup>۳</sup> از خود وجود داشت که نمی‌توان آنها را در مقام مدل تشخیص داد. خود پدیداری نه یک شی بلکه فرایند<sup>۴</sup> است – و تجربه‌ی نفسانی<sup>۵</sup> کسی بودن به شرطی ظهور می‌کند که یک سیستم آگاه پردازشگر اطلاعات<sup>۶</sup> وجود داشته باشد که تحت یک مدل شفاف خود عمل می‌کند. شما اکنون در حین خواندن این جملات چنین سیستمی محسوب می‌شوید. این مدل به این خاطر شفاف است که نمی‌توانید مدل‌تان از خود<sup>۷</sup> را در مقام یک مدل تشخیص بدهید: دقیقاً از خلال همین مدل است که نگاه می‌کنید. آن را نمی‌بینید ولی با آن می‌بینید. به یک بیان استعاری تر دیگر، ادعای مرکزی کتاب حاضر این است که وقتی این خطوط را می‌خوانید دائماً خودتان را با محتوای مدلی از خود که مغزتان هم‌اکنون آن را فعال کرده است قاطی می‌کنید.

این اشتباه شما نیست. تکامل شما را این‌طور ساخته است. برعکس، قابل بحث است که بهترین ابداع مادر طبیعت تا به امروز مدل آگاه موجودات انسانی از خود بوده است. این مدل یک پنجره‌ی کارای دوطرفه است که به ارگانیزم اجازه می‌دهد که خودش را به صورت یک کل بفهمد و بدین وسیله گاه‌وبی‌گاه به شیوه‌ای کاملاً نو، یکپارچه، و هوشمند با محیط درونی و بیرونی‌اش برهم‌کنش داشته باشد. آگاهی، خود پدیداری، و منظر اول شخص پدیده‌های تمثلی<sup>۸</sup> شگرفی هستند که تاریخ تکاملی دورودرزی دارند، تاریخی که نهایتاً به شکل‌گیری جوامع پیچیده و تعبیه‌ی فرهنگی خود تجربه‌ی آگاهانه در آنها راه می‌برد. برای بسیاری از پژوهشگران در علوم عصبی شناختی دیگر روشن شده است که منظر اول شخص تا اندازه‌ای باید رابط قطعی در این گذار از تکامل زیست‌شناختی به تکامل فرهنگی بوده باشد. از طرف دیگر، در دوره‌های تحصیلی فلسفه دوست دارند بگویند «منظر اول شخص نمی‌تواند به منظر سوم شخص تحویل یابد!» یا دوست دارند بحث‌های فنی پیچیده‌ای را بسط دهند که نشان می‌دهند واقعیت‌های اول شخص تحویل‌ناپذیر وجود دارند. اما هیچ کس هرگز نمی‌پرسد که منظر

1 consciousness  
2 phenomenal self  
3 first-person perspective  
4 conscious models  
5 process

6 subjective  
7 information processing  
8 self-model  
9 representational phenomena

اول شخص در وهله‌ی نخست چیست. من این کار را خواهم کرد. سعی می‌کنم از ماهیت یک منظر اول شخص و تجربه‌ی آگاهانه‌اش تحلیلی ارائه بدهم که مبتنی بر اصالت تمثیل<sup>۱</sup> و اصالت نقش<sup>۲</sup> باشد. این کتاب به شیوه‌های مختلفی یک آزمایش هم محسوب می‌شود. در این کتاب جعبه‌ابزارهای مفهومی و استعاره‌های جدید، موارد مطالعاتی از وضعیت‌های غیرعادی ذهن<sup>۳</sup> و نیز قیود<sup>۴</sup> چندسطحی برای نظریه‌ای جامع درباره‌ی آگاهی را می‌یابید. برخی پرسش‌های بسیار آشنا و برخی پاسخ‌های مقدماتی و احتمالاً حتی جدید را می‌یابید. در صفحات پیش رو سعی می‌کنم بین علوم انسانی و علوم تجربی ذهن پلی بزنم که هم بهتر باشد و هم مستقیم‌تر. جعبه‌ابزارها و استعاره‌ها، موارد مطالعاتی و قیود مد نظر اولین بلوک‌های سازنده‌ی این پل‌اند. دوست دارم بین سطوح زیرشخصی و شخصی توصیف به پیوندهایی پی ببرم که از نظر مفهومی قانع‌کننده و توأمان از نظر تجربی مقبول‌اند. نقطه‌ای را در نظر بگیرید که در آن رویکردهای عینی و سوم‌شخص به ذهن انسانی می‌توانند با رویکردهای اول‌شخص، نفسانی، و مطلقاً نظری یکپارچه شوند – این دقیقاً چه نقطه‌ای است؟ در جهان طبیعی، دقیقاً چطور یک حیث انفسی<sup>۵</sup> قوی که آگاهانه تجربه شده است از بطن رویدادهای آفاقی<sup>۶</sup> ظهور می‌کند؟ به باورم امروز بیش از همه به شناخت همین مسائل نیاز داریم.

هدف معرفتی<sup>۷</sup> این کتاب عبارت است از فهم اینکه آیا می‌توان تجربه‌ی آگاه و خصوصاً تجربه‌ی کسی بودن را که از ظهور یک خود‌پدیداری ناشی می‌شود به‌طور قانع‌کننده‌ای در سطوح زیرشخصی توصیف تحلیل کرد، یا نه. هدف مرتبط دوم عبارت است از فهم اینکه آیا شهودهای<sup>۸</sup> دکارتی ما نهایتاً ریشه در ساختار تمثیلی عمیق‌تر ذهن‌های آگاه‌مان دارند و اگر بله به چه نحوی – منظور همان شهودهای عمیقاً سنگربندی‌شده‌ای است که به ما می‌گویند تجربه‌ی مزبور از یک-فاعل-نفسانی<sup>۹</sup> بودن و از یک-فرد-ناطقه-بودن را هرگز نمی‌توان طبیعی کرد یا به‌نحوی قابل تحویل تبیین کرد. شهودها را باید جدی گرفت. اما همچنین ممکن است که بهترین نظریات‌مان درباره‌ی ذهن‌هایمان عمیقاً ضدشهودی از آب دربیایند، اینکه نوع تازه‌ای از شناخت از خود<sup>۱۰</sup> را برایمان فراهم بیاورند که اغلب‌مان نمی‌توانیم باورش کنیم. بله، مسلماً می‌توان به انفجار کنونی در علوم ذهن به‌عنوان مرحله‌ای جدید و نفس‌گیر نگریست که در پی یک ایدئال فلسفی قدیمی یا همان ایدئال خودشناسی است (ر.ک. متزینگر، ۲۰۰۰، ص ۶۳ ج). و بله، هیچ کس هرگز نگفته است که گسترش بنیادی خودشناسی‌مان ضرورتاً باید از نظر شهودی مقبول باشد. اما اگر می‌خواهیم خودشناسی در حکم نشو و نما<sup>۱۱</sup> فلسفی جالب‌توجهی در شناخت باشد که در عین حال از حیث فرهنگی نیز بتوان آن را ادغام کرد، آنگاه حداقل باید خواستار فهم این موضوع باشیم که چرا شناخت از خود از جهاتی ضدشهودی است. و این مسئله را هم نمی‌توان صرفاً با هر نوع رشته‌ی منفرد حل کرد. برای آنکه با نظر به این دو هدف کلی معرفتی مذکور پیشرفتی داشته باشیم، به خط و ربط بهتری بین علوم انسانی و علوم عصبی شناختی نیاز داریم. این یکی از دلایلی است که چرا این کتاب یک آزمایش است، آزمایشی در فلسفه‌ی بینارشته‌ای.

پژوهش درباره‌ی آگاهی اکنون در حال شکوفایی است. این پژوهش در عرصه‌ی بینارشته‌ای دو شیوه‌ی نسبتاً افراطی برای اجتناب از مسئله‌ی مزبور وجود دارند. یکی تلاش برای پیشروی به طریقی بسیار کاربردشناختی<sup>۱۲</sup> است که به‌سادگی داده‌ای تجربی تولید می‌کند بدون اینکه هرگز روشن کند

1 representationalist  
2 functionalist  
3 mind  
4 constraints  
5 subjectivity  
6 objective

7 epistemic  
8 intuition  
9 subject  
1 rational 0  
1 self-knowledge  
1 pragmatic 2

که با چنان اقدامی عملاً چه چیز در حکم متبینه است. متبینه همان است که باید تبیین شود، یعنی یک تبیین شونده. به عنوان یک مثال، فرانسویس کریک و کریستف کوچ در مقاله‌ای مهم و حالا کلاسیک ایده‌ی یک «ملازم عصبی آگاهی» را معرفی کردند (کریک و کوچ ۱۹۹۰؛ برای بحث بیشتر، ر.ک. متزینگر ۲۰۰۰ الف). آنها نوشتند:

همه ایده‌ای ابتدایی دارند از اینکه منظور از آگاهی چیست. حس می‌کنیم بهتر است به خاطر خطرات تعریفی پیش از موقع از تعریف دقیق آگاهی اجتناب کنیم. تا وقتی مسئله را بسیار بهتر بفهمیم، هر تلاش برای تعریفی صوری احتمالاً یا گمراه‌کننده است یا بی‌اندازه محدودکننده، یا هر دو. (کریک و کوچ، ۱۹۹۰، ص ۲۶۴)

مسئله نکات خوبی در پس این استراتژی وجود دارد. در حوزه‌های پیچیده، چنان که تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد، دستاوردهای علمی مکرراً تنها با برخورد اتفاقی با داده‌ای بسیار مرتبط نتیجه شده‌اند و نه با انجام برنامه‌های پژوهشی که با دقت زیاد وجهه‌ای سیستماتیک کسب کرده‌اند. بینش اغلب به صورت شگفتی سرمی‌رسد. از چشم‌انداز مطلقاً کاوشگرانه<sup>۱</sup>، یعنی از منظر اکتشافی-پژوهشی، تنگ کردن گستره‌ی تحقیق در همان ابتدای کار مسلماً خطرناک است؛ مثل تلاش برای یک مدل‌سازی<sup>۲</sup> صوری افراطی که با این حال داده‌های موجود هنوز این مدل‌سازی را پیش نمی‌برند. درجه‌ای از آزاداندیشی یا رویکرد بدون تعصب ضرورت دارد. از طرف دیگر، صرفاً اینطور نیست که هر کسی ایده‌ای ابتدایی دارد از اینکه لفظ «آگاهی» به چه ارجاع دارد. از تجربه‌ی خاص خودم که مثال بیاورم، مکررترین سوّفهم در خلط تجربه‌ی پدیداری به ماهو<sup>۳</sup> با «خودآگاهی تأملی»<sup>۴</sup> نزد فلاسفه است، یعنی با ظرفیت فعلیت‌یافته برای آنکه به‌طور شناختی<sup>۵</sup> به خودتان ارجاع بدهید و از یک نوع ساختار ذهنی<sup>۶</sup> مفهوم‌مانند یا شبه‌زبانی استفاده کنید. بنا بر این تعریف، تقریباً هیچ چیز روی این سیاره، از جمله بسیاری از انسان‌ها طی بیشتر روزشان، هرگز آگاه نیست. دوم اینکه در بسیاری از زبان‌های این سیاره حتی هم‌تایی بسنده برای لفظ انگلیسی «consciousness» نمی‌یابیم (ویلکس ۱۹۸۸ ب). چرا همه‌ی این اجتماعات زبانی آشکارا حس نکردند که به بسط مفهومی یکتا نیاز دارند که مختص خودشان باشد؟ آیا امکان دارد که این پدیده برای این اجتماعات وجود نداشته باشد؟ و سوم اینکه واقعاً برای هر دانشمندی مایوس‌کننده است که نتواند آشکارا بگوید که سعی دارد چه چیزی را تبیین کند (بیری ۱۹۹۵). متبینه چیست؟ موجودیت‌های بالفعلی که بناست رابطه‌ای تبیینی بین‌شان برقرار شود چیستند؟ دانشمندان علوم دقیقه، خصوصاً وقتی تحت فشار علوم انسانی هستند، حداقل باید بتوانند آشکارا بگویند که آنچه می‌خواهند بدانند چیست، هدف پژوهش‌شان چیست، و از چشم‌اندازشان چه چیز یک تبیین موفق به حساب می‌آید.

سرحد دیگر چیزی است که متناوباً در فلسفه یافت می‌شود، خصوصاً در بهترین فلسفه‌ی ذهن. من این را «مدرسی‌گری تحلیلی» می‌خوانم، که عبارت است از تمایلی همین‌قدر خطرناک به نظریه‌پردازی خودبزرگ‌بینانه‌ای که نظریه‌پردازش از صندلی خود تکان نخورده و چیزی را تجربه نکرده است، و توأمان تمایلی به نادیده‌انگاشتن قیود اول‌شخص پدیداری و قیود سوم‌شخص تجربی در شکل‌گیری ابزارهای مفهومی پایه. در موارد سرحدی، حوزه‌ی هدف طوری تلقی می‌شود که انگار فقط عبارت از تحلیل‌شونده‌هاست<sup>۷</sup> و نه تبیین‌شونده‌ها و تحلیل‌شونده‌ها. یک تحلیل‌شونده چیست؟ تحلیل‌شونده شیوه‌ی مشخصی است از صحبت درباره‌ی یک پدیده، شیوه‌ای که مسائل منطقی و شهودی را ابداع

1 explanandum  
2 correlate  
3 heuristic  
4 modeling  
5 as such

6 reflexive self-consciousness  
7 cognitive  
8 mental  
9 analysanda

می‌کند. اگر آگاهی و حیث نفسانی صرفاً تحلیل‌شونده محسوب شوند، با تغییر در شیوه‌ی صحبت‌مان می‌توانیم همه‌ی معماهای فلسفی مرتبط با آگاهی، خود‌پدیداری، و منظر اول‌شخص را حل کنیم. می‌بایست معناشناسی منطقی و صوری را مدل کنیم و نه علوم عصبی شناختی. در غیر این صورت، فلسفه رشته‌ای بنیادگرا خواهد بود که فقط با برهان منطقی درباره‌ی صدق و کذب احکام تجربی تصمیم می‌گیرد. واقعاً نمی‌توانم باور کنم که باید اینطور باشد.

مسئله‌ی بهترین کمک‌ها به فلسفه‌ی ذهن در قرن اخیر از طرف فلاسفه تحلیلی بوده است، فلاسفه‌ای در سنت فرگه و ویتگنشتاین. از آنجا که بسیاری از چنین فلاسفه‌ای در تحلیل ساختار عمیق‌تر زبان مهارت دارند، اغلب به دام تحلیل ذهن آگاه می‌افتند انگار که خود همین ذهن آگاه یک موجودیت<sup>۱</sup> زبانی باشد که نه مبتنی بر خودانتظام‌یابی<sup>۲</sup> دینامیک مغز انسانی بلکه مبتنی بر یک سیستم جسم‌زوده‌ی<sup>۳</sup> پردازش اطلاعات براساس قواعد است. دست‌کم، آنها مکرراً می‌پندارند که در ذهن انسان یک «سطح محتوا»<sup>۴</sup> وجود دارد که می‌توان آن را بدون هیچ اطلاعی از «خصایص ناقل»<sup>۵</sup> یا از خصایص حامل‌های<sup>۶</sup> مادی واقعی محتوای آگاهانه مورد پژوهش قرار داد. مسلماً تمایز ناقل-محتوا برای تصورات ذهنی ابزار قدرتمندی در بسیاری از بسترهای نظری‌ست. اما بهترین و از نظر تجربی مقبول‌ترین نظریات تمثیل، یعنی همان‌هایی که اکنون با موفقیت بسیار در مدل‌های اتصال‌گرا<sup>۷</sup> و دینامیستی کارکرد شناختی به کار گرفته می‌شوند، نشان می‌دهند که هر نظریه‌ی فلسفی ذهن که ناقل و محتوا را به‌منزله‌ی هر چیزی بیشتر از دو وجه قویاً مرتبط از یک و تنها یک پدیده تلقی می‌کند به‌سادگی خودش را از بخش عمده‌ی قدرت تبیینی‌اش محروم می‌گذارد اگر نه از عقلانیت واقع‌گرایانه و معرفت‌شناختی. در نتیجه ترمینولوژی‌های حاصله خط‌وربط کمی با پژوهشگران عرصه‌های دیگر دارند چراکه از نظرگاه تجربی بعضی از مفروضات پایه‌ای‌شان به‌نحوی سخره‌آمیز بی‌درنگ نامقبول به نظر می‌رسد. از آنجا که بسیاری از فلاسفه‌ی تحلیلی منطقدان‌های فوق‌العاده‌ای هستند، پس همچنین تمایل دارند تا رویکرد فنی اتخاذ کنند ولو اینکه هنوز اشاره‌ای به آن نشده باشد — ولو اینکه هنوز هیچ داده‌ای برای پرکردن ساختارهای مفهومی‌شان با محتوا و تثبیت‌شان در رشد واقعی دانش در جهان وجود نداشته باشد. پیشرفت معرفتی در جهان واقعی چیزی‌ست که با همه‌ی رشته‌ها با هم حاصل می‌شود. با این حال، انگیزه‌ی عمیق‌تر در پس فروافتادن در سرحد دیگر بمنزله‌ی سرحد انزواطلبانه‌ی سترونی و مدرسی‌گری واقعاً ممکن است چیز دیگری باشد. اغلب ممکن است احترامی تصدیق‌نشده برای دقت، جدیت، و گوهر عقلانی راستین درک‌شده در علوم دقیقه‌ی ذهن باشد. جالب‌توجه است که در صحبت کردن با فلاسفه و گوش‌سپردن به آنها و شماری از دانشمندان برجسته‌ی علوم عصب‌شناختی، اغلب یک «تصویر آینه‌ای انگیزشی» را یافته‌ام. پیش می‌آید که بسیاری از دانشمندان علوم عصبی عملاً بسیار بیشتر از تمایل‌شان تأیید کنند که منزلت یک فیلسوف را دارند. همان ساختار انگیزشی و همان حس احترام در پژوهشگران تجربی هم وجود دارد که از تعاریف دقیق ممانعت به عمل می‌آورد: آنها خیلی خوب می‌دانند که موضوعات روش‌شناختی و ابرروش‌شناختی عمیق‌تری وجود دارند، و اینکه این موضوعات هم‌زمان مهم و بسیار دشوارند. به نظر می‌رسد که از این موقعیت باید آموزه‌ی ساده و روشنی را برداشت کرد: تا اندازه‌ای جوانب خوب هر دو سرحد باید یکی شوند. و از آنجا که پیشاپیش احترام متقابل عمیق (و گاه حتی شده تأییدنشده‌ای) بین این رشته‌ها، بین علوم دقیقه‌ی

1 entity  
2 self-organization  
3 disembodied  
4 content level

5 vehicle properties  
6 carrier  
7 connectionist

ذهن و علوم انسانی وجود دارد، معتقدم که شانس‌های ما برای ساختن پل‌های مستقیم‌تر عملاً بهتر از آن چیزی هستند که برخی از ما فکر می‌کنیم.

همان‌طور که بسیاری از مؤلفان اشاره کرده‌اند، به میان‌بری نیاز است که ماهیتش هنوز کاوش نشده است. سعی کرده‌ام چنین میان‌بری را در این کتاب پیش ببرم — و بهای زیادی برایش پرداخته‌ام که خوانندگان هم به‌زودی کم‌کم متوجه‌اش خواهند شد. تلقی موضوعات فلسفی همه‌ی فلاسفه را بسیار کوتاه و کاملاً سطحی شوکه خواهد کرد. از طرف دیگر، انتخابم از قیود تجربی، از موارد مطالعاتی، و از اطلاعات منفرد مورد مشاهده باید دانشمندان علوم عصبی و شناختی را شوکه کند، آنها که بطرز مشابه‌ای بیشتر اوقات عمیقاً ویژگی‌های منحصربفرد خودشان را دارند و اطلاعات کاملاً نامناسبی در این زمینه دارند. باین‌حال پل‌ها با سنگ‌های کوچک آغاز می‌شوند، و یک شخص منفرد می‌تواند سنگ‌های بسیاری را با خود حمل کند. پس هدفم قدری فروتنانه است: اگر حداقل برخی از تکه‌ها و پاره‌هایی که در اینجا جمع و جور می‌شوند برای برخی از خوانندگان مفید باشند، همین کافی خواهد بود.

همان‌طور که همه می‌دانند مسئله‌ی آگاهی طی سه دهه‌ی آخر قرن بیستم توجه فزاینده‌ی فلاسفه (ر.ک. برای مثال متزینگر ۱۹۹۵ الف) و نیز پژوهشگران فعال در علوم عصبی و شناختی را به خود جلب کرده است. شاهد رونمایی حقیقی بوده‌ایم. چنان‌که بسیاری بحث کرده‌اند، آگاهی جذاب‌ترین هدف پژوهشی قابل فهم است، بزرگ‌ترین چالش باقیمانده برای جهان‌بینی علمی و البته برای بخش محوری هر نظریه‌ی فلسفی درباره‌ی ذهن. چه چیز باعث می‌شود که آگاهی چنین پدیده‌ی هدف ویژه‌ای شود؟ در تجربه‌ی آگاهانه، واقعیتی حاضر است. اما یعنی چه که گفته شود در تمام موجوداتی که تجربه‌ی آگاهانه دارند ضرورتاً جهانی پدیدار می‌شود؟ این حداقل سه معنی متفاوت دارد: در تجربه‌ی آگاهانه جهانی وجود دارد، یک خود یا من نفسانی وجود دارد، و رابطه‌ای بین هر دو وجود دارد — زیرا به معنایی جالب توجه این جهان بر خود تجربه‌کننده پدیدار می‌شود. پس می‌توانیم سه جنبه‌ی متفاوت مسئله‌ی اصلی‌مان را تشخیص دهیم. اولین مجموعه‌ی پرسش‌ها درباره‌ی این است که یعنی چه یک واقعیت پدیدار می‌شود. دومین مجموعه درباره‌ی این است که این واقعیت چگونه می‌تواند بر کسی یا بر فاعل نفسانی تجربه پدیدار شود. سومین مجموعه درباره‌ی این است که چگونه این فاعل نفسانی مرکز جهان خودش می‌شود، چگونه این فاعل نفسانی نمود یک واقعیت را برای یک منظر اول شخص فردی به آزمون می‌گذارد تا آن را به پدیده‌ای واقعاً نفسانی تبدیل کند.

در جایی دیگر به کرات درباره‌ی این مسئله صحبت کرده‌ام که آگاهی به‌ما هو با چه معادل است (مثلاً، متزینگر ۱۹۹۵ ث). موضوع مد نظر ما در اینجا یک مسئله‌ی عمیق‌تر است، مسئله‌ای ویژه‌تر در باب نحوه‌ی پدیدار شدن هویت شخصی<sup>۴</sup> خودمان در تجربه‌ی آگاهانه و نحوه‌ی گسترش دادن منظری باطنی<sup>۵</sup> و نفسانی که نه فقط در قبال جهان بیرونی به‌ما هو بلکه همچنین در قبال سایر اشخاص موجود در آن جهان و فرایند درونی جاری خود تجربه است. پس اجازه دهید نگاهی به دومین مجموعه از موضوعات مورد بحث بیان‌دازیم. برای موجودات انسانی، طی فرایند جاری تجربه‌ی آگاهانه که سرشت زندگی‌شان در بیداری و خواب را مشخص می‌کند، یک خود حاضر است، یک من نفسانی. موجودات انسانی خودشان را آگاهانه به صورت کسی بودن تجربه می‌کنند. باین‌همه، تجربه‌ی آگاهانه‌ی کسی بودن جنبه‌های بسیار متفاوتی دارد — تنانه، هیجانی، و شناختی. در فلسفه، و نیز در علوم عصبی شناختی، اخیراً شاهد کلی اثر فوق‌العاده بوده‌ایم که بر تجربه‌ی تنانه از خود (ر.ک. مثلاً برمودز، مارسل،

1 present  
2 appear  
3 appearance

4 personal identity  
5 inward

و ایلن (۱۹۹۵)، بر خودآگاهی هیجانی (ر.ک. مثلاً داماسیو ۱۹۹۴، ۲۰۰۰)، و بر ظرافت‌های مضمون در خودارجاعی شناختی و تجربه‌ی آگاهانه از یک-خود-متفکر-جسم‌دار<sup>۱</sup> بودن (ر.ک. مثلاً ناگل ۱۹۸۶، برمودز ۱۹۹۸) تمرکز دارند. یعنی چه که بگوییم برای موجودات انسانی یک خود حاضر است؟ لایه‌های متصل و متفاوت خود جسمیت‌یافته، هیجانی، و متفکر چگونه‌اند؟ چطور بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ در نیمه‌ی دوم کتاب پاسخ‌های تازه‌ای را برای این پرسش‌ها فراهم می‌کنم.

باین‌حال، این کتاب صرفاً درباره‌ی آگاهی و خودآگاهی نیست. مسئله‌ی عمیق‌تر در پس نمود پدیداری یک جهان و یک خود به مفهوم یک «منظر اول‌شخص» و تجربه‌ی آگاهانه‌اش ربط دارد: دقیقاً چه چیز آگاهی را به پدیده‌ای نفسانی تبدیل می‌کند؟ این نیمه‌ی دوم هدف معرفتی اولم است. موضوع فقط این نیست که چطور یک خود پدیداری فی‌نفسه می‌تواند ظهور کند، موضوع این هم هست که چطور موجوداتی مانند خودمان از این خود پدیداری به‌صورت ابزاری برای تجربه‌کردن خودمان به‌منزله‌ی فاعل‌های نفسانی استفاده می‌کنیم. برای چنین پرسش‌هایی به پاسخ‌های بینارشته‌ای نیاز داریم: یعنی چه که ما در تجربه‌ی آگاهانه نه تنها به جهان مرتبط‌ایم بلکه به‌منزله‌ی خودهای شناسنده نیز به جهان مرتبط‌ایم. دقیقاً یعنی چه که خود پدیداری معمولاً نه تنها در واقعیت تجربی حاضر است بلکه همزمان مرکز این واقعیت را شکل می‌دهد؟ چطور می‌خواهیم درباره‌ی خودمان به‌صورت اول‌شخص‌ها فکر کنیم و حرف بزنیم؟ پس از آنکه در فصول ۲، ۳، و ۴ برخی ابزارهای ساده‌ای را بسط دادم که به ما کمک می‌کنند به‌طور کلی‌تر بفهمیم که چطور یک واقعیت می‌تواند پدیدار شود، از نیمه‌ی دوم فصل ۶ به بعد با این پرسش‌ها گلاویز می‌شوم. در قسمت ۱،۳ نکات بیشتری درباره‌ی معماری مندرجات متعاقب کتاب وجود دارد.

## پرسش‌ها

در این قسمت می‌خواهم مجموعه پرسش‌های کوچک و دقیقی را بسط بدهم که ما را در مسیر چشم‌انداز نظری پیچیده‌ای هدایت می‌کنند که به پدیده‌ی تجربه‌ی نفسانی مربوط است. قول می‌دهم که در فصل آخر این کتاب به هر کدام از این پرسش‌ها برگردم و پاسخ‌های مؤجز و فشرده‌ای به هر کدام‌شان بدهم. باین‌حال، فقط در فصول میانی‌ست که می‌توان پاسخ‌های مبسوط‌تر را ملاحظه کرد. این کتاب برای خواننده‌ها نوشته شده است، و یکی از کارکردهای فهرست حداقلی پیش رو از مسائل فلسفی عبارت از افزایش قابلیت استفاده از آن است. در عین حال می‌توان این فهرست بررسی را بمنزله‌ی نقطه‌ی آغازی برای مجموعه معیارهایی حداقلی در نظر گرفت تا با استفاده از آنها بتوان شأن کنونی رویکردهای رقیب و از جمله رویکرد ارائه‌شده در این کتاب را قضاوت کرد. معیارهای مربوطه قابلیت پاسخگویی رضایت‌بخش به چه تعداد از این پرسش‌ها را دارد؟ بیایید نگاهی به آنها بیاندازیم. دسته‌ی اول و پایه‌ای پرسش‌ها به معنای برخی از مفاهیم اساسی تبیینی مربوط است که قبلاً مطرح شده‌اند:

یعنی چه که بگوییم یک حالت ذهنی آگاه است؟

در شق دیگرش، یعنی چه که بگوییم یک سیستم آگاه – شخص، ارگانیزم زیست‌شناختی، یا سیستم مصنوعی<sup>۲</sup> – اگر در تمامیتش لحاظ شود آگاه است؟

یعنی چه که بگوییم یک حالت ذهنی جزئی از خودآگاهی یک سیستم مفروض است؟

یعنی چه که هر سیستم آگاه دارای یک خود پدیداری است؟ آیا آگاهی فاقد خود ممکن است؟  
یعنی چه که بگوییم یک حالت ذهنی حالتی نفسانی است؟  
یعنی چه که از کل سیستم‌ها به صورت «فاعل‌های نفسانی تجربه» حرف بزنیم؟  
یک منظر اول شخص پدیداری مثلاً در تقابل با یک منظر اول شخص زبانی، شناختی، یا معرفتی  
چیست؟ آیا چیزی چون آگاهی یا حتی خودآگاهی بدون منظر هم وجود دارد؟

در ادامه گستره‌ای از پرسش‌ها وجود دارد که درباره‌ی موضوعات وجودشناختی،  
منطقی-معناشناختی، و معرفت‌شناختی است. آنها به کانون این پژوهش شکل نمی‌دهند هر چند که خط  
و ربط زیادی با تصویر بزرگتری دارند که نهایتاً می‌تواند از بطن نظریه‌ای فلسفی درباره‌ی خودآگاهی  
ظهور کند طوری که خود این نظریه هم مبنایی تجربی داشته باشد.

آیا مفهوم «فاعل نفسانی» منطقاً تقدم دارد؟ آیا وجودش را باید به نحوی ماتقدم مفروض گرفت؟ به  
بیانی وجودشناختی، آیا آنچه با لفظ «فاعل نفسانی» مورد ارجاع است به مؤلفه‌های مبنای مقوم واقعیت  
تعلق دارد یا که یک موجودیت است که اصولاً می‌توان آن را در ضمن پیشرفت علمی کنار گذاشت؟

به طور خاص، معناشناسی کلمه‌ی نمایه‌ای من<sup>۲</sup> به ابضاح بیشتری نیاز دارد. لازم است که گروه  
مشخصی از جملات را بهتر بفهمیم، مثلاً جملاتی که در آنها از کلمه‌ی من بمنزله‌ی خوداسنادگری  
خودپدیدارشناختی<sup>۳</sup> خصایص پدیداری استفاده می‌شود (مثل این جمله: «من الان احساس دندان درد  
دارم»).

چنین جملاتی چه شروط صدقی دارند؟

آیا حذف استفاده‌ی فاعل نفسانی از من شکافی در فهم‌مان از خودمان ایجاد می‌کند؟  
آیا نفسانیت یک رابطه‌ی معرفتی است؟ آیا حالات پدیداری ارزش‌های صدق دارند؟ آیا آگاهی، خود  
پدیداری، و منظر اول شخص نوع خاصی از اطلاعات یا شناخت را در اختیارمان می‌گذارد که نباید با  
هیچ وسیله‌ی دیگری حاصل شود؟

آیا ناگزیری خوداسنادگری خصایص روان‌شناختی حاکی از خطاناپذیری‌شان است؟  
آیا در مورد حیث انفسی حالات ذهنی هیچ واقعیت تحویل‌ناپذیری وجود دارد که تنها بتواند ذیل  
منظر اول شخص پدیداری به چنگ آید یا تنها در اول شخص مفرد بیان شود؟  
آیا این تز که جهان‌بینی علمی اصولاً باید ناکامل بماند می‌تواند از حیث انفسی امر ذهنی منتج  
شود؟ آیا حیث انفسی، در تمام محتوایش، می‌تواند طبیعی شود؟  
آیا چیزی چون «داده‌ی اول شخص» وجود دارد؟ آیا گزارشات منظر باطنی<sup>۴</sup> با احکام ناشی از نظریات  
علمی ذهن در تعارض‌اند؟

با این همه، کانون حقیقی طرح فعلی محتوای پدیداری است، شیوه‌ای که برخی حالات تمثلی از منظر  
اول شخص احساس می‌شوند. آن تلاش‌هایی که می‌خواهند بر ریشه‌های تاریخی برخی شهودهای  
فلسفی پرتویی بیاندازند اهمیت ویژه‌ای دارند — مثل شهود دکارتی که براساسش من همواره می‌تواند

1 ontological

2 I

3 autophenomenological self-ascription

4 states

5 introspective

کسی دیگر بوده باشد؛ یا مثل آگاهی خودم ضرورتاً به یک کل منفرد و متحد شکل می‌دهد؛ یا مثل اینکه تجربه‌ی پدیداری عملاً ما را در تماس بی‌واسطه و بلافصل با خودمان و جهان پیرامون مان قرار می‌دهد. اغلب می‌توان مسائل فلسفی را با تحلیل مفهومی یا با تبدیل‌شان به نسخه‌هایی متمایزتر حل کرد. باین حال، یک استراتژی اضافی و جالب توجه عبارت است از تلاش برای پرده برداشتن از ریشه‌های منظر باطنی‌شان. وارسی دقیق این ریشه‌ها ممکن است در فهم نیروی شهودی پس پشت بسیاری از برهان‌های نامناسب یاری‌مان دهد، نیرویی که معمولاً از استدلال متقابل‌شان قسر در می‌روند. بنابراین بحثم را به نگاهی دقیقتر مجهز می‌کنم که متوجه شرایط تکوینی برخی قطعیت‌های منظر باطنی‌ست.

«محتوای پدیداری» حالات ذهنی<sup>۱</sup> در تقابل با «محتوای التفاتی»<sup>۲</sup> یا تمثلی‌شان چیست؟ آیا مثال‌هایی از ذهنیتی<sup>۳</sup> وجود دارد که یکی از این محتویات را بدون دیگری نشان بدهد؟ آیا انفکاک‌های مضاعف<sup>۴</sup> وجود دارند؟

شهودهای دکارتی – همچون شهود امکان خاص<sup>۵</sup>، شهود تقسیم‌ناپذیری، یا شهود بی‌واسطگی معرفتی – چطور ظهور می‌کنند؟

قابل بحث است که تنوع انسانی حیث انفسی آگاه در این سیاره بی‌همتاست، یعنی از این نظر که حیث انفسی بطور فرهنگی در این سیاره تعبیه شده است، از این نظر که نه تنها به دسترسی از طریق منظر باطنی بلکه به دسترسی زبان‌شناختی نیز مجال می‌دهد، و از این نظر که محتویات حالات پدیداری مان می‌توانند به هدف یک خودارجاعی شناختی منحصراً درونی هم تبدیل شوند. به‌ویژه، حیث انفسی آگاه به مبنای دستاوردهای بیناانفسی<sup>۶</sup> شکل می‌دهد. پرسش جالب توجه این است که چطور محتویات بالفعل تجربه از طریق این ادغام ثابت درون مدیوم‌های تمثلی<sup>۷</sup> دیگر عوض می‌شود، و چطور این امکان وجود دارد که محتویات ویژه‌ای به‌طور تکوینی به عوامل اجتماعی وابسته باشند.

چه خصایص پدیداری جدیدی از خلال شکل‌های شناختی و زبانی خودارجاعی ظهور می‌کنند؟ در انسان‌ها، آیا ملازم‌های اجتماعی ضروری برای انواع مشخصی از محتوای پدیداری وجود دارد؟

آخرین مجموعه از پرسش‌های پدیده‌شناختی به شبکه‌ی درونی روابط بین برخی از مجموعه حالات پدیداری یا خصایص پدیداری محیط<sup>۸</sup> ربط دارد. انتخابی مؤجز از این مجموعه بدین قرار است:

ساده‌ترین شکل محتوای پدیداری چیست؟ آیا چیزی چون «خاصه»<sup>۹</sup> در معنای کلاسیک این کلمه وجود دارد؟

مجموعه قیود حداقلی که باید برای تجربه‌ی آگاهانه محقق شوند تا این تجربه اصلاً بتواند ظهور کند چیستند؟ مثلاً آیا خاصه می‌تواند بدون خصیصه‌ی محیط آگاهی وجود داشته باشد، یا که آیا خاصه‌ای عاری از آگاهی قابل فهم است؟

1 mental states  
2 intentional  
3 mentality  
4 double dissociations  
5 contingency intuition

6 inter-subjective  
7 representational medium  
8 global  
9 qualia



خودیت<sup>۱</sup> پدیداری چیست؟ معنای غیرمفهومی مالکیت<sup>۲</sup> که با تجربه‌ی پدیداری خودیت یا «کسی بودن» همراستاست دقیقاً چیست؟ تجربه‌ی عاملیت<sup>۳</sup> مرتبط با تجربه‌ی مالکیت چگونه است؟ آیا می‌توان هر دو شکل محتوای پدیداری را از هم منفک کرد؟ آیا بدون خاصه می‌توان مصداقی برای خودیت پدیداری آورد؟ آیا جسمیت‌یابی<sup>۴</sup> برای خودیت لازم است؟

یک منظر اول شخص که بطور پدیداری متمثل شده است چیست؟ چطور این منظر در سایر مفاهیمی که به داشتن منظر راجع‌اند، مثلاً در حیث انفسی منطقی یا معرفتی، دخیل است؟ آیا می‌توان بدون داشتن خودی آگاه واجد منظر اول شخص آگاه بود؟ آیا می‌توان بدون داشتن یک منظر اول شخص آگاه خودی آگاه داشت؟

منظر اول شخص پدیداری به چه طریقی در ظهور منظر دوم شخص و ظهور منظر متکثر اول شخص دخیل است؟ هشیاری پدیداری در قبال خود<sup>۵</sup> لاجرم چه شکل‌هایی از شناخت اجتماعی را وساطت می‌کند؟ و کدام شکل‌ها نه؟

نهایتاً، واپسین پرسش درباره‌ی شأن کلیات پدیداری است: آیا می‌توانیم مفهومی از آگاهی و حیث انفسی را تعریف کنیم که مستقل از سخت‌افزار و گونه‌ی زنده باشد؟ این موضوع معادل است با تلاش برای ارائه‌ی تحلیلی از آگاهی، خود پدیداری، و منظر اول شخص که تنها در سطح تمثلی و نقش‌مند توصیف عمل می‌کند و متوجه رهایی از هر نوع ویژگی مادی خاص برای عرصه‌اش است. آیا امکان دارد که نظریه‌ای کلی برای آگاهی در کار باشد؟ به عبارت دیگر:

آیا حیث انفسی مصنوعی ممکن است؟ آیا خودهای پدیداری غیرزیست‌شناختی ممکن‌اند؟

### منظر اجمالی: معماری کتاب

در این کتاب دوازده وسیله‌ی مفهومی جدید، دو موجودیت نظری جدید، مجموعه‌ای مضاعف از موردپژوهی‌هایی مقرون به پدیده‌شناسی عصب‌شناختی، و برخی استعاره‌های کاوشگرانه را خواهید یافت. احتمالاً مهم‌تر از همه اینکه دو موجودیت نظری تازه را معرفی می‌کنم: «مدل پدیداری از خود»<sup>۶</sup> (ر.ک. قسمت ۱، ۶) و «مدل پدیداری رابطه‌ی التفاتی»<sup>۷</sup> (ر.ک. قسمت ۵، ۶). معتقدم که این موجودیت‌ها موجودیت‌های نظری متمایزند و استدلال می‌آورم که می‌توانند به هر پیوند مفهومی قطعی بین رویکردهای اول شخص و سوم شخص به ذهن آگاه شکل بدهند. همچنین ادعایم این است که این موجودیت‌ها بر حسب ارتباطشان با پدیده‌هایی که می‌توان آنها را بطور مجزا و ملازم در سطوح پدیده‌شناختی، تمثیل‌گرایانه، نقش‌گرایانه، و عصب‌زیست‌شناختی توصیف کرد متمایز محسوب می‌شوند. با استفاده از پژوهش تجربی باید مدل پدیداری از خود و مدل پدیداری رابطه‌ی التفاتی را در علوم ذهن کشف کرد. دوم اینکه، این دو موجودیت فرضی در سطح تحلیل مفهومی هم مفیدند. ممکن است که آنها به پیوند مفهومی قطعی بین تحقیق در باب آگاهی در علوم انسانی و تحقیق در باب آگاهی در علوم شکل دهند. برای فلسفه‌ی ذهن، آنها بمنزله‌ی پیوندهای مفهومی مهم بین سطوح

1 selfhood  
2 ownership  
3 agency  
4 embodiment

5 phenomenal self-awareness  
6 universals  
7 phenomenal self-model  
8 phenomenal model of intentionality relation

شخصی و زیرشخصی توصیف سیستم‌های آگاه به کار می‌روند. جدا از بستر هنجاربنیاد ضروری، نوع بسیار ویژه‌ای از مدل پدیداری از خود به‌علاوه‌ی یک مدل پدیداری رابطه‌ی التفاتی از یک نا شخص<sup>۱</sup> یک شخص می‌سازد: شما با داشتن یک مدل شفاف از خود به‌علاوه‌ی یک مدل آگاه از «پیکان التفاتی» که به جهان وصل‌تان می‌کند یک شخص می‌شوید. و تازه، این دو موجودیت فرضی جدید این قابلیت را دارند که بیش از اینها هم در گسترش یک چارچوب تمثیل‌گرایانه‌ی بسط‌یافته برای یک حیث بینانفسی و شناخت اجتماعی یاری‌مان دهند، زیرا این امکان را فراهم می‌آورند که بتوانیم منظر دوم‌شخص – تویی که آگاهانه تجربه می‌شود – را نیز بفهمیم. سوم اینکه اگر می‌خواهیم فهم بهتری از این گذار از تکامل زیست‌شناختی به تکامل فرهنگی داشته باشیم، هر دو موجودیت احتمالاً باید جنبه‌های مهمی از پیوند واقعی‌ای که قرار است توصیف شود را بسازند. و نهایتاً این موجودیت‌های فرضی اثبات خواهند کرد که برای توسعه‌ی شرح فراروش‌شناختی<sup>۳</sup> موضوعات مورد بحث در نظریات مختلف علوم عصبی و شناختی مفیدند.

با نظر به صحبت‌های تازه‌ی قبلی‌مان می‌توان ملاحظه کرد که فصل ۶ به طریقی مهمترین بخش این کتاب است چون توضیح می‌دهد که مدل پدیداری از خود و مدل پدیداری از رابطه‌ی التفاتی عملاً چیستند. با این‌همه، برای اینکه زمینه‌ی مشترکی ایجاد کنم، کارم را در فصل‌های پیش رو ابتدا با معرفی وسایل مفهومی ساده آغاز خواهم کرد. در فصل ۲ توضیح می‌دهم که تمثیل ذهنی در تقابل با تشبه<sup>۴</sup> ذهنی و نمایاندن<sup>۵</sup> ذهنی چیست – و یعنی چه که هر سه این پدیده‌ها می‌توانند بصورتی ناآگاهانه و آگاهانه وجود داشته باشند. انعکاس این فصل در فصل ۵ است که تمایزات مفهومی جدید برای تمثیل نفس، تشبه نفس، و نمایاندن نفس را از نو به کار می‌بندد. فصل ۲ بیشتر خصیصه‌ای معرف دارد و باین‌حال مبسوط‌تر از فصل ۵ نیز هست. فصل ۳ گذار از پردازش ناخودآگاهانه‌ی اطلاعات در مغز به یک تجربه‌ی پدیداری کاملاً شکوفا را با دقت بیشتری کندوکاو می‌کند. آنجا مجموعه‌ای از ده قید خواهید یافت که هر تمثیل ذهنی باید محقق کند اگر که محتوایش می‌خواهد به‌منزله‌ی محتوای آگاهانه به حساب آید. باین‌حال، متوجه خواهید شد که برخی از این قیود مختص عرصه‌اش هستند و همه‌شان هم به شروطی اکیداً لازم شکل نمی‌دهند: درجاتی از پدیداری بودن وجود دارند. نه آگاهی و نه خودآگاهی یک امر همه یا هیچ نیست. به‌علاوه، این قیود همچنین قیودی «چندسطحی» اند از این حیث که می‌کوشند پدیده‌شناسی اول‌شخص، معاری تمثیلی و نقش‌مند، و علم عصبی آگاهی را یکجا جدی بگیرند. انعکاس فصل ۳ را در بخش اول فصل ۶ می‌بینیم، یعنی در کاربرد این قیود برای مورد ویژه‌ای از خودآگاهی. فصل ۴ مجموعه‌ای مؤجز از موردپژوهی‌ها در زمینه‌ی پدیده‌شناسی عصب‌شناختی را ارائه می‌دهد. در اینجا نگاه دقیق‌تری بر پدیده‌های بالینی جالب‌توجهی می‌اندازیم همچون آگنوزیا، بی‌توجهی، کوربینی، و توهمات، و نیز بر شکل‌های معمولی آنچه «مدل‌های پدیداری منحرفانه‌ی واقعیت» می‌خوانیم، مثلاً رویاها. یکی از کاربردهای این موارد مطالعاتی این است که به ما نشان می‌دهند که چه چیزی در ساختار عمیق تجربه‌ی آگاهانه لازم نیست، و در نتیجه مانع می‌شوند از اینکه در سطح مفهومی نتایج غلطی بگیریم. آنها همچنین به‌عنوان یک تست واقعیت<sup>۶</sup> سختگیرانه برای ابزارهای فلسفی توسعه‌یافته در هر دو فصل قبلی به کار می‌روند. فصل ۴ دوباره در فصل ۷ انعکاس می‌یابد. فصل ۷ فصل ۴ را بسط می‌دهد. از آنجا که آگاهی و منظر اول‌شخص مضمون کانونی حقیقی این کتاب را می‌سازند، تست واقعیت ما باید در نیمه‌ی دومش بسیار گسترده‌تر و البته سختگیرانه‌تر باشد. به‌طور خاص باید ببینیم که آیا نه فقط مجموعه‌ی جدید مفاهیم و قیود ما بلکه دو

1 nonperson  
2 person  
3 metamethodology

4 simulation  
5 presentation  
6 reality test

موجودیت نظری محوری‌مان — مدل پدیداری از خود و مدل پدیداری رابطه‌ی التفاتی، چنانکه در فصل ۶ معرفی شده‌اند — در عمل شانس‌ی برای قبولی در چنین تست واقعیتی را دارند یا نه. نهایتاً فصل ۸ می‌کوشد این رشته‌های متفاوت را به طریقی عام‌تر و روشن‌تر کنار هم بیاورد. این فصل همچنین پاسخ‌های کوچکی به پرسش‌های فهرست‌شده در قسمت قبل همین فصل و نکات مؤجزی درباره‌ی جهت‌های بالقوه‌ی آینده را بصورت نتیجه‌گیری پیشنهاد می‌دهد.

این کتاب برای خواننده‌ها نوشته شده بود، و سعی کرده‌ام استفاده‌اش را تا حد ممکن ساده کنم. خواننده‌های متفاوت مسیرهای متفاوتی را اتخاذ خواهند کرد. اگر وقت کافی برای خواندن کل کتاب را ندارید، فصل ۸ را بی‌خیال شوید و به هر قسمتی که برای‌تان ضرورت دارد بروید. اگر فیلسوفی هستید که به موارد مطالعاتی پدیده‌شناسی عصب‌شناختی علاقه دارد و نظریات سنتی ذهن آگاه را به چالش می‌طلبید، آن وقت به فصل ۴ و ۷ بروید. اگر دانشمندی تجربی یا فیلسوفی هستید که اساساً به وجود قیودی برای تمثیل آگاهانه علاقه دارد، پس به سراغ فصل ۳ و بعد به سراغ قسمت‌های ۱، ۶ و ۶،۲ بروید تا بیشتر درباره‌ی کاربرد خاص این قیود در توسعه‌ی نظریه‌ی خود پدیداری یاد بگیرید. اگر تمرکزتان متوجه قلب این نظریه، متوجه دو موجودیت نظری جدید موسوم به مدل پدیداری از خود و مدل پدیداری رابطه‌ی التفاتی‌ست، آنگاه فقط باید فصل ۶ را در ابتدا بخوانید. اما اگر دوست دارید یاد بگیرید که چرا خاصه وجود ندارد، موارد واقعاً موجود در جعبه‌ابزار مفهومی پایه‌مان چیستند، و چرا تمام اینها در ابتدا نظریه‌ای مبتنی بر اصالت تمثیل درباره‌ی آگاهی، خود پدیداری، و منظر اول‌شخص است، آن وقت به‌سادگی ورق بزنید و ادامه بدهید.