

دو فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام «صغیر خرد»

سال اول، شماره اول

بهار و تابستان ۹۱

نگرشی انتقادی به رفتارگرایی فلسفی گیلبرت رایل*

حبیب کارکن بیرق**

چکیده

رفتارگرایی فلسفی، اولین مکتبی است که تحت تأثیر رفتارگرایی روانشناختی، در فلسفه ذهن در قرن بیستم ظهور کرد. این نظریه در پی ترجمه حالات ذهنی انسان به رفتار یا تمایل به رفتار است. فیلسوفانی چون همپل، ویتگنشتاین، رایل و ... از نظریه پردازان معروف این مکتب می باشند. البته فیلسوفان مختلف، تقریرات مختلفی از این نظریه ارائه کرده اند که بیان همه ی آنها در یک مقاله محدود میسر نیست، لذا نوشتار حاضر در صدد معرفی دیدگاه گیلبرت رایل - از فیلسوفان شهیر تحلیل زبانی - است که از معروف ترین رفتارگرایان فلسفی محسوب می شود. پس از بیان دیدگاه وی اشکالات وارد بر نظریه مذکور، بیان، و پیشنهادی برای رهایی از محدودیت های موجود در فلسفه ذهن ارائه خواهد شد.

واژه های کلیدی: رفتارگرایی روانشناختی، رفتارگرایی فلسفی، رفتار، ذهن، حالات ذهنی.

تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۶/۱۲

* - تاریخ دریافت: ۹۰/۰۳/۳۰

Email: Habib.karkon@yahoo.com

** - دانشجوی دکترای فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

فلسفه ذهن (Philosophy of Mind) شاخه‌ای است از فلسفه که شامل فلسفه روانشناسی (Philosophy of psychology)، روانشناسی فلسفی (Philosophical psychology) و حوزه‌ای از مابعدالطبیعه است که با ماهیت پدیده‌های ذهنی و چگونگی هماهنگی آنها با ساختار واقعیت در ارتباط است (Audi, 1999 : 684). واژه «ذهن» در ترکیب «فلسفه ذهن» نه به معنی خاص آن که معادل قوه فهمیدن است، بلکه به معنی عام آن که در برابر بدن به کار می‌رود دلالت دارد و از این رو شامل همه قوای معرفتی، روانی، ارادی و معنوی (روحی) است (خاتمی، ۱۳۸۱: ۱).

آنچه در فلسفه ذهن معاصر مد نظر است رویکردی تحلیلی است که هر چند به مباحث مابعد الطبیعی، روانشناختی و معرفت شناختی بی‌اعتنا نیست، ولی بر هیچ کدام از آنها وابسته نیست. تأکید بر تحلیلی بودن رویکرد جاری در فلسفه ذهن، موجب می‌شود که آراء بسیاری از فلاسفه قدیم و جدید که در باره ذهن با رویکردهای دیگری مطالعه کرده‌اند تخصصاً از این حیطه بیرون بماند. برای مثال رویکرد پدیدار شناسان به ذهن، آنطور که در هوسرل، شلر، مرلوپونتی و هایدگر ملاحظه می‌شود، بسیاری از مسائل مورد نظر فلسفه تحلیلی ذهن را به بحث می‌گذارد، اما در کتاب‌های رسمی فلسفه ذهن از آنها ذکری به میان نمی‌آید (همان: ۱ و ۲). از آنجایی که پیشرفت‌های حاصل در حوزه روانشناسی، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی و علوم کامپیوتری تأثیر چشمگیری بر دیدگاه فلاسفه ذهن داشته است، از این رو، این فیلسوفان بیش از آن که به مباحث متافیزیکی ذهن پردازند، متأثر از این علوم به بررسی مباحث مربوط به ذهن می‌پردازند (همان).

دیدگاه‌های مختلفی که در باب رابطه نفس و بدن در فلسفه ذهن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند عبارتند از : دوگانه‌گرایی، رفتارگرایی فلسفی، این همانی



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۳۰

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

ذهن و بدن (نوعی، مصداقی) کارکردگرایی (کامپیوتری، علی) و حذف گرایی. نوشتار حاضر به معرفی و نقد رفتارگرایی فلسفی براساس روایت گیلبرت رایل خواهد پرداخت، ولی قبل از ورود به اصل بحث، منطقاً آشنایی مختصری با رفتارگرایی روانشناختی - به منزله زمینه پیدایش رفتارگرایی فلسفی - ضروری به نظر می‌رسد.

رفتارگرایی (Behaviorism)

به لحاظ تاریخی نخستین مکتبی که در قرن بیستم در مورد رابطه نفس و بدن به وجود آمد رفتارگرایی بود. رفتارگرایی در ابتدا در حوزه روانشناسی علمی ظهور کرد و اندکی بعد مورد توجه فیلسوفانی که در رابطه با ذهن مطالعه می‌کردند قرار گرفت (خاتمی، ۱۳۸۱: ۱۲ و ۱۱).

لذا رفتارگرایی را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد:

- ۱- رفتارگرایی روانشناختی، که در روانشناسی مورد بحث واقع می‌شود.
- ۲- رفتارگرایی فلسفی که موضوع بحث فلسفه ذهن است.

رفتارگرایی روانشناختی (Psychological behaviorism)

رفتارگرایی روانشناختی بر خلاف رفتارگرایی فلسفی نه به خاطر اندیشه درباره‌ی معانی و مفاهیم و اصطلاحات ذهنی، بلکه به دلیل رابطه آن با علم تجربی به وجود آمد (Heil, 1998 : p 67).

رفتارگرایی در روانشناسی، نظریه‌ای درباره چگونگی فهم درست واژگان ذهنی نیست، بلکه روشی در روانشناسی است: یعنی طرحی درباره اینکه چگونه باید تحقیقات روانشناختی را انجام داد؛ از این رو می‌توان آن را رفتارگرایی روش شناختی نیز نامید. این رهیافت به روانشناسی در این واقعیت منعکس



می‌شود که این رشته غالباً به عنوان علم [مطالعه] رفتار انسان و حیوان تعریف می‌شود، نه مطالعه ذهن انسان و حیوان (مسلین، ۱۶۶: ۱۳۸۸).

رفتارگرایی واتسون

جی. بیواتسون (J.B. Watson) را در کنار پاولف و فروید از چهره‌های بسیار مهم روانشناسی در قرن بیستم دانسته‌اند (لاندین، ۱۳۸۲: ۱۸۰). معمولاً وی را بنیانگذار رفتارگرایی در سال ۱۹۱۳ می‌دانند، ولی این مکتب نیز مانند هر مکتب دیگر در روانشناسی، نیاکان نیرومند دیگری داشت، از جمله: طبیعت‌گرایی یونانی، ماتریالیسم فرانسوی قرن هجده و نوزده، داروین و روانشناسان حیوانی اواخر قرن نوزده، پاولف و نظریه بازتاب شرطی وی و نهایتاً کارکردگرایی که خود واتسون با آن پرورش یافته بود. از زمان سقوط طبیعت‌گرایی یونانی تا زمان واتسون، دو گانه‌نگری یعنی جدایی ذهن و بدن بر روانشناسی حاکم بود، ولی واتسون آن را از روانشناسی بیرون انداخت (همان: ۱۴۹).

چکیده نظر واتسون در باب روانشناسی را می‌توان در نقل قول زیر از مقاله «روانشناسی به گونه‌ای که رفتارگرا آن را می‌بیند» - که به مانیفست رفتارگرایی مشهور شد - ملاحظه کرد:

روانشناسی به گونه‌ای که رفتارگرا آن را می‌بیند شاخه‌ای کاملاً عینی و آزمایشی از علوم طبیعی است. هدف نظری آن پیش‌بینی و کنترل رفتار است. نه درون‌نگری، جزء ضروری روش‌های آن است و نه ارزش علمی داده‌های آن به تعبیر هشیاری وابسته است. رفتارگرا در تلاش خود برای به دست آوردن یک الگوی واحد از پاسخ حیوان، هیچ مرزی بین انسان و حیوان نمی‌شناسد. رفتار انسان با تمام ظرافت و پیچیدگی آن تنها بخشی از طرح کلی تحقیق رفتارگرایی را تشکیل می‌دهد (همان: ۱۵۴ و ۱۵۳؛ Heil, 1998: 49).



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۳۲

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱



واتسون در مقاله مذکور آنچه را که اصول بنیادی رفتارگرایی می‌دانست به شرح زیر تعیین کرد:

«۱- روانشناسی تاکنون نتوانسته است به عنوان یک علم طبیعی به درخواست‌های خود تحقق بخشد.

۲- روانشناسی برای رفتارگرا، شاخه‌ای کاملاً عینی و آزمایشی از علوم طبیعی است که مانند علوم شیمی و فیزیک، نیازی به درون‌نگری ندارد.

۳- حذف حالت‌های هشیاری به عنوان موضوع مناسب برای تحقیق، مانعی را که بین روانشناسی و علوم طبیعی دیگر وجود دارد، برمی‌دارد.

۴- موضوع مطالعه مناسب برای روانشناسی، رفتار است» (لاندین، ۱۳۸۲: ۱۵۴).
نگرش رادیکال پوزیتیویستی واتسون از سخنان مذکور، به ویژه از اصل شماره ۲ کاملاً آشکار است.

نظام واتسون به مفهوم کامل، یک روانشناسی S-R (محرک- پاسخ) بود (همان: ۱۵۵). منظور از S-R این است که من با چکش ضربه آهسته‌ای به زانوی شما می‌زنم و زانوی شما به طریق خاصی شروع به حرکت می‌کند. اینجا یک رفتار کوچک یعنی یک پاسخ (Response) - حرکت پای شما - توسط یک محرک (Stimuli) - ضربه من به زانوی شما - تبیین می‌شود (Heil, 1998: 68).
از آنجایی که روانشناسی به نظر واتسون یک علم عینی است، پس باید روش‌های تجربی را برای مطالعه آن به کار برد. وی اصولاً چهار روش را مجاز می‌دانست: ۱. مشاهده ۲. شرطی سازی ۳. آزمودن ۴. گزارش کلامی.
برای واتسون، گزارش کلامی سزاوار توجه خاصی است، زیرا وی همچنان که گذشت با درون‌نگری مخالف بود و واکنش‌های گفتاری برای وی پدیده‌هایی قابل مشاهده بودند. احساس‌ها و عواطف به مفهوم واقعی کلمه باید رد می‌شدند، زیرا راهی برای مشاهده مستقیم آنها وجود نداشت (لاندین، ۱۳۸۲: ۱۵۶ و ۱۵۵).

موضع نیرومندی که واتسون در سال ۱۹۱۹ اتخاذ کرد امروز به رفتارگرایی افراطی معروف است. این موضع، تمام جنبه‌های هستی ذهن یا هشیاری را چه در قلمرو روانشناسی یا در خارج از آن انکار می‌کند. انکار هشیاری، ذهن یا روح شاخصه رفتارگرایی بود (همانجا).

در واقع، واتسون و دیگر رفتارگرایان به طور قطع، وحدت‌گرا (Monist) بودند: یک بدن بدون ذهن. با سقوط ذهن توسط واتسون که از زمان ارسطو متداول بود مسئله ذهن-بدن دیگر به صورت یک مسئله برای رفتارگرایی باقی نماند. آنچه باقی ماند، ارگانیزم رفتار کننده بود. از این گذشته واتسون کاری با فرایندهای مغزی رابط نداشت [چیزی که امروزه بسیار قابل توجه است]، زیرا او مغز را «جعبه‌ای اسرارآمیز» (Mysterious box) می‌دانست. مطالعه واقعی روانشناسی، مطالعه پاسخ‌های عضله‌ها و غده‌ها به محرک‌ها بود (همان: ۱۵۷ و ۱۵۶). موضع بسیار افراطی واتسون را در پیشنهادی که در سال ۱۹۲۵ در کتاب رفتارگرایی خویش مطرح کرد و امروز نقل قول بسیار مشهوری است، می‌توان یافت:

یک دوجین کودک سالم و اختیار بزرگ کردن آنها به شیوه خاص خودم را به من بدهید. من تضمین می‌کنم که هر یک از آنها را به طور تصادفی برگزینم و او را برای متخصص شدن در هر زمینه‌ای که انتخاب می‌کنم دکتر، وکیل، هنرمند، مدیر بازرگانی و، بله حتی گدا و دزد تربیت کنم بدون اینکه به استعدادها، رغبت‌ها، گرایش‌ها، توانایی‌ها و علایق او و نژاد اجدادش توجهی داشته باشم (همان: ۱۶۱).

کاملاً آشکار است که واتسون تحت تأثیر پوزیتیویسم بسیار شدیدی است که در دوران وی بر فضای فکری حاکم بوده است و سخنانی که از وی نقل شد کاملاً مبین این واقعیت است.



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۳۴

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

انتقادهای واتسون

انتقادهایی را که از واتسون به عمل آمده است می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. انکار هشیاری که بسیاری از داده‌های موجه روان‌شناسی را کنار گذاشته است.
۲. انکار درون‌نگری که باز مقدار معتناهی از داده‌های روان‌شناسی را حذف کرده است.

۳. موضع جبرگرایانه‌ی وی که موجب سلب مسئولیت از انسان می‌شود.

۴. محیط‌گرایی افراطی که عوامل ارثی را که امروزه بسیار مهم است، کنار گذاشته است (همان: ۱۶۲).

رفتارگرایی اسکینر

بی. افاسکینر (B. F. Skinner) را نیز همچون واتسون جزء بزرگترین روان‌شناسان قرن بیستم دانسته‌اند (همان: ۱۸۰). رفتارگرایی اسکینر را می‌توان رفتارگرایی توصیفی (Descriptive behaviorism) نامید؛ رویکرد وی را نیز می‌توان رویکرد «ارگانیسم تهی» خواند، زیرا وی با آنچه که درون ارگانیسم می‌گذرد کاری نداشت (همان: ۱۸۲). به بیان دیگر هر ارگانیسمی یک «جعبه‌ی سیاه» (Black box) است، یعنی چیزی است که ماهیت روانشناختی آن به طور کامل و جامع با ارجاع به پاسخ آن به محرک، توصیف می‌شود. جعبه‌های سیاه یا ارگانیسم‌ها، یک ساختار درونی دارند، چیزی که به نوبه خود قابلیت تحقیق و بررسی دارد، اما در حوزه فیزیولوژی یا بیولوژی است نه روانشناسی (Heil, 1998: 68). به اعتقاد اسکینر اجرای آزمایشی که درست کنترل شده باشد، روابط معتبر و قابل مشاهده‌ای را به بار می‌آورد که می‌تواند اطلاعات موجهی برای روانشناسی محسوب شود. بنابراین، موضوع مطالعه روانشناسی، رفتار ارگانیسم‌های جاندار است (لانگین، ۱۳۸۲: ۱۸۲).



یکی از مفاهیم مهم روانشناسی اسکینر مفهوم تقویت (Reinforcement) است. تقویت بدین معناست که هنگامی که موشی درون یک قفس، اتفاقاً با شنیدن صدایی اهرم درون قفس را فشار دهد و غذایی در قبال آن دریافت کند، با چند بار تکرار این عمل، نسبت به آن محرک صوتی تقویت خواهد شد. البته در اینجا سخن گفتن از «فهم» (Understanding) موش از رابطه‌ای که میان صدا و دریافت غذا وجود دارد، صرفاً استعاری و مجازی است، زیرا این سخن یک فرآیند درونی را مطرح می‌کند که رفتارگرا از پذیرش آن ابا دارد (Heil, 1998: 68, 69). به اعتقاد اسکینر اگر غذا نقش تقویتی داشته باشد، با افزایش دادن احتمال وقوع دوباره پاسخی که آن را تولید کرده است، آن پاسخ را نیرومند می‌سازد (لان‌دین، ۱۳۸۲: ۱۸۲).

آخرین نکته قابل طرح در باب روانشناسی اسکینر مفهوم رفتار کلامی (Verbal behavior) وی است که بعدها با انتقاد شدید چامسکی - زبان‌شناس معروف - مواجه شد. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که چه مقدار از رفتارهای انسان، کلامی است. اسکینر معتقد بود که زبان و گفتار نیز مانند سایر رفتارهای انسانی، در معرض وابستگی‌های تقویت قرار دارد (همان: ۱۹۰). در واقع، وی معتقد بود که تمام یادگیری را می‌توان در قالب مکانیسم‌های ساده تداوی گرایانه تبیین کرد. بنابر این اعتقاد مثلاً می‌توان امر پیچیده‌ای مانند مهارت یافتن در زبان انگلیسی را به امور ساده‌تری تجزیه کرد که هر کدام از آنها را می‌توان همانند فشار اهرم قفس توسط موش تبیین کرد (Heil, 1998: 69).

انتقادات از اسکینر

همچون واتسون انتقادهای متعددی از اسکینر شده است که به ذکر اهم آنها به ترتیب زیر اکتفا می‌کنیم:





۱. نظریه اسکینر نظریه‌ای کاملاً توصیفی است نه توجیهی. این انتقاد را کسانی وارد کرده‌اند که ریشه‌های رفتار را در «علت‌های درونی» جستجو می‌کنند.

۲. وی آزمایش‌های حیوانی را به طور کاملاً آزادانه به مجموعه وسیع رفتار انسان، تعمیم داده است. در واقع وی دلیلی برای این تعمیم ندارد. [مغالطه استقراء ناقص یا تعمیم بی‌دلیل].

۳. کسانی که به رویکرد شناختی گرایش دارند - رویکردی که حالت‌های ذهنی رابط، مانند اندیشه‌ها، شناخت‌ها، انتظارات یا احساس‌ها را نیز به حساب می‌آورد - معتقدند که این رویدادهای ذهنی برای تعیین نتیجه نهایی، با محیط و رفتار تعامل می‌کنند، چیزی که نظریه اسکینر فاقد آن است (لان‌دین، ۱۳۸۲: ۱۹۳).

۴. آخرین انتقاد مهم، انتقاد چامسکی است که تأثیری ویرانگر بر رفتارگرایی داشت. انتقاد چامسکی بر نظریه رفتار کلامی اسکینر بود. استدلال وی این بود که تلاش اسکینر برای بسط و تعمیم مدل رفتارگرایانه یادگیری به زبان انسانی کاری کاملاً نامناسب است. چامسکی مدعی بود که توانایی‌های زبانی انسان را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن این که انسان‌ها دارای مجموعه عظیمی از ساختارهای پیچیده شناختی هستند که بر استفاده آنها از زبان تأثیر شگرفی دارد، مورد تبیین و تفسیر قرار دارد (Heil, 1998: 69).

بسیار جالب است که پس از انتقادهای زیادی که از رفتارگرایی شد، اسکینر که سخت‌ترین مخالف روانشناسی شناختی بود در سال ۱۹۷۷ در مقاله‌ای با عنوان «چرا من یک روانشناس شناختی نیستم؟» انتقادات چندی به نظریه شناختی وارد کرد که از جمله آنها این بود که روانشناسان شناختی نظریه‌ای را احیا کرده‌اند که می‌گوید احساس‌ها و حالت‌های ذهن، رفتار را تعیین می‌کنند (لان‌دین، ۱۳۸۲: ۲۵۷). به اعتقاد کسانی چون اسکینر سخن گفتن از چیزهایی مانند اذهان، تجارب آگاهانه و... بازگشت به یک گذشته خرافاتی است که در آن،

ویژگی‌های قابل مشاهده‌ی اشیاء را با ارجاع به اشباح (Ghosts) و ارواحی (Spirits) که در آنها جای گرفته‌اند تبیین می‌کردند. دقیقاً همانگونه که ما دورانی را که در آن برای تبیین رفتار دیوانگان متوسل به تصرف ارواح خبیثه (Evil spirits) در آنان می‌شدند، پشت سر گذاشته‌ایم، همچنین باید تبیین‌هایی را که براساس وجود رویدادهای درونی و شخصی انجام می‌گیرند پشت سر بگذاریم (Heil, 1998: 67). مسلماً چنین انتقادی از سوی اسکینر چیزی بیش از یک مغالطه‌ی سنت گریزی (Anti-traditionalism) نیست. مفاد مغالطه‌ی مذکور این است که «این مطلب قدیمی است، پس نادرست است»، در حالی که مقتضای تفکر عقلی و منطقی این است که برای قضاوت در باره هر مدعایی باید به محتوای آن و براهین اقامه شده برای آن توجه کرد. چه بسا نظریه‌ای به لحاظ تاریخی قدیمی، ولی به لحاظ مفاد و محتوا جدید باشد و بالعکس.



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۳۸

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

در پایان این قسمت متذکر می‌شویم که نه تنها روانشناسی شناختی (Cognitive psychology) - که به اعتقاد بسیاری از روانشناسان، طغیانی علیه رفتارگرایی است (لاندرین، ۱۳۸۲: ۲۴۱) - با رفتارگرایی مخالف است، بلکه روانشناسی گشتالتی (Gestalt psychology) نیز با هر نوع روانشناسی از نوع S-R مخالف است، چرا که به اعتقاد گشتالتی‌ها روانشناسی هم با رفتار انسان سرو کار دارد و هم با هشیاری وی (همان: ۲۰۴).

رفتارگرایی فلسفی (Philosophical behaviorism)

رفتارگرایی فلسفی نظریه‌ای در فلسفه ذهن است که قرین رفتارگرایی در روانشناسی است (ولف، ۱۳۸۰: ۱۵۷). این نظریه، نظریه‌ای ماتریالیستی در باب ذهن است. ماتریالیست‌ها منکر تشکیل جهان، از جواهر ذهنی و مادی، هر دو هستند. به اعتقاد آنها تنها یک جوهر مادی وجود دارد. اذهان نیز تا حدودی از همان

موادی تشکیل شده‌اند که سنگ‌ها، درخت‌ها، ستاره‌ها و... از آنها ساخته شده‌اند. ذهن، هویتی غیر مادی نیست، بلکه تنها ماده‌ای است که به نحو مناسبی سازماندهی شده است. در میان ماتریالیست‌های گذشته می‌توان از دموکریتوس، هابز و لامتری نام برد (Heil, 1998: 53).

قبل از توضیح تفصیلی رفتارگرایی فلسفی متذکر می‌شویم که - همانگونه که خواهد آمد - رفتارگرایی، مکتبی است که در نظر داشت که واژگان مربوط به حالات ذهن را با واژگانی که به گرایش‌های رفتاری ارجاع داشت، تعویض کند و هدف آن طرد گمانه‌زنی‌های غیر علمی و افزایش قابلیت تأییدپذیری تجربه نظریه‌ها تا حد امکان بود. در واقع رفتارگرایان از رفتارگرایی برای منحل ساختن مسئله «ذهن - بدن» (Mind- body problem) و مسئله «اذهان دیگر» (The problem of other- minds) استفاده کرده و هر دو را بی‌معنی نامیدند (پایا، ۱۳۸۲: ۱۴۳، ۱۴۲). به بیان دیگر می‌توان گفت که آنها به جای حل مسئله، صورت مسئله را پاک کردند.

خصوصی بودن (Privacy)

تا قرن بیستم، مطالعه ذهن، حول محور مطالعه حالات و فرایندهای آگاهانه (Conscious processes) می‌چرخید. افراد مورد مطالعه در تجربیات روانشناختی چنان تربیت یافته بودند که با «درون‌نگری» (Introspection)، تجارب آگاهانه خود را گزارش کنند. در این حوزه، تصورات ذهنی و کیفیات دقیق و ظریف رویدادهای حسی نقش محوری داشتند. از مدت‌ها بسیار قبل معلوم بود که رویدادهای مغزی و عصبی کاملاً با رویدادهای ذهنی در ارتباطند. حال، فکر به این که اذهان، چیزی جز مغزها نیستند فکری فریبنده است. اما به نظر می‌رسد خصوصیات (Properties) مغز با خصوصیات ذهن کاملاً متفاوتند. هنگامی که



شما در معرض یک تجربه آگاهانه قرار می‌گیرید به وضوح از ویژگی‌های آن تجربه آگاهی دارید. فکر کنید به اینکه سر درد داشتن به چه می‌ماند؟ حال، تصور کنید که شما می‌توانید با دقت به مغز کسی که از سردرد رنج می‌برد، بنگرید. آنچه که شما می‌بینید - حتی اگر به واسطه ابزارهای دقیقی باشد که ساختار ظریف مغز را برای شما آشکار می‌کنند - کاملاً متفاوت است از آنچه که کسی که دچار سردرد است، احساس می‌کند. یک عصب‌شناس (Neuroscientist) را تصور کنید که کاملاً با فیزیولوژی سردرد آشناست، اما او هرگز تجربه سردرد آن فرد را ندارد. به نظر می‌رسد چیزی وجود دارد که این دانشمندان فاقد دانش آن است و آن عبارت است از ویژگی و خصوصیتی که وی با آن مواجه نمی‌شود و صرفاً با بررسی و تفتیش مغز می‌تواند با آن روبرو شود، لذا به نظر می‌رسد که این ویژگی، یک ویژگی عصب شناختی (Neurological characteristic) نیست. اگر به موضوع مورد بحث به این شیوه نگاه کنیم، دیگر نمی‌توانیم ویژگی‌های ذهنی را با ویژگی‌های مغزی یکی گرفته و بگوییم که ذهن همان مغز است.

باز هم می‌توانیم بررسی خود را ادامه دهیم. می‌دانیم که ما از نوعی «دسترسی» (Access) به تجارب آگاهانه‌ای بهره‌مندیم که دیگران فاقد آن هستند. تجارب هر کسی «خصوصی» (Private) است. آگاهی شما از تجارب خودتان بی‌واسطه و مستقیم (Direct) است، ولی آگاهی من از همان تجاربی که شما دارید غیرمستقیم و استنباطی (Inferential) است. هنگامی که شما دچار سردرد هستید یا تصمیم می‌گیرید که موی خود را شانه کنید، در وضعیتی هستید که بدون استفاده از شاهد و مشاهده، به طور مستقیم و بی‌واسطه تصدیق می‌کنید که دچار سردرد هستید و یا می‌خواهید موی خود را شانه کنید. من تنها می‌توانم حالت ذهن شما را به واسطه مشاهده رفتار شما (از جمله رفتار زبانی (Linguistic behavior))



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۴۰

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱



شما) استنباط کنیم. اگر رویدادهای ذهنی با فرایندهای عصب‌شناختی مرتبط باشند، بنابراین ممکن است من حالت ذهن شما را با مشاهده مغز شما استنباط کنم. اما دسترسی من به آن حالت باز هم غیرمستقیم است.

تمام آنچه که ذکر شد کاملاً صحیح است هنگامی که دو گانه‌گرایی صحیح باشد. از آنجایی که این نظریه جهان را به دو ساحت ذهن و عین تقسیم می‌کند هنگام مطالعه بیولوژی و فیزیولوژی انسان، باید ذهن را نادیده بگیریم و هنگام مطالعه ذهن، باید از ساختار مادی صرف نظر کنیم. اما اینجا مشکلی پیش می‌آید و آن این است که علم، محدود به پژوهش و تحقیق در حالات «عمومی» (Public) و «عینی» (Objective) امور است، در حالی که محتوای ذهنی شما تنها برای شما قابل مشاهده و دسترسی است و حال آنکه من از طریق مشاهده رفتار و گفتار شماست که به محتوای ذهنی شما پی می‌برم. از این رو ذهن در خارج از محدوده پژوهش‌های علمی قرار می‌گیرد. ما می‌توانیم مغز را مورد مطالعه قرار دهیم و ممکن است نتیجه بگیریم که انواع خاصی از رویدادهای عصب‌شناختی با برخی از انواع حالات ذهنی مرتبطند. این ما را قادر می‌کند که حالت ذهن را توسط مشاهده فعالیت مغز، استنباط کنیم، اما نمی‌توانیم خود این حالات ذهنی را مگر در مورد خودمان مشاهده کنیم (Heil, 1998: 54-56).

مسأله اذهان دیگر (Other Minds)

در قسمت قبل مشاهده کردیم که تجارب آگاهانه‌ی ما اموری شخصی و خصوصی هستند و هیچ کس جز خود ما برای آگاهی از آنها راهی ندارد. این حیطه درونی را که تنها خود ما به آن دسترسی داریم و شامل احساسات، عواطف و سایر امور درونی است، ذهن می‌نامیم (شمس، ۱۳۸۲: ۲۴۹). در این قسمت می‌خواهیم ببینیم آیا سایر انسان‌ها نیز مانند ما دارای ذهن هستند یا نه؟

یک حالت متناظر را در نظر می‌گیریم. هنگامی که من مثلاً یک گوجه فرنگی رسیده را در نور آفتاب می‌بینم یک تجربه بصری (Visual experience) خاص از آن دارم. شما نیز در شرایط بصری مشابه، تجربه خاصی از مشاهده همان گوجه فرنگی دارید. اما آیا ما حق داریم بگوییم چون شرایط این مشاهدات، یکسان بوده، تجربه این مشاهدات نیز شبیه هم است؟ شاید تجربه‌ای که شما در مثال مذکور داشته‌اید شبیه تجربه‌ای است که من از مشاهده یک لیمو در نور آفتاب دارم. گرچه توصیفات ما کاملاً با هم تطابق دارند، اما حالت ذهن من هنگام توصیف این تجربه، به لحاظ کیفی (Qualitatively) کاملاً متفاوت از حالت ذهنی شماست. شما در واقع از راه استقراء (Inductively) استدلال کرده‌اید که چون شما هنگام آن تجربه خاص در یک حالت ذهنی خاص بوده‌اید، دیگران نیز باید هنگام همان تجربه، همان حالت ذهنی شما را داشته باشند. اما می‌دانیم که قوانین استدلال استقرائی، استنتاج یک حکم کلی را تنها از یک فرد جزئی مجاز نمی‌داند، مگر در موردی که مشخص باشد که آن فرد نماینده کل است (Heil, 1998: 56-57). خلاصه اینکه چنین استدلالی مبتنی بر اسقراء ناقص است و اعتبار منطقی ندارد.

آنچه ذکر شد همان است که به مسئله «اذهان دیگر» معروف است. آنچه در این مسئله مطرح است این است که چگونه می‌توان دانست که دیگران نیز مانند ما دارای ذهن هستند؟ چگونه می‌توان به اذهان دیگر معرفت پیدا کرد؟ چگونه می‌توان فهمید که آنچه را که ما افراد انسانی می‌نامیم صرفاً روبات‌هایی پیشرفته نیستند، بلکه واقعاً مانند ما دارای ذهن هستند؟ (شمس، ۱۳۸۲: ۲۵۱). این مسئله از مسائل بسیار مهمی است که در معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن مطرح است. البته این بحث، بحث دامنه‌داری است و طرح آن در این مقام، به دلیل تناسب با بحث حاضر است.



خلاصه اینکه دلیل ما بر وجود دیگر اذهان از راه تمثیل و استقراء است، ما می‌بینیم که مردم مثل ما رفتار می‌کنند و می‌گویند دارای درد، تخیل، احساس و افکار هستند، ولی نمی‌توان قیاسی ارائه کرد که اثبات کند که با مشاهده آنچه که از سایر انسان‌ها می‌بینیم، آنها نیز همانند ما دارای حیات ذهنی (Mental life) هستند (Heil, 1998: 57).

بازی‌های زبانی ویتگنشتاین

ویتگنشتاین براساس نظریه موسوم به «بازی‌های زبانی» (Linguistic games) که در دوره دوم فلسفی خویش ارائه کرده است معتقد است که مشکلات و معماهای فلسفی، همه از کاربرد نادرست زبان ناشی می‌شوند. به اعتقاد وی کلمات، معنی و مفهوم خود را مدیون «بازی‌های زبانی» هستند که ما با آنها انجام می‌دهیم. فهم شایسته یک کلمه نیازمند فهم نقش یا نقش‌هایی است که در این بازی زبانی ایفا می‌کند. در ما نحن فیه، هنگامی که ما مشغول مسائل فلسفی می‌شویم از آنجایی که فکر می‌کنیم که «ذهن» نیز مانند «مغز» یک اسم مستقل است، دچار خطا و اشتباه می‌شویم. ما استدلال می‌کنیم که «ذهن» باید اسم موجود خاصی باشد، همچنین استدلال می‌کنیم که آنچه را که افکار، احساسات و حواس می‌نامیم به حالات کیفی مشابه این موجود خاص باز می‌گردد. به اعتقاد ویتگنشتاین راه پرهیز از چنین خطاهایی، توجه به شرایط معمول و متداول کار برد کلمات است. وی این دستورالعمل را به کل فلسفه تعمیم می‌دهد. بنابراین، به نظر وی مشکل فلسفی اذهان دیگر - که بحث آن گذشت - از آنجا برمی‌خیزد که ما کلمات «ذهن»، «فکر»، «احساس» و امثال آنها را از زمینه‌هایی که طبعاً برای آنها وضع شده‌اند، خارج کرده و معانی خاص جدیدی از آنها افاده می‌کنیم و سپس به دنبال حل مشکلات و معماهایی می‌گردیم که از این استعمالات جدید، بر می‌خیزند (Ibid: 59, 60).



رفتارگرایی رایل

گیلبرت رایل (Gilbert Ryle) که از معروفترین فیلسوفان تحلیل زبانی است، دیدگاه مذکور ویتگنشتاین را در کتاب معروف خود به نام *مفهوم ذهن* (The concept of mind) بسط داد. رایل در این کتاب از اصطلاح معروف «اشتباه مقوله‌ای» (Category mistake) که امروز به نام وی مشهور است استفاده می‌کند. وی برای توضیح این اصطلاح، مثال‌های متنوعی ذکر می‌کند که شاید مثال «دانشگاه» مشهورترین آنهاست و ما نیز با ذکر همین مثال، دیدگاه وی را توضیح می‌دهیم. رایل می‌گوید: فرض کنید یک فرد خارجی به تبریز بیاید و از ما بخواهد که دانشگاه تبریز را به او نشان دهیم. ما دانشکده‌ها، تالارها، کتابخانه، قسمت‌های اداری و... را به وی نشان می‌دهیم و بعد از تمام شدن بازدید می‌گوییم: این بود دانشگاه تبریز. آنگاه آن فرد خارجی برگشته و به ما می‌گوید: «چیزی که من دیدم مجموعه‌ای متشکل از دانشکده‌ها، تالارها، کتابخانه‌ها و... بود، نه دانشگاه تبریز» رایل می‌گوید این فرد در اینجا دچار «اشتباه مقوله‌ای» شده است و اشتباه وی در این است که از دانشکده‌ها، تالارها، کتابخانه‌ها و... صحبت می‌کند، در صورتی که باید به وی فهماند که دانشگاه چیزی نیست جز همین‌هایی که دیده است، به شرطی که همه اینها به طور سازمان یافته و مرتبط با هم در نظر گرفته شوند (Ryle, 1949: 16).

وی ثنویت دکارتی را نیز یکی از عمده‌ترین اشتباهات مقوله‌ای می‌داند (Ibid: 18). به اعتقاد رایل، منکرین مکانیسم [ماشین‌گرایی در باب انسان] نیز تا حدودی همانند آن فرد خارجی که انتظار داشت که دانشگاه، عمارتی بسیار عالی باشد تقریباً مثل دانشکده، ولی به طور قابل ملاحظه‌ای متمایز؛ اذهان را به عنوان مراکز فوق‌العاده‌ی فرایندهای علّی معرفی می‌کنند، تقریباً مثل ماشین‌ها، ولی به طور



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۴۴

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

قابل ملاحظه‌ای متفاوت از آنها. رایل این دیدگاه را «فرضیه‌ی فراماشینی» (Para- mechanical hypothesis) می‌نامد (Ibid: 19).

به اعتقاد رایل مشکل دکارت اینجاست که وی کار خود را با این تصور آغاز کرده است که اذهان موجودند و موجوداتی متمایز ولی شبیه مغزها هستند، و هنگامی که با مشکل جای دادن چنین موجوداتی در جهان مادی مواجه شده است، چنین پنداشته است که آنها باید غیر مادی باشد (Heil, 1998: 60). از همین روست که وی به طعنه، از اصطلاح معروف دیگری یعنی «شیخ در ماشین» (The Ghost in the Machine) استفاده می‌کند (Ryle, 1963: 15, 16). که مقصود وی از شیخ، همان ذهن یا روح و مقصودش از ماشین، همان بدن انسان است.

تمایل‌ها و استعدادها (Dispositions)

بدیهی است که ممکن است کسی حالت ذهنی خاصی داشته باشد، بدون اینکه این حالت ذهنی هیچ نوع ظهور و بروز رفتاری داشته باشد. مثلاً ممکن است کسی در مورد تعطیلات فکر کند، بدون اینکه کاری انجام دهد که محتوای ذهنیش را آشکار سازد، یا بدون اینکه نشان دهد که او در حال فکر کردن است. اینجاست که رفتارگرایان از اصطلاح تمایل به رفتار استفاده می‌کنند (Foster, 1996: 34).

لذا در ادامه بحث باید بررسی کنیم که اگر «ذهن» نیز مانند «دانشگاه» کارکرد نامگذاری نوع مادی یا غیر مادی خاصی را ندارد، پس کارکرد آن چگونه است؟ به اعتقاد رفتارگرایانی مثل رایل، موجودات باهوش (Intelligent creatures) به خاطر آنچه که انجام می‌دهند یا تمایل به انجام آن دارند دارای حالات ذهنی هستند. مثلاً باور شما به اینکه خرسی بر سر راه شما وجود دارد، یعنی با پذیرش اینکه «خرسی بر سر راه من وجود دارد»، شما آماده‌ی فرار می‌شوید؛ یا اگر قصد دیدن یک فیلم سینمایی دارید می‌روید و بلیط تهیه می‌کنید و می‌گویید: «من می‌خواهم یک فیلم سینمایی ببینم» و قس علی هذا.



همانگونه که از این مثال‌ها معلوم می‌شود یک فاعل، دقیقاً به گونه‌ای توصیف می‌شود که دارای حالات ذهنی است، یعنی نه تنها به خاطر اینکه کاری را انجام می‌دهد، بلکه به خاطر آنچه که دوست دارد انجام دهد یا تمایل به انجام آن دارد. بنابراین اگر شما سردرد داشته باشید ممکن است تمایل به نالیدن، مالش سر، دنبال مُسکن گشتن و اظهار این جمله که «سرم درد می‌کند» داشته باشید. اما ممکن است شما هیچکدام از اینها را نداشته باشید. تصور کنید که می‌خواهید که هیچ کس نداند که شما سردرد دارید؛ بنابراین، در این مورد شما گرچه تمایل به رفتار خاصی (مثلاً نالیدن، مالش سرو...) دارید، ولی هرگز به آن شیوه رفتار نمی‌کنید.

اما اکنون با مشکل دیگری مواجه شده‌ایم و آن اینکه تمایل به یک رفتار به یک روش خاص چیست؟ تمایلات یا استعدادها چیستند؟ جواب را می‌توان با مثال‌هایی روشن کرد. یک گلدان، را استعداد شکستن دارد. استعداد شکنندگی این گلدان هنگام برخورد با یک جسم سخت و شکستن، آشکار می‌شود. یک بلور نمک استعداد حل شدن در آب را دارد. هنگام حل شدن در آب، این استعداد نمایان می‌شود. اما یک شیء می‌تواند دارای استعدادی باشد بدون اینکه آن را آشکار سازد. مثلاً در مثال‌های مذکور یک گلدان لزومی برای شکستن ندارد، همچنین یک بلور نمک لزومی برای حل شدن در آب ندارد.

باید توجه داشت که هرگونه روایت معقولی از رفتارگرایی فلسفی نیازمند تبیین تمایلات و استعدادهاست. آنچه را که من انجام می‌دهم ظاهراً همان چیزی است که تمایل به انجام آن دارم. اما ممکن است من تمایل به انجام خیلی چیزها داشته باشم که هرگز نتوانم آنها را انجام دهم، زیرا یا مجال پرداختن به آنها را ندارم و یا تمایلات رقیب (Competing dispositions)، مانع از انجام آنها می‌شوند. ممکن است شما هنگام مواجهه با خطر، ثابت و پا برجا بمانید، اما با وجود این فرار کنید، چون تمایل دارید تا دوستان خود را از وجود خطر آگاه کنید.



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۴۶

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

همچنین یک بلور نمک با اینکه استعداد حل شدن در آب را دارد، ممکن است حل نشود، چون در معرض یک میدان نیرومند الکترومغناطیسی قرار گرفته است. چکیده نظر رفتارگرایان فلسفی در باره رابطه حالات ذهنی با رفتار را با توجه به مباحث مذکور می‌توان در این جمله خلاصه کرد:

اظهارات مربوط به حالات ذهن را می‌توان به گزاره‌هایی درباره رفتار یا تمایل به رفتار تعبیر کرد. قبلاً این را بررسی کردیم؛ اگر شما باور داشته باشید که خرسی بر سر راه شما وجود دارد تمایل به انجام اعمالی از قبیل فرار، هشدار دادن به دوستان و... دارید.

اگر ما بتوانیم دعاوی خود درباره اذهان و رویدادهای ذهنی را تحلیل و با ادعاهایی در باره رفتار یا تمایل به رفتار جایگزین کنیم، موفق به اثبات این امر خواهیم شد که وجود فاعل‌های دارای ذهن جز به معنی وجود فاعل‌هایی که به صورت ذهنمند (Mindful) رفتار می‌کنند یا تمایل به رفتار ذهنمند دارند، نیست (Heil, 1998: 61-63).

آنچه را که گذشت می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

افراد می‌توانند واجد همه نوع حالات ذهنی باشند، بدون اینکه آنها را در رفتارشان ظاهر سازند. مثلاً من ممکن است دندان درد داشته باشم، ولی به دلیلی نخواهم آن را آشکار سازم. برای پرهیز از این مشکل باید به مفهوم استعداد رفتار متوسل شد. بدین معنا که تحلیل رفتاری، نه فقط شامل رفتار بالفعل، بلکه باید شامل رفتار بالقوه هم باشد. برای اینکه به درستی به «دندان درد داشتن» متصف شوم، لازم نیست که بالفعل فریاد بکشم، بلکه کافی است که استعداد و آمادگی فریاد زدن در شرایط مناسب را داشته باشم (مسِلین، ۱۸۴: ۱۳۸۸).

خلاصه اینکه به اعتقاد رفتارگرایان وقتی به چیزهایی که پدیده‌های روانی نامیده می‌شوند به چشم استعداد و تمایل بروز رفتارهای مختلف نگاه کنیم،



گریبانمان از چنگ مسئله گیج کننده ذهن و بدن رها می شود. دیگر جستجو برای یافتن «شیخ در ماشین»، جستجو برای یافتن موجودات و فرایندهای روانی که پشت نمایی جسمانی وجود دارند و رخ می دهند، بی معنی خواهد بود (همپل، ۱۳۶۹: ۱۳۵).

ظهور پوزیتیویسم در این بیان همپل کاملاً مشهود است، به ویژه آنگاه که به واژه «بی معنی» (Meaningless) توجه کنیم که جزء کلید واژه های پوزیتیویسم منطقی است و بدین معناست که آنچه که در حیطه امکان تجربه ما ننگنجد، فاقد معنی است. البته اشکالات متعددی بر این دیدگاه وارد شده است که در جای خود مذکور است.

اشکال نظریه تمایل به رفتار

قبل از ورود به انتقادات وارد شده بر رفتارگرایی فلسفی، مهم ترین اشکالی را که به نظر می رسد بر نظریه تمایل به رفتار وارد است از زبان همپل - که خود متأثر از حلقه ی وین و پوزیتیویسم منطقی است^۱ - نقل می کنیم:

چنین به نظر می آید که شرایط تظاهر کردن هوش یا شجاعت یا کینه به صورت رفتارهای آشکار، و نحوه این تظاهر را نمی توان بر حسب یک «واژگان رفتاری محض» بیان کرد که فقط شامل الفاظ زیستی و شیمیایی و فیزیکی و نیز عبارات غیراصطلاحی زبان عادی مانند «سرتکان دادن»، «دست دراز کردن»، «شکلک در آوردن»، «دهن کجی کردن»، «خندیدن» و نظایر آن باشد. بلکه به نظر می آید که برای مشخص کردن آن نوع الگوهای رفتاری یا تمایلات و استعدادهای رفتاری، که الفاظی چون «خسته» و «باهوش» و «روسی دان» ظاهراً بر آنها دلالت دارند، به الفاظ روانشناختی هم نیاز داریم. زیرا حکم کردن درباره اینکه رفتار آشکار کسی هوشمندانه یا شجاعانه یا کله خرانه یا مؤدبانه یا بی ادبانه



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۴۸

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

است، تنها به واقعیات مربوط به وضعیتی که رفتار در آن صورت می‌گیرد بستگی ندارد، بلکه به اطلاعاتی که آن شخص از آن وضعیت دارد، یا اعتقادی که درباره آن وضعیت دارد نیز وابسته است، و این وابستگی اهمیت بسیار دارد. شخصی که با قامت افراشته به طرف پیشه‌ای می‌رود که در آن شیر گرسنه‌ای کمین کرده است، اگر به وجود شیر در پیشه معتقد (و از آن با خبر) نباشد، اسم کارش را شجاعت نمی‌توان گذاشت. به همین نحو، هوشمندانه خواندن یا نخواندن اعمال شخص در شرایط معین، وابسته به اعتقادی است که درباره آن شرایط دارد و اهدافی که می‌خواهد با آن اعمال به آن دست یابد. پس معلوم می‌شود که برای مشخص کردن الگوهای رفتاری و تمایلات و استعدادهایی که مرجع الفاظ روانشناختی است، گذشته از یک واژگان رفتاری مناسب، به الفاظ روانشناختی هم نیاز داریم (همپل، ۱۳۶۹: ۱۳۶، ۱۳۵).

در واقع، انتقاد همپل از رفتارگرایی فلسفی، مربوط به نادیده گرفتن حالات ذهنی‌ای همچون «اطلاع» و «اعتقاد» است که انسان را مانند «جعبه سیاه اسکینر» می‌داند و کاری به آنچه در درون او می‌گذرد ندارد و همانگونه که در قسمت «رفتارگرایی روانشناختی» ذکر شد «روانشناسی شناختی» در اثر همین افراط‌ها و به عنوان طغیانی علیه چنین نگرش‌هایی به وجود آمد.

در واقع، باید توجه داشت که استعداد بیش از آن چیزی است که رایل ادعا می‌کند. داشتن باور (یا هر حالت ذهنی دیگر) صرفاً آمادگی برای رفتارکردن به نحوی خاص نیست، بلکه بودن در حالتی درونی است که ممکن است در شرایط مناسب، خود را در رفتار بیرونی ظاهر سازد. اما به محض اینکه به باور و سایر حالات ذهنی، به عنوان علل درونی رفتار بیرونی بیاندیشیم، رفتارگرایی را نقض کرده‌ایم (مسِلین، ۱۳۸۸: ۱۸۵).



به عبارت دیگر، ما ناگزیر از به کار بردن واژگانی هستیم که بیانگر حالات درونی ما (آمال، امیال، امیدها، کینه‌ها، محبت‌ها و ...) هستند. چه بسا انسان محجوبی که نتواند عشق و علاقه خود را ابراز کند، اگر چه استعداد و آمادگی بروز عشق و علاقه خود را داشته باشد، ولی شاید تا آخر عمر وی شرایطی برای بروز احساس درونیش فراهم نشود.

نقد رفتارگرایی فلسفی^۲

همانند رفتارگرایی روانشناختی، بر رفتارگرایی فلسفی نیز اشکالات عدیده‌ای وارد است که در این بخش به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. اولین اشکال مربوط به «حالات ذهنی» یا «کیفیات ذهنی» است که در قسمت «خصوصی بودن» بدان اشاره شد. همچنانکه گذشت ما از نوعی «دسترسی» به تجارب آگاهانه‌ای بهره‌مندیم که دیگران فاقد آن هستند. تجارب هر کسی «خصوصی» است. آگاهی شما از تجارب خودتان بی‌واسطه و مستقیم است، ولی آگاهی من از همان تجاربی که شما دارید غیرمستقیم و استنباطی است. لذا می‌توان گفت که رفتارگرایی فلسفی، به لحاظ شهودی (Intuitively) در تفسیر و تعبیر گزاره‌های ذهنی به واژگان صرفاً رفتاری، بر خطاست (Foster, 1996: 47) چرا که چنین دیدگاهی ماهیت کیفی ذاتی حالات ذهنی را بی‌معنی پنداشته، آن را نادیده می‌گیرد. نامعقول بودن این دیدگاه از آن روست که مثلاً سردرد ما قطعاً دارای یک ماهیت کیفی ذاتی است و همین است که این سردرد را از هر نوع تجربه آگاهانه دیگر متمایز می‌کند (Heil, 1998: 65, 66). وقتی کسی به دندانپزشک مراجعه می‌کند یا قرص مسکن می‌خورد، هدف او صرفاً جلوگیری از رفتارکردن به نحوی خاص یا آمادگی برای رفتارکردن به نحوی دیگر نیست، بلکه هدف او خلاص شدن از یک احساس نامطلوب، یعنی دردی است که تجربه می‌کند (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۸).



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۵۰

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

معمولاً برای تبیین بهتر موضوع در این موارد، از اصطلاحات «منظر اول شخص» (First-person perspective) و «منظر سوم شخص» (Third-person perspective) استفاده می‌شود؛ بدین معنا که مابه حالات ذهنی خویش دسترسی مستقیم و بلاواسطه داریم، لذا آگاهی مابه خویشتن از منظر اول شخص است؛ در حالیکه دیگران تنها به رفتارهای ما آگاهی دارند، لذا آگاهی آنها از منظر سوم شخص یا ناظر بیرونی است.^۳

توجه به مثال فرضی زیر موجب روشن‌تر شدن بحث می‌شود:

شخص بیگانه‌ای که ناظر رفتارهای من است و - مثلاً - از بیتابی من چنین می‌پندارد که من دچار سردرد شدیدی هستم، نمی‌داند که آیا من واقعاً دچار سردرد هستم، یا اینکه - به هر دلیلی - نقش بازی می‌کنم. لذا تنها خودم می‌دانم که آیا واقعاً دارای تجربه درونی سردرد هستم یا نه.

هنگامی که من گل سرخی را می‌بویم و احساس التذاذ خویش از بوی خوش آن را با بیان کلمه «به به» بیان می‌کنم، دیگران می‌فهمند که من از بوییدن آن گل خوشبو ملتذ شده‌ام. ممکن است شخص دیگری همان گل را ببوید و همانند من رفتار نماید، یعنی با بیان کلمه «به به» احساس خویش را نمایان سازد. من با مشاهده رفتار او متوجه می‌شوم که او نیز همانند من از بوییدن گل سرخ لذت برده است، اما منطقاً از این امر بر نمی‌آید که احساس هر دوی ما به یک نحو بوده است؛ ممکن است احساسی که از بوییدن گل سرخ برای من حاصل شده است، برای او شبیه احساسی است که هنگام بوییدن گل یاس به من دست می‌دهد، و حال آنکه من هیچ احساس خوشایندی از بوی گل یاس ندارم. در واقع، هیچ دلیل علمی یا فلسفی وجود ندارد که بتواند اثبات کند که حالات یا کیفیات ذهنی ما شبیه یکدیگر است. ما صرفاً از طریق مشاهده رفتار دیگران چنین استنباط می‌کنیم که آنها نیز همانند ما دارای ذهن و واجد حالات ذهنی



هستند. از آنچه گفته شد - همانگونه که گذشت - به دست می‌آید که کیفیات ذهنی، اموری خصوصی و شخصی هستند - که صرفاً برای خود ما قابل مشاهده‌اند - برخلاف رفتارها یا حالات مغزی که برای عموم قابل مشاهده و دسترسی می‌باشند.

۲. تمام حالات ذهنی انسان، دارای ظهورات رفتاری نیستند. لازمه نظریه رفتارگرایی فلسفی این است که معتقد به وجود چنین حالاتی نباشیم. نمونه‌ی بارز این حالات ذهنی «خواب دیدن» است. لازمه نظریه مذکور این است که ما معتقد به «خواب دیدن» نباشیم (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۵). همچنین چه بسا حالات ذهنی فراوانی چون «حدیث نفس»، «تفکر در یک مسئله فلسفی»، «حل یک مسئله ریاضی در ذهن» و ... اصلاً در رفتار ما ظهور و بروز نمی‌یابند و چنین ظهور و بروزی برای چنین حالات ذهنی‌ای بی‌معناست، چرا که خاصیت ذاتی آنها همان ذهنی بودن آنهاست.



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۵۲

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱

۳. گاهی اوقات ما افرادی را مشاهده می‌کنیم که بدون داشتن حالت متناظر ذهنی، رفتاری از خود نشان می‌دهند که متناظر با حالت ذهنی آنان نیست. رفتار بازیگران تئاتر بهترین نمونه این افراد است. آنها ممکن است چنان وانمود کنند که دچار درد هستند، در صورتی که واقعاً چنین نیست (همان، ۱۳۸۲: ۷۶). بدتر از این، مثال حیوانات دست‌آموزی است که معمولاً در سیرک‌ها مشاهده می‌کنیم. این حیوانات چنان تربیت شده‌اند که می‌توانند برخی از رفتارهای انسانی را به نمایش بگذارند. ولی آیا این بدین معناست که آن حیوانات نیز دارای حالت ذهنی‌ای، مشابه حالت ذهنی ما هستند؟ نظیر همین مطلب در مورد روباه‌ها نیز صادق است. یکی از اشکالاتی که جان سرل براساس استدلال معروف «اتاق چینی» برنظریه کارکردگرایی کامپیوتری یا هوش مصنوعی با تقریرقوی آن وارد کرده است این است که در نظریه مذکور، بقایای نظریه رفتارگرایی مشاهده



می‌شود. یعنی چون کامپیوترها نیز مانند انسان‌ها دروندادها و برونادهایی دارند، لذا رفتار آنها را همانند رفتار انسان می‌دانیم، در حالی که در استدلال اتاق چینی ثابت شده است که فرد محبوس، می‌تواند رفتار کسی را که چینی، زبان مادری اوست، تقلید کند، در حالیکه از زبان چینی هیچ نمی‌فهمد^۴ (Searl.1980: 382).

امروزه در باب این مسئله، امکان وجود موجوداتی فرضی به نام «زامبی‌ها» (Zombies) مطرح شده است که از لحاظ ساختار مادی کاملاً شبیه ما هستند، اما کاملاً فاقد تجربه آگاهانه‌اند. سیستم عصبی زامبی‌ها کاملاً شبیه سیستم عصبی ماست، بنابراین رفتار آنها نیز کاملاً شبیه رفتار ما خواهد بود. هنگامی که یک زامبی روی میخی بنشیند مدارهای عصبی آن فعال می‌شوند (همچنان که سیستم عصبی انسان هنگام نشستن روی یک میخ فعال می‌شود) و یکباره از جای خود می‌پرد و شروع به سرو صدا کردن می‌کند. تنها چیزی که زامبی ندارد هر نوع احساس آگاهانه‌ای از درد است (Heil, 1998: 204).

۴. یکی دیگر از اشکالات رفتارگرایی فلسفی این است که ما همانگونه که با مشاهده رفتار دیگران از باورهای آنان آگاه می‌شویم باید از باورهای خود نیز با مشاهده رفتار خویش آگاه شویم (واربرتون، ۱۳۸۳: ۲۱۱). و این همان است که به صورت مطایبه‌ای برای رفتارگرایی در آمده است. نقل است که یکی از رفتارگرایان، شخصی را در خیابان دید و به او گفت: تو خوبی، من چطور؟! همچنین یکی از رفتارگرایان بعد از پایان بازی به دیگری گفت: شما که لذت بردید، من چطور؟! (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

بیان این مطایبات به این معناست که نظریه رفتارگرایی، برخلاف شهود ماست. اینجا اشکال دیگری نیز به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر ما صرفاً باید از طریق مشاهده رفتار خویش به باورهای ذهنی خود آگاه شویم، در مورد روشندلانی که از نعمت بینایی محروم‌اند، چه می‌توان گفت؟ نتیجه منطقی چنین دیدگاهی این

است که چون ایشان رفتار خود را مشاهده نمی‌کنند، پس دارای باورها یا حالات ذهنی نیستند! امری که هرانسان سلیم العقلی از پذیرفتن آن ابا دارد.

۵. اشکال دیگری که می‌توان طرح کرد با توجه به مطالبی است که در «اشکال نظریه تمایل به رفتار» ذکر شد و خلاصه آن این است که به نظر رفتارگرایوانی که استعداد شکستن دارد، اگر در شرایط خاصی قرار گیرد می‌شکند. اما سؤال این است که کدام ویژگی لیوان سبب می‌شود که در شرایط خاص، مثل فشار یا ضربه، بشکند و چرا آهن در همان شرایط نمی‌شکند؟ پاسخ این است که چینش مولکولی لیوان، علت شکسته شدن لیوان در شرایط خاص است. بنابراین، رفتارگرایان از مسئله علیت مذکور غافل بوده‌اند. با تسری این مطلب به حیطه‌ی باور یا درد نیز در می‌یابیم که میل به یک رفتار خاص نیز معلول حالت درونی انسان است، چیزی که رفتارگرایی آن را نادیده می‌گیرد (اکبری، ۱۳۸۲: ۷۶).

رفتارگرایی تا مدتی بر فلسفه نفوذ داشت و دیدگاه مختار برخی از پوزیتیویست‌های متأخر به شمار می‌آمد. سرانجام این نظریه نیز مانند برخی نظریات دیگر دچار سقوط و انحطاط شد. سقوط رفتارگرایی تا حد زیادی با سقوط پوزیتیویسم همراه بود. در دهه ۱۹۵۰ یک سلسله انتقادات مؤثر از پوزیتیویسم به عمل آمد که دامنه آن به دهه بعد نیز کشیده شد. اما علت اصلی سقوط رفتارگرایی فلسفی آن بود که اندک اندک روشن شد که این رهیافت، بیش از حد مقید کننده است و از حیث نظری ثمر بخش نیست (پایا، ۱۳۸۲: ۱۴۴-۱۴۲).

نتیجه

نه تنها نظریه رفتارگرایی فلسفی، بلکه سایر نظریات مطرح شده در فلسفه ذهن (کارکردگرایی، این همانی و حذف‌گرایی) نیز به دلیل اتخاذ رویکردهای فیزیکالیستی دچار اشکالات عدیده‌ای هستند که راهی برای خروج از آن وجود



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۵۴

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱



ندارد، جز اینکه باید رویکرد جدیدی اتخاذ گردد که محدودیت‌های فعلی را نداشته باشد. از آنجاییکه هم رویکردهای ماتریالیستی و فیزیکیالیستی و هم رویکرد دوگانه گرایانه به مسئله رابطه نفس (ذهن) و بدن با مشکلاتی مواجه هستند باید رویکرد جدیدی در این باب اتخاذ کرد که بین دیدگاه‌های مذکور جمع نماید. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین با ارائه‌ی نظریه بدیع خویش در باب «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» بودن نفس به این مهم نائل شده است. ایشان براساس این دیدگاه نشان داد که نفس گرچه در ابتدای امر، موجودی مادی است، ولی در اثر حرکت جوهری و سیر به سوی کمال می‌تواند لباس مادیّت را از تن به در کرده، رخت تجرد برتن کند. این نظر با جمع مادیّت و تجرد به شیوه مذکور، معضل رابطه نفس و بدن را به نحو معقولی حل نموده است. بنابراین، فلسفه ذهن نیز اگر در پی رهایی از وضعیت کنونی است، چاره‌ای جز روی‌آوری دوباره به متافیزیک ندارد و اگر بخواهد به همین منوال به مسیر خود ادامه دهد راه به جایی نخواهد برد، چراکه این راه به ترکستان است.

پی‌نوشت‌ها

••. البته لازم به ذکر است که وی بعدها نظریه تحقیق‌پذیری در باب معنا را که از اصول

بنیادین پوزیتیویسم منطقی بود رها کرد (دیوانی، ۱۳۸۱: ۳۸).

••. یادآوری این نکته مهم به نظرمی رسد که رایل، فیزیکیالیست نبود تا در پی تحویل

روانشناسی به فیزیک باشد. او به همان اندازه به نظریات فیزیکیالیستی درباره‌ی ذهن

بدگمان بود، که ازدوگانه انگاری دکارتی بیزار بود و با رهیافتی نو به بحث، در پی

منحل کردن مسئله ذهن و بدن به جای حل کردن آن بود (مسلین، ۱۳۸۸: ۱۸۱). وی

برخلاف همپل نمی‌خواست همه توصیفات رفتار را برحسب مفاهیم فیزیک و حرکات



بدنی بی‌روح ارائه کند. او تلاش نمی‌کرد تا مانند پوزیتیویست‌های منطقی، حالات ذهنی را به توصیفات صرفاً فیزیکی تحویل ببرد. از همین روست که تقریر رایل از رفتارگرایی، در مقابل رفتارگرایی «شدید» همپل، رفتارگرایی «ضعیف» نامیده می‌شود. (همان: ۱۸۳).

۳. در ردّ نظریه‌ی این همانی ذهن و بدن (که ذهن را همان مغز می‌داند) نیز می‌توان گفت: اگر فیزیولوژیستی مجموعه سرمرا- هنگامی که به موضوعی خاص فکر می‌کنم- باز کند، آنچه خواهد دید، تنها فعل و انفعالات شیمیایی مغز من است و لاغیر. در واقع، او از منظر سوم شخص به مغز من می‌نگرد، و راهی به اندیشه‌ی من که خود من از منظر اول شخص، مستقیماً و حضوراً آن را ادراک می‌کنم، ندارد. لذا ذهن، همان مغز نیست. «منظر اول شخص» شبیه «علم حضوری» و «منظر سوم شخص» شبیه «علم حصولی» در فلسفه اسلامی است.

۴. بر نظریه‌ی هوش مصنوعی اشکالات متعددی وارد است، ولی مشهورترین استدلالی که ارائه شده است، استدلال اتاق چینی جان. آر. سرل - فیلسوف تحلیلی معاصر - است. وی استدلال نسبتاً مفصلی در این باب ارائه کرده است، که به دلیل رعایت محدودیت مقاله به بیان خلاصه‌ای از آن بسنده می‌کنیم. خلاصه استدلال سرل به قرار زیر است: فرض کنید شما در اتاقی حبس شده‌اید، که تنها روزنه‌ای به سوی بیرون دارد. زبان مادری شما فارسی است و چیزی از زبان چینی نمی‌دانید. از روزنه مذکور سؤالاتی به زبان چینی به شما داده می‌شود و شما به کمک کتاب راهنمایی که به زبان فارسی دارید، به سؤالات مذکور، به زبان چینی پاسخ می‌دهید. کسی که در بیرون اتاق، پاسخ‌های شما را می‌نگرد (ناظر بیرونی) چنین می‌پندارد که شما زبان چینی می‌دانید، در حالیکه شما هیچ تصویری از زبان مذکور ندارید.

سرل بیان می‌دارد که کامپیوتر نیز دارای وضع مشابهی است، به این صورت که:

۱- دروندادهایی دارد (در مثال بالا، سؤالاتی به زبان چینی)

۲- بروندادهایی دارد (پاسخ به سؤالات به زبان چینی)

۳- فرایندی که در درون آن می‌گذرد (استفاده از کتاب راهنما برای پاسخ به سؤالات)

به اعتقاد سرل همچنانکه فرد محبوس در مثال ذکر شده، هیچ تصویری از زبان چینی ندارد، کامپیوتر نیز هیچ تصویری از اطلاعاتی که بدان وارد می‌شود ندارد، بلکه صرفاً براساس برنامه‌ای که برایش تعریف شده است، اطلاعاتی را بیرون می‌دهد.

در واقع، سرل اتفاقی را که فرد فارسی زبان در آن حبس شده است به سخت افزار کامپیوتر و فرد مذکور را که درون اتاق و در حال پردازش اطلاعات و پاسخ به سؤالات است به برنامه و نرم افزار کامپیوتر تشبیه کرده است. باید توجه داشت که مرکز ثقل استدلال این است که شما هر اصول صرفاً صوری را به کامپیوتر بدهید، آنها برای فهم کافی نخواهند بود، زیرا یک انسان نیز می تواند همان اصول صوری را [همانند کامپیوتر] دنبال کند، بدون اینکه چیزی از آن بفهمد. بنابراین، آن چیست که فرد فارسی زبان در جملات فارسی داشته است و در مورد جملات زبان چینی فاقد آن بوده است؟ پاسخ آشکار این است که وی می داند معنای جملات فارسی چیست، در حالی که کمترین تصویری از معانی جملات چینی ندارد (Searl. 1980:372-373).

نتیجه ای که سرل پس از بیان این آزمایش فکری می گیرد، این است که کامپیوتر تنها دارای نحواست، ولی دارای معناشناسی نیست (Ibid:381). علاقمندان می توانند تفصیل این بحث را در مقاله ای به همین قلم تحت عنوان «نگرشی انتقادی به مسأله ی هوش مصنوعی» در فصلنامه ذهن، شماره ۳۶-۳۷ مطالعه فرمایند.



دو فصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۵۷

نگرشی انتقادی به
رفتارگرایی فلسفی
گیلبرت رابل

فهرست منابع

- ❖ اکبری، رضا؛ (۱۳۸۲)، جاودانگی، قم، بوستان کتاب.
- ❖ پایکین، ریچاردچ، استرول آورووم؛ (۱۳۷۵)، متافیزیک و فلسفه معاصر، (ترجمه دکتر جلال الدین مجتبوی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ❖ پایا، علی؛ (۱۳۸۲)، فلسفه تحلیلی، تهران، طرح نو.
- ❖ خاتمی، محمود؛ (۱۳۸۱)، در آمدی به فلسفه ذهن، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
- ❖ دیوانی، امیر؛ (۱۳۸۲)، فلسفه نفس، تهران، طه.
- ❖ رولف، هنریک و دیگران؛ (۱۳۸۰)، درآمدی بر فلسفه طب، (ترجمه همایون مصلحی)، تهران، طرح نو.
- ❖ شمس، منصور؛ (۱۳۸۲)، آشنایی با معرفت شناسی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.

- ❖ لاکوست، ژان؛ (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرن بیستم*، (ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی)، تهران، سمت.
- ❖ لاندین، رابرت ویلیام؛ (۱۳۸۲)، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، (ترجمه یحیی سیدمهدوی)، تهران، نشر ویرایش.
- ❖ مسلین، کیت؛ (۱۳۸۸)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، (ترجمه مهدی ذاکری)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ❖ نقیب‌زاده، دکتر میر عبدالحسین؛ (۱۳۸۷)، *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم*، تهران، انتشارات طهوری.
- ❖ واربرتون، نیگل؛ (۱۳۸۳)، *مقدمات فلسفه*، (ترجمه بهجت عباسی)، تهران، جوانه رشد.
- ❖ همپل، کارل؛ (۱۳۶۹)، *فلسفه علوم طبیعی*، (ترجمه حسین معصومی همدانی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

فهرست منابع انگلیسی

- ❖ Audi, Robert (editor) (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: university press.
- ❖ Foster, John (1998) *The immaterial self*. London and New York: Rout ledge.
- ❖ Heil, John (1998) *Philosophy of Mind*. London and New York: Rout ledge.
- ❖ Ryle, Gilbert (1949) *The concept of Mind*. London: Hutchison

مقاله انگلیسی

- ❖ Searle, John, R (1980), "*Minds, Brains and Programs*". In: Perry, John and Bratman, Michel (editor) (1993). *Introduction to Philosophy*, Oxford, pp: 371-383.



دوفصلنامه فلسفه و کلام
«صفیر خرد»

۱۵۸

سال اول، شماره اول
بهار و تابستان ۱۳۹۱