

۲۱۴۷۲۴۹

www.ketab.ir



متفکران بزرگ

فلسفه ذهن



PHILOSOPHY OF MIND
THE KEY THINKERS

گردآوری و تدوین

اندرو بیلی

مترجم

یاسر پور اسماعیل



www.ketab.ir



عنوان: متفکران بزرگ فلسفه ذهن

پدیدآور: (گردآورنده و تدوین) اندرو بیلی، مترجم یاسر پوراسماعیل

مشخصات نشر: تهران، نشر لگا، ۱۳۹۹

شابک: ۹۸۸۷-۷۷-۲-۹۷۸۶۰۰ وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: عنوان اصلی: Philosophy of mind: the key thinkers

موضوع: فلسفه ذهن، تاریخ، موضوع، فیلسوفان

شناسه افزوده: پوراسماعیل، یاسر. ۴۳۶۰- مترجم

رده بندی کنگره: ۳/۴۸۴۸، رده بندی دیویی: ۱۳۸/۲۰۹

شماره کتاب شناسی ملی: ۵۸۸۸۰۹۰



www.ketab.ir



متفکران بزرگ فلسفه ذهن

گردآوری و تدوین: اندرو بیلی . مترجم: یاسر پوراسماعیل

چاپ دوم . تابستان ۱۳۹۰ . ۵۵۰ نسخه

«کلیه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.»

تهران: خیابان انقلاب . چهارراه کالج . ساختمان ۴۰۰ . طبقه ۲ . واحد ۵

تلفن تماس: ۹۹ ۶۵ ۶۶ ۶۶ (۰۲۱)

وبسایت و فروشگاه آنلاین نشر لگا: www.legapress.ir

اینستاگرام نشر لگا: legapress



فهرست مطالب

۷	معرفی نویسندگان کتاب
۱۱	۱. مقدمه، ۹۰ سال فلسفه ذهن اندرو بیلی
۲۵	۲. رمزگشایی از «افسانه» ذهن دکارت پاتریشا ایستن
۴۳	۳. ادموند هوسرل و پدیدارشناسی درمات موزان
۶۵	۴. مریلوتتی: فلسفه پدیدارشناسی ذهن و بدن سارا هاینما
۸۷	۵. گیلبرت رایل و رفتارگرایی منطقی ویلیام لیونز
۱۰۳	۶. مساهمت‌های یو. تی. پلنس، ایچ. فایگل و جی. جی. سی. اسمارت در زمینه نظریه این‌همانی درباره آگاهی یرایان پی. مک لاکلین و رانلد پلینر
۱۲۹	۷. دیوید لوئیس، دیوید آرمسترانگ و نظریه علی ذهن دیوید برادن - میچل
۱۴۷	۸. هیلری پاتنم و کارکردگرایی محاسباتی اورون شاگربر

۹. جری فودرو نظریهٔ بازنمودی ذهن ۱۶۹
مشیوکتس
۱۰. دانلد دیویدسن، دنیل دنت و سرآغازهای مدل هنجاری ذهن ۱۸۷
اندرو بروک
۱۱. بازنمودگرایی پی گردی: ویلیام لایکن، فرد درتسکی و مایکل تای ۲۰۷
دیوید بورژه و آنجلا مندلوچی
۱۲. عصب فلسفه‌های پاتریشا و پال چرچلند ۲۳۱
جان بیگل
۱۳. اندری کلارک، آنتونیو داماسیو و شناخت بدن مند ۲۵۱
مانیکا کاورت
۱۴. دیوید چالمرز در باب ذهن و آگاهی ۲۷۳
ریچارد براون
۱۵. بعدالتحریر: فلسفهٔ ذهن - ده سال آینده ۲۹۳
اندرو ویلی
- نمایهٔ عمومی ۳۰۵
- نمایهٔ اشخاص ۳۰۹

مقدمه: ۹۰ سال فلسفه ذهن

اندرو بیلی

در میان میلیون‌ها سلول تشکیل دهنده یک شبکهٔ انسانی معمول، حدود ۱۲۶ میلیون سلول تخصصی حساس به نور وجود دارند. کل حس دیداری ما معمولاً حاصل برخورد نور با این سلول‌ها است. حدود ۱۲۰ میلیون تایی آن‌ها گیرنده‌های نور موسوم به «استوانه‌ای (rod)» اند؛ این سلول‌ها به سطوح پایین نور حساس اند؛ بقیه مخروطی اند.^۱ مخروطی‌ها برای فعال شدن به سطوح بسیار بالاتر نور نیاز دارند، اما گذشته از اینکه قابلیت تشخیص روشنایی و حرکت را در صحنه دارند، طول موج‌های مختلف نور را هم تشخیص می‌دهند. همین تفاوت‌های نسبی میان طول موج‌های نور شالودهٔ بینایی رنگی را تشکیل می‌دهد و، در بیشتر انسان‌ها (مثل بیشتر نخستی‌سانان، اما برخلاف بیشتر بقیهٔ حیوانات)، این اطلاعات با استفاده از سه نوع مختلف سلول‌های مخروطی ثبت می‌شوند؛ این سه نوع سلول به سه گسترهٔ متفاوت و هم‌پوشان طول موج حساس اند. به همین دلیل، بیشتر انسان‌ها را به اصطلاح سه‌رنگ‌بین (*trichromat*) می‌گویند؛ به بیان تقریبی، هر رنگی که می‌بینیم با آمیزهٔ نور قرمز، آبی و سبز تشکیل دهندهٔ آن رنگ تعیین می‌یابد. اما بعضی از انسان‌ها سه نوع مختلف سلول مخروطی ندارند؛ آن‌ها دو سلول مخروطی دارند (و برای همین، دورنگ‌بین اند). این انسان‌ها نمی‌توانند به اندازهٔ بقیه رنگ ببینند، زیرا فقط بر برهم کنش میان دو نوع، نه سه نوع، سلول مخروطی اتکا می‌کنند. بنابراین، آن‌ها احساسات رنگی متفاوتی دارند و در مورد دورنگ‌بین‌های یک‌سویه (شرایط نادری که در آن، فقط یکی از چشم‌های شخص دچار «کوررنگی» است و، در نتیجه، می‌تواند تجربهٔ سه‌رنگ‌بینی را با تجربهٔ دورنگ‌بینی مقایسه کند)، می‌توانیم از آن‌ها پرسیم احساسات رنگی‌شان چه حال و هوایی دارد: ظاهراً مثل این است که بتوانیم همهٔ سایه‌های یک خط رنگی معمول را

بینیم به جز یک «نقطه خاکستری» که بسیاری وقت‌ها در جایی میان آبی و زرد قرار دارد؛ در این نقطه، رنگ‌ها را نمی‌توان از سفید یا خاکستری با میزان یکسانی از روشنایی تشخیص داد.

در حال حاضر، بعضی دیگر از انسان‌ها و بیشتر پرندگان و بعضی از ماهی‌ها، دوزیستان، خزندگان و حشرات چهاررنگ‌بین‌اند.^۲ به عبارت دیگر، آن‌ها چهار نوع مختلف از سلول مخروطی دارند و، در نتیجه، می‌توانند رنگ‌هایی را که برای اندام‌واره‌های سه‌رنگ‌بین قابل تشخیص نیستند ببینند. سؤال این است: تجربه رنگی آن‌ها چه حال و هوایی خواهد داشت؟ این مورد نمونه‌ای از «فقدان» رنگ نیست، بلکه نمونه‌ای از رنگ‌های جدید است: رنگ‌هایی که انسان‌های سه‌رنگ‌بین به هیچ وجه قادر به دیدنشان نیستند. تا آنجا که من می‌دانم، هیچ موردی از چهاررنگ‌بینی یک سوپه تأیید نشده است، اما حتی اگر با چنین موردی روبه‌رو شویم، (با این فرض که خودمان سه‌رنگ‌بین‌ایم) در مورد تجربه رنگی‌اش چه می‌توانیم بفهمیم؟ به راحتی می‌توانیم متوجه شویم که آن‌ها توانایی تشخیص چه تمایزهایی را دارند؛ تمایزهایی که ما نمی‌توانیم صورت دهیم (مثلاً تمایز میان دو نمونه که به نظر ما هم‌رنگ می‌رسند) اما چگونه می‌توانیم متوجه شویم که دیدن رنگی که هرگز ندیده‌ایم و هرگز نمی‌توانیم بینیم، چه حال و هوایی دارد؟

زنبورها سه‌رنگ‌بین‌اند. اما برخلاف نخستین سنانان، سلول‌های مخروطی در زنبورها به فرابنفش، آبی و سبز حساس‌اند، نه به آبی، سبز و قرمز. از این گذشته، پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهند که زنبورهای غیر از اینکه می‌توانند فام‌های رنگ از قسمت‌های سبزه فرابنفش طیف، الگوها، بافت‌ها و خوشبویی گیاهانی را که گرده‌افشانی‌شان می‌کنند حس کنند، می‌توانند میدان‌های الکتریکی کوچکی را که گل‌ها پدید می‌آورند هم حس کنند (Clarke et al. 2013). در واقع، طبق فرضیات پژوهشگران، از آنجا که میدان‌های الکتریکی گل‌ها ممکن است هر ثانیه تغییر کنند، شاید این حالت حسی ارتباط سریع و بی‌امیان گل‌ها و گرده‌افشان‌هایشان را تسهیل کند. زنبور بودن چه حال و هوایی دارد؟ ما شاید بتوانیم از حال و هوای یک انسان چهاررنگ‌بین بودن درکی داشته باشیم، حتی اگر خودمان هم چهاررنگ‌بین نباشیم، زیرا هر چند سایه‌های رنگی که آن‌ها می‌بینند برای ما قابل تشخیص نیستند، علی‌الغرض این سایه‌ها به فام‌هایی که ما می‌توانیم بینیم شباهت دارند، اما در مورد زنبورها، موضوع متفاوت است: آن‌ها طول‌موج‌هایی را می‌بینند که اصلاً در طیف مرئی انسان‌ها وجود ندارند و، افزون بر این، حداقل یک حالت حسی دارند که ما به کلی با آن بیگانه‌ایم.

این کیفیات فام‌ها، حسی که زنبور از یک میدان الکتریکی کوچک دارد. و کیفیات حسی مشابه مثل بوها، قلق‌ک، سرگیجه یا دندان درد چیستند؟ حتی همین بحث کوتاهی که تا الان انجام داده‌ایم به نظر می‌رسد عجلتاً چنین نشان می‌دهد که

الف این کیفیات به صورت خام «داخل» اشیا بی که تجربه شان می کنیم قرار ندارند، زیرا شیء واحدی می تواند در ادراک کننده های مختلف تجربه هایی کاملاً متفاوت ایجاد کند؛

ب این کیفیات غیر از قابلیت تشخیص تمایزات ادراکی خاص اند، زیرا می توانیم قابلیت های ادراکی چهاررنگ بین ها را بفهمیم بدون اینکه احساسات رنگی اضافی را که آن ها از سر می گذرانند درک کنیم؛ ما حتی می توانیم توانایی های زنبورها را در تشخیص میدان های الکتریکی از طریق آزمایش مشخص کنیم، بدون اینکه حتی مطمئن باشیم اصلاً زنبور بودن هیچ گونه حال و هوایی دارد یا نه؛

ج و نگران کننده تر از هر چیز، رابطه میان تشکیلات ادراکی فیزیولوژیک و تجربه اول شخص بی اندازه مبهم است. ما می توانیم این موضوع را بررسی کنیم که ابزارهای ادراکی مختلف چگونه مجموعه های متفاوتی از توانایی تمییزی را ممکن می سازند، اما در ظاهر، هیچ تصویری از این موضوع که انواع مشخص توانایی ادراکی چگونه موجب احساسات کیفی خاص می شوند نداشته باشیم؛ اصلاً به نظر می رسد احساسات کیفی مورد بحث حتی از نظر تجربی هم قابل دیدن نیستند.

این یکی از سرآغازهای فلسفه ذهن است (یکی از بسیار). راهی است برای درک این نکته. شاید هم شفاف کردن شبهه های موجودی که نصفه و نیمه درک شان می کرده ایم. که شاید ذهن حیطه ای کاملاً متفاوت با امور فیزیکی باشد و، در نتیجه، مسائل دشوار منحصراً به فردی پیش روی بررسی علمی چیزهای زنده و شاید هم حتی کلاً مسائلی دشوار پیش روی جهان بینی طبیعت گرایانه و فیزیکالیستی قرار می دهد. در واقع، بیشتر فیلسوفان ذهن و دانشمندان علوم شناختی چنین نمی اندیشند: بیشتر فیلسوفان ذهن تلاش می کنند نظریه هایی طبیعت گرایانه و دارای قوت تجربی درباره حیات ذهنی ما به دست دهند. اما مسئله ای و حتی می توان نشان داد که جنبه ای از مسئله کلیدی ای را که فیلسوفان معاصر ذهن عزم خود را بر حلش جزم کرده اند مطرح می کند: تجربه رنگی آگاهانه ما (یا احساس آزادی اراده مان یا توانایی مان در تفکر و رفتار مطابق با آنچه عقلانی یا درست است، یا قابلیت مان در تولید شماری ظاهراً نامحدود از گزاره ها یا ماهیت ما در مقام موجوداتی هیجانی و عاطفی ...) به راحتی ممکن است چنان جدا از جهان فیزیکی به نظر بیاید که ظاهراً هیچ توضیحی برای این موضوع که اصلاً این پدیده های ذهنی چگونه از یک سازوکار مادی محض پدید می آیند در اختیار نداشته باشیم. مسئله پیش روی فیلسوفان ذهن این است که نشان دهند چنین نیست، یا اینکه چیزی مفید درباره اتفاقی که دارد می افتد به ما بگویند.

در مورد فلسفه ذهن جدید می توان داستانی جذاب و به طرز غلط اندازی خطی تعریف کرد؛ داستانی که حتی شاید به نظر برسد یک جوهرهایی از نظر فکری گریزی از آن نداریم. برخلاف بعضی از دیگر حوزه های فلسفه، که تاریخچه معاصر طولانی تری برای خودشان قائل اند، بسیاری اوقات چنین تصور می شود که

ظهور فلسفه ذهن به سال‌های حدود ۱۹۵۰ به بعد برمی‌گردد.^۱ قصه معمولاً با آنچه گیلبرت رابیل در سال ۱۹۴۹ «آموزه رسمی» می‌نامید آغاز می‌شود؛ یعنی دیدگاهی درباره ذهن که معمولاً میراث دکارت و اسلاف او در ابتدای دوره مدرن، مانند جان لاک و تامس رید، دانسته می‌شود؛ سپس این دیدگاه تا حدودی از فیلتر کانت هم گذشت.^۲ قطعاً پیش از دکارت هم فیلسوفان ذهنی بوده‌اند، از جمله شخصیت‌های بلندوبالایی همچون افلاطون، ارسطو، آکوئیناس و ویلیام آکامی، اما وقتی دکارت دوگانه‌انگاری جوهری (substance dualism) را مطرح کرد، از نظریه‌های اولیه ذهن مندی فاصله‌ای قاطع گرفت و نظریه پردازان مدرن دارند به این دیدگاه واکنش نشان می‌دهند.

تا حدودی، دلیل این مطلب آن است که دکارت یکی از آغازگران فهم علمی مدرن از جهان و شخصیتی برجسته در فیزیک ریاضی بود و جهان‌بینی مدرسی و غایت‌انگارانه پیش از خود را رد می‌کرد. اندیشمندان پیش از دکارت شاید اشاراتی به تحولات مدرن داشته‌اند. همان‌طور که، از باب مثال، بسیاری اوقات می‌گویند ارسطو پیشاهنگ کارکردگرایی بود. اما (خیلی وقت‌ها فرض بر این است که) پیشا-دکارتیان در زمینی کاملاً متفاوت با زمینه ما آدم‌های مدرن بازی می‌کردند؛ زمینی که در آن، تمایزها میان ذهن و ماده، میان امور زیستی و امور فیزیکی محض، میان هوش فعال و علیت منفعل بسیار متفاوت با سوبه مراتب مبهم‌تر از تمایزهایی است که امروزه پیش فرض می‌گیریم. البته، همان‌طور که خواهیم دید، جالب است که در دو دهه گذشته بخشی از مسیر فلسفه ذهن عقب‌گردی به سمت درهم‌آمیختن دوباره این مرزها است.) به هر تقدیر، بخواهیم رک و پوست‌کنده حرف بزنیم، طرز فکر فیلسوفان (لااقل فیلسوفان انگلیسی‌نویس)، دانشمندان و حتی توده مردم، مثلاً در سال ۱۹۴۰، در مورد ذهن از این فرار بوده است: جهان از اموری فیزیکی -کوه‌ها، جویبارها، میزها، نمک طعام، مولکول‌های سدیم کلرید، فوتون‌ها- تشکیل می‌شود؛ این‌ها مکان‌مند و مادی (با از سنخ انرژی) اند و از قوانین مکانیکی و غالباً تعیین‌گرایانه (deterministic) که در فیزیک شرح و بسط یافته‌اند تبعیت می‌کنند. علاوه بر این، اموری از نوعی کاملاً متفاوت هم وجود دارند: ذهن‌ها. برخی اما نه همه اجسام فیزیکی -اجسام انسانی، نه میزها- یک جورهایی با ذهن‌های جداگانه پیوند می‌یابند (و گذشته از این، ممکن است ذهن‌هایی بدون بدن وجود داشته باشند). ذهن‌ها از هر جهت با اشیای فیزیکی فرق دارند: مکان‌مند نیستند، تابع قوانین حرکت نیستند (هرچند ممکن است تابع قوانینی دیگر، مثلاً قوانین روان‌شناختی، باشند؛ قوانینی که بسیاری اوقات عقلانی، نه علّی، قلمداد می‌شوند)، خصوصی‌اند نه عمومی -فقط صاحبان ذهن‌ها می‌توانند دسترسی مستقیم به ذهن‌های‌شان داشته باشند- و کیفیاتی را که در جهان مادی وجود ندارند مصداق می‌بخشند (مثلاً رنگ، بو، صدا، ترس، گرسنگی و احساس گرما). پاتریشا ایستن در فصل ۲ این کتاب به پیش‌زمینه دکارتی فلسفه ذهن مدرن، دوره‌ای که حدود ۳۰۰ سال فلسفه فعال و متنوع را در برمی‌گیرد، می‌پردازد.

روایت متعارف از فلسفه ذهن معاصر از همین نقطه از تاریخ تفکر نمایان می‌شود. ابتدا سروکله رفتارگرایی (behaviorism) پیدا می‌شود؛ رفتارگرا به جای اینکه امور ذاتاً خصوصی، از نظر مابعدالطبیعی اسرارآمیز و «درونی» را مفروض بگیرد، نظریه‌اش را درباره ذهن فقط بر رفتارهای بیرونی بی‌ریزی می‌کند. هرچه باشد، وقتی می‌خواهیم درباره حیات ذهنی آدم‌های دیگر و دیگر گونه‌های جانوری - قضاوت کنیم، رفتار بیرونی (یعنی رفتاری که برای مشاهده‌گران انسانی عادی کمابیش قابل مشاهده است، مانند رفتارهای گفتاری، حرکات دست و پا یا سرخ شدن صورت) تنها چیزی است که در اختیار داریم و، با وجود این، با خیال راحت، محمول‌هایی مثل «هوشمند»، «تندخو» یا «آرمان‌گرا» را در مورد آدم‌هایی که می‌بینیم به کار می‌بندیم. چرا فرض کنیم که این قضاوت‌های روان‌شناختی چیزی بیش از شواهدی‌اند که برای‌شان در اختیار داریم، در حالی که معلول‌تر آن است که این‌ها را قضاوت‌هایی درباره همین شوهد (یعنی درباره رفتارهای گذشته و آینده) بدانیم؟ تفکر گیلبرت رابِل، چهره‌ای که مسلماً بیش از هرکس با رفتارگرایی فلسفی پیوند یافته است، در فصل ۵ به قلم دلپذیر و همدلانه ویلیام لیونز بیان شده است.

اما صبر کنید؛ این حرف نمی‌تواند درست باشد، مگر نه؟ اگر خصوصیات ذهنی را با رفتار بیرونی این همان بدانیم، درباره علت‌های آن رفتار (که به هر حال، خودشان معمولاً رفتارهای بیرونی نیستند) چه می‌توانیم بگوئیم؟ آیا باید اعمال مان را معلول ذهن‌های مان ندانیم؟ از این گذشته، یکی از عناصر محوری میراث دکارتی جاپای سفتی در شهودهای ما دارد: به راستی، چنین به نظر می‌رسد که یک «حیات ذهنی درونی» داریم؛ حیاتی که با درون‌نگری بدان دسترسی می‌یابیم و به هیچ‌یک از گرایش‌های ما به رفتار کردن فروکاستنی (reducible) نیست. رؤیاهای ما فقط گزارش‌های رؤیاهای ما نیستند، درد ما چیزی بیش از رفتار همراه با درد است و درد من چیزی است که به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با شیوه‌اشنایی‌ام با درد شما تجربه‌اش می‌کنم. پس بیایید با بازگشتی محدود به مدل «رویداد درونی» دکارت‌گرایی، این مشکل را رفع و رجوع کنیم، اما نباید برای برداشتن زیرابروی رفتارگرایی، چشم طبیعت‌گرایی را کور کنیم. بیایید فرض کنیم حالات و رویدادهای ذهنی ما حالاتی درونی در ما هستند؛ حالاتی که اگر به درستی به هم پیوند یابند اعمال عامدانه ما را پدید می‌آورند، اما با حالات و رویدادهایی که معمولاً در علم بدان‌ها می‌پردازیم تفاوت متافیزیکی ندارند. یعنی، حالات یک جوهر ذهنی نیستند بلکه حالات یک جوهر فیزیکی‌اند - حالات مغز. این همان نظریه‌ای است که با نام‌های گوناگون بدان اشاره می‌شود: «مادی‌انگاری حالت مرکزی» (central state materialism)، نظریه این‌همانی نوع - نوع ذهن / مغز (mind/brain type-type identity)، یا فیزیکالیسم فروکاستنی. درد چیست؟ یک نوع رویداد عصبی - در عصر طلایی نظریه این‌همانی چنین فرض می‌شد که این رویداد عصبی همان شلیک عصب‌های c است^۵ - که نوعاً معلول محرک‌های دردناک و نوعاً علت

رفتار توأم با درد است. برایان مک لاگلین و راندل پلینر در فصل ۶ چهره‌های کلیدی پشت این چرخش فلسفی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ - پلینس، اسمارت و فایگل - را استنادانه توضیح داده‌اند.

اما یک لحظه صبر کنید. ما می‌دانیم انسان‌ها احساس درد می‌کنند و رشته عصب‌های c هم دارند. اما بقیه گونه‌های جانوری که آناتومی مغزشان با ما فرق دارد هم احساس درد می‌کنند؛ شاید بعضی از این موجودات اصلاً رشته عصب c نداشته باشند (یا رشته عصب‌های شان از نظر فیزیولوژیک با ما فرق داشته باشند). مثال رایجی که فیلسوفان می‌زنند، مثالی برگرفته از مقاله‌ای تأثیرگذار از هیلری پاتنم (۱۹۶۷)، اختاپوس است، زیرا اختاپوس‌ها موجوداتی هوشمندند و ما کاملاً مایل ایم حیات ذهنی آگاهی را بدان‌ها نسبت دهیم؛ با این اوصاف، آن‌ها - در کنار لیسه‌ها و دوکفه‌ای‌ها - اعضای شاخه نرم‌تنان‌اند و با ما پستانداران تفاوت فیزیولوژیک دارند.^۶ ربات‌ها چطور؟ یا موجودات فضایی؟ یا فرشتگان؟ می‌توانیم مطمئن باشیم هیچ‌یک از این سه دسته رشته عصب c ندارند و، در عین حال، اگر وجود داشته باشند، کاملاً ممکن است احساس درد کنند.

این نوع مثال‌ها - که مثال‌هایی از پدیده موسوم به تحقق‌پذیری چندگانه اند (multiple realizability) - ظاهراً نشان می‌دهند درد را نمی‌توان با شلیک عصب‌های c یکی گرفت، به این معنا که: هرچند ممکن است شلیک عصب c برای درد کافی باشد، یعنی ممکن است درد در مورد انسان‌ها چیزی فراورای شلیک رشته عصب‌های c نباشد، برای درد لازم نیست شاید درد در اختاپوس‌ها اصلاً مستلزم رشته عصب‌های c نباشد و مثلاً در مورد موجودات فضایی هم ممکن است با هیچ چیزی که پایه کربن دارد تحقق نیابد. این شبیه آن است که پول با اسکناس‌های دلار ایالات متحده یکی نیست و حتی اگر در پی یک اتفاق عجیب غریب تاریخی اسکناس‌های دلار ایالات متحده تنها واحد پول موجود باشند، باز هم این نکته صادق خواهد بود. اگر پول یک مجموعه مشخص از کاغذ، فلز، سنگ یا صدف نباشد، پس چیست؟ پول هر چیزی است که بتوان از آن در نقش واسطه تبادل کالاها و خدمات استفاده کرد - هر چیزی که چنین کارکردی دارد و، در نتیجه، مبادله را ممکن می‌سازد. به همین منوال، می‌توانیم درد را نه یک رویداد فیزیولوژیک مشخص (رشته عصب‌های c در انسان‌ها) که نوعاً معلول محرک‌های درد و علت رفتار توأم با درد است، که کارکرد دریافت کردن یک نوع محرک در نقش ورودی و تولید مجموعه‌ای از خروجی‌های مشخص بدانیم. درد آن چیزی نیست که، به تعبیری، نقش درد را ایفا می‌کند - درد خود همین نقش است.^۷

این همان نظریه موسوم به «کارکردگرایی» است؛ یک دم و دستگاه بسیار گسترده که خیلی اوقات آخرین ایستگاه قطار فلسفه ذهن دانسته می‌شود (یا شاید اگر بخواهیم بهتریان کنیم، دریایی که رودخانه فلسفه ذهن قرن بیستم در آن می‌ریزد). به نظر می‌رسد کارکردگرایی همه خوبی‌های نظریه‌های قبلی را یک جا دارد

و بسیاری از چیزهای مشکوک را کنار می‌گذارد؛ و به همین دلیل، نظریه‌ای جذاب است. کارکردگرایی، همانند دوگانه‌انگاری، معمولاً رویدادهای ذهنی را علت‌های درونی رفتار برمی‌شمرد (و می‌تواند «درونی» را طوری بفهمد که در مقایسه با فهم دوگانه‌انگاران، جنبه استعاری به مراتب کمتری دارد). از این گذشته، به نظر می‌رسد امکاناتی برای تفکیک نسبتاً رضایت‌بخش این علت‌های ذهنی از علت‌های غیرذهنی در اختیار دارد: هرچند انسان‌ها اشیایی فیزیکی در جهانی فیزیکی‌اند و مثل هر شیء فیزیکی دیگری در بندهای علیت اسیرند، حالات درونی معنادار - یعنی دارای محتوا - دارند؛ حالاتی که با قوانینی علمی که بازتابی از منطقی یا عقل‌اند به هم پیوند می‌یابند و همین حالات‌اند که رفتار عامدانه ما را پدید می‌آورند.^۸ اطمینان از چنین چیزی برآمده از ظهور سریع رایانه و نظریه‌های رایانش در میانه قرن بیستم است؛ تحولی که خود یکی از عوامل اصلی ظهور کارکردگرایی در جایگاه نظریه‌ای غالب درباره ذهن بوده است. رایانه‌ها اشیایی دقیقاً از همین نوع‌اند: اشیایی فیزیکی که حالات درونی‌شان را می‌توان به صورت حالات دارای محتوایی نمادین تفسیر کرد و عملیات‌شان براساس اصول منطقی، نه اصول صرفاً الکترومکانیکی، قابل توصیف است. هم فصل دقیقی که اورون شاگربر درباره کارکردگرایی مبتنی بر ماشین تورینگ هیلری پاتنم نوشته، یعنی فصل ۸، و هم بحث مثیو کس درباره آثار تأثیرگذار جری فودر، یعنی فصل ۹، به عناصر کلیدی این قصه می‌پردازند.

از این گذشته، کارکردگرایی، همانند دوگانه‌انگاری، می‌تواند از امکان ذهن‌های فضایی یا غیرزیستی یا حتی (علی‌الاصول) غیرفیزیکی دفاع کند. این نکته درست یا لاقلاً مطلوب به نظر می‌رسد: فارغ از اینکه چقدر در مورد فیزیکالیسم مطمئن‌ایم، با توجه به ماهیت امور ذهنی، پابندی به این دیدگاه که ذهن غیرفیزیکی نامنسجم است یا اصلاً امکان متافیزیکی ندارد - شتابزده به نظر می‌رسد. این نکته‌ای است که ظاهراً نظریه این‌همانی ذهن/ مغز درست متوجهش نشده بود. اما چیزی که (شاید) به درستی متوجهش شده بود پابندی ضد دوگانه‌انگارانه به ذهن بود؛ یعنی اینکه اذهان در جهان بالفعل، در واقع، چیزی فرا و رای امور فیزیکی نیستند. این حرف را کارکردگر هم می‌تواند بزند. همان‌طور که پول زمینی همیشه فیزیکی است (هرچند این روزها غالباً الکترونیکی است)، گرچه کسی می‌تواند فی‌المثل داستانی افسانه‌ای دارای انسجام درونی درباره واحد پول اکتوپلاسمی اشباح تعریف کند بدون اینکه مفهوم «پول» را مخدوش سازد؛ و همان‌طور که یک اسکناس دلار چیزی بیش از یک تکه کاغذ و پارچه چاپ‌شده‌ای که متعقش می‌کند نیست، ذهن انسان هم چیزی فرا و رای مغز نیست، گرچه انواع حالات ذهنی به هیچ‌وجه با انواع فعالیت‌های عصبی یکی نیستند. بحث دیوید برادن - میچل درباره آثار مهم دیوید لوئیس و دیوید آرمسترانگ در فصل ۷ به این موضوع و سایر موضوعات می‌پردازد.

پس کارکردگرایی با تمرکزش بر نقش‌های علی (نه توده‌های جوهر فیزیکی یا ذهنی، ویژگی‌های پدیداری، یا الگوهای رفتار بیرونی) از این حیث که امور ذهنی را تقوم می‌بخشد تعریف می‌شود. اما جهان سرشار از ساختارهای علی پیچیده است: مشخصاً کدام نقش‌ها در این ساختار بزرگ ذهنی‌اند؟ وانگهی، پس از شناسایی این نقش‌ها، آیا واقعاً ذهن مندی چیزی فرا و ورای ایفای این نقش‌های علی نیست؟

کارکردگرایان طیفی از پاسخ‌ها را در مورد اولین پرسش از پرسش‌های فوق مطرح کرده‌اند. بعضی از آن‌ها، که بسیاری اوقات کارکردگرایان قائل به «فهم عرفی» یا کارکردگرایان «تحلیلی» نامیده می‌شوند، چنین فرض گرفته‌اند که نقش‌های ذهنی علی با زبان طبیعی یا «روان‌شناسی عامیانه» تعریف می‌شوند. مثلاً عشق همان نقش علی است که با (تحلیل) کلمه «عشق» («love»، «amour»، «Liebe»، «kaerlighed»، «cinta» و غیره) در زبان‌های طبیعی مثل فارسی مشخص می‌شود. (باز هم فصل ۷ را ببینید.) بقیه، که معمولاً کارکردگرایان «علمی» یا «روان کارکردگرا» (psychofunctionalist) نامیده می‌شوند، نقش‌های علی مربوط را نقش‌های مشخص شده از طریق روان‌شناسی علمی می‌دانند و پذیرای این احتمال‌اند که شاید معلوم شود مقولات روان‌شناسی عامیانه نتهی باشند. یعنی ممکن است هیچ چیز حقیقی با عنوان عشق، آن‌طور که معمولاً می‌فهمیمش، وجود نداشته باشد. و این مفاهیم باید جای خود را به مقولاتی تازه که حاصل کشفیات تجربی‌اند بدهند. بحث پرهیجان جان بیگلر از آثار پال و پاتریشا چرچلند در فصل ۱۲ به این موضوع می‌پردازد. مناقشه‌ای دیگر، که در قالب بحث میان کارکردگرایی تحلیلی و کارکردگرایی علمی نمی‌گنجد، این است که چه درجه‌ای از یک نوع تاریخچه تکاملی یا یادگیری برای تکرار یافتن نقش‌های ذهنی علی لازم است: برای مثال، بعضی از کارکردگرایان معتقدند می‌توان نقش‌های علی را فقط و فقط از جهت اهداف زیستی‌شان (غایت‌شناسی‌شان) اموری ذهنی دانست. این شبیه آن است که تعریفی کارکردی از قلب ارائه دهیم، اما فقط قلب‌های حقیقی قلب به حساب می‌آیند زیرا هدف تکاملی و زیستی‌شان پمپاژ خون بوده است. شاید چیزی در یک سیستم نقش علی مشابهی را بازی کند اما واقعاً قلب نباشد زیرا این هدف زیستی را ندارد (مثلاً بنگرید به Sober 1985). این اصل‌احیه، که بسیاری اوقات به آن کارکردگرایی «غایت‌شناختی» (teleological) می‌گویند، خیلی وقت‌ها برای تبیینی صحیح از بازنمایی ذهنی - یعنی آنچه حالات ذهنی را التفاتتی یا معطوف به جهان می‌کند - فوق‌العاده مهم قلمداد شده است. فصل بسیار واضح دیوید بورژ و آنجلا مندلوچی درباره درستی، لایکن و تایی، یعنی فصل ۱۱، در کنار موضوعاتی دیگر، در باب مزایا و معایب تبیین غایت‌شناختی کارکرد بحث می‌کند.

سومین حیطه مهم اختلافات داخلی کارکردگرایی این است که این دیدگاه بر کدام ساختار علی منطبق می‌شود. کارکردگرایان «کلاسیک» معتقدند رایانه دانستن ذهن ثمربخش خواهد بود: اندامی که اطلاعات

محیطی را منتقل می‌کند با بازنمایی‌هایی ذخیره‌شده از جهان روی این اطلاعات کار می‌کند، و بازنمایی‌هایی تازه و رفتارهایی بیرونی پدید می‌آورد. یعنی، زبان رایانش به معنای حقیقی کلمه در مورد ذهن هم صدق می‌کند و حالات ذهنی را باید همچون عملیاتی ورودی-خروجی در دل این رایانش‌های [یا محاسبات] بی‌اندازه پیچیده فهمید. البته، برای تحقق یافتن این رایانش‌ها به یک ساختار فیزیکی (مغز) نیاز داریم، اما جزئیات این تحقق برای ذهنی بودن امور ذهنی اهمیتی ندارند (برای مثال بنگرید به 1995 van Gelder). در مقابل، سایر فیلسوفان و دانشمندان علوم شناختی چنین استدلال کرده‌اند که پردازش اطلاعات در مغز را به درستی نمی‌توان به صورت رایانش کلاسیک توصیف کرد، یا دست کم آن سطح توصیف که بهتر از بقیه امور ذهنی را به تصویر می‌کشد در سطح رایانش کلاسیک قرار ندارد، بلکه در سطح پردازش «پیوندگرایانه» (connectionist) یا «توزیع موازی» (parallel processing) قرار دارد. رایانش پیوندگرایانه شبکه‌های بزرگی از گره‌ها را دربردارد؛ این گره‌ها با پیوندهایی که درجات مختلفی از قوت و ضعف یا «وزن» دارند به هم متصل می‌شوند؛ ورودی‌ها باعث پدید آمدن الگوهای متغیری از فعال‌سازی در گره‌ها و تنظیم وزن‌ها در میان پیوندها می‌شوند، و خروجی‌ها عبارت‌اند از مجموع شبکه که در الگوهای پایدار «آرام و قرار» می‌گیرد (برای مثال بنگرید به 1993 Bechtel). از نظر ساختاری، این دیدگاه با به کارگیری کلاسیک و متوالی نمادها براساس عملیات منطقی بسیار متفاوت است؛ و این پرسش محل بحث است که آیا شبکه‌های پیوندگرایانه حتی شامل بازنمایی‌های نمادین دارای ارتباط نظام‌مند یا قوانین نحوی می‌شوند، یا می‌توانند چنین بازنمایی‌هایی را متحقق سازند (برای مثال بنگرید به 1988 Fodor and Pylyshyn). فصل یکدل درباره چرخلندها به این موضوع هم بسیار مربوط است.

اما تاریخچه فلسفه ذهن در اواخر قرن بیستم - حتی همین تاریخچه فشرده و جمع‌وجوری که در اینجا ارائه شد - در تکثیر انواع و اقسام کارکردگرایی خلاصه نمی‌شود. با اینکه کارکردگرایی پارادایم غالب در تبیین شناخت بوده و می‌توان نشان داد که هنوز هم یک پارادایم غالب است، با انتقادهایی جدی روبه‌رو است.^۹ از همان روزهای نخست که کارکردگرایی مطرح شد، یک نگرانی اصلی این بود که تا چه اندازه در مورد حالات ذهنی آگاهانه نظریه‌بسنده‌ای است، مخصوصاً احساساتی کیفی همچون ادراک رنگ، درد یا عواطف (حالات ذهنی دارای ویژگی‌هایی که معمولاً با عنوان کیفیات ذهنی بدان‌ها اشاره می‌شود). این همان پرسش دوم از میان دو پرسشی است که در بالا مطرح کرده‌ایم: آیا ذهن مندی به واقع چیزی فراورای به نمایش گذاشتن هر آن رابطه علی که بهترین نظریه کارکردگرایانه موجود مطرحش می‌کند نیست؟ (کارکردگرایی به این موضع که ذهن مندی چیزی جز این نیست پایبند است: شکلی از نظریه این همانی است؛ حالات ذهنی را با نقش‌های کارکردی این همان می‌داند). البته، پرونده این پرسش که کدام

ساختارهای علی بهترین گزینه‌های متحقق ساختن آگاهی‌اند هنوز هم گشوده است و کارکردگرایان می‌توانند ادعا کنند کشفیات تجربی آینده (مثلاً پیشرفت‌های نوروفیزیولوژیک) به مشکل کیفیات ذهنی پاسخ خواهند داد. اما این نگرانی پابرجا است که هر قدر هم جزئیات روابط کارکردی را مشخص کنیم، هرگز نمی‌توانیم از روان‌شناسی شناختی به آگاهی پدیداری (phenomenal consciousness) پرش کنیم. برای مثال، احساس ذهنی درد کیفیتی درون‌نهادی (intrinsic) دارد؛ کیفیتی که آن را به هیچ وجه نمی‌توان به هیچ مقداری از ساختار و کارکرد فیزیکی فروکاست. می‌توان نشان داد که این نوع اشکال به کارکردگرایی - و اصولاً به نظریه‌های فیزیکالیستی آگاهی - در آثار دیوید چالمرز در دهه ۱۹۹۰ به اوج خود رسیده است؛ ریچارد براون در فصل ۱۴ این آثار را معرفی می‌کند.

یک نوع پاسخ فوق‌العاده مهم به چنین نگرانی‌ای صریحاً در صدد آن برمی‌آید که تلقی‌ای از امور پدیداری - کیفیات ذهنی - تماماً در چارچوب امور کارکردی و مخصوصاً در چارچوب تبیین‌هایی موسعاً کارکردگرایانه از بازنمایی ارائه کند. طبق این دیدگاه، حالات ذهنی پدیداری چیزی فراورای حالات دارای نوع خاصی از محتوای بازنمایی نیستند و خود همین محتوا را هم می‌توان در چارچوبی کاملاً طبیعت‌گرایانه (مثلاً به صورت نوع پیچیده و مشخصی از رابطه بی‌گرد (tracking)) تبیین کرد. دیوید بورژه و آنجلا مندلوچی در فصل ۱۱ جریان‌های اصلی این طرز تفکر را بیان می‌کنند.

دومین نوع اشکال به کارکردگرایی از هنجارمندی و کارکردگرایی ظاهری اسناد حالات ذهنی نشأت می‌گیرد. اینجا چند مطلب وجود دارد. یک مطلب این است که حالات ذهنی با بهره‌گیری از یکدیگر تعریف می‌شوند، آن هم به شیوه‌هایی چنان پیچیده که دور از ذهن نیست اگر بگوییم دو نفر می‌توانند از جهت سازمان کارکردی‌شان متفاوت باشند هر چند حالات ذهنی مشترکی دارند، یا اینکه مؤلفه‌های سازمان کارکردی‌شان یکسان باشد در حالی که حالات ذهنی‌شان متفاوت‌اند. آن نقش علی که این باور را که مثلاً آب رافع عطش است تقوم می‌بخشد مستلزم بی‌نهایت پیوند با سایر باورها، میل‌ها، دآوری‌های ادراکی و غیره است؛ با این اوصاف، از قرار معلوم، ممکن است دو نفر مجموعه‌هایی کاملاً متفاوت از باور، میل و تجربه داشته باشند، در حالی که هر دو به این باور یکسان که آب رافع عطش است پایبندند. (برای مثال بنگرید به Stich 1983؛ شاگریر هم در فصلی که در مورد پاتنم نوشته به این موضوع می‌پردازد.)

یک جنبه دیگر این مجموعه مباحث نگرانی زیر در مورد کارکردگرایی است: هر چند کارکردگرایان بر نقش علی حالات ذهنی در ایجاد رفتار متمرکز می‌شوند، یک رویکرد طبیعی دیگر این است که حالات ذهنی را در قالب نقش‌شان در سردرآوردن از رفتارها بفهمیم. این دسته از منتقدان تأکید می‌کنند که این رویکرد اخیر از رویکرد کارکردگرایانه بنیادی‌تر است، زیرا تنها مسیر اسناد حالات ذهنی از تفسیر رفتار

می‌گذرد و، در عین حال، با کارکردگرایی متعارف هم به معنای دقیق کلمه سازگار است، زیرا آن معیارهای هنجاری که از طریق شان حالات ذهنی را اسناد می‌دهیم - معیارهای عقلانیت - به شکلی از تبیین، که با استناد به روابط تجربی میان حالات درونی ما به کلی فرق دارد، متوسل می‌شوند. اندرو بروک در فصل ۱۰ دو شکل اصلی این مدل ذهن را بررسی و ارزیابی می‌کند: یگانه‌انگاری بی‌قاعده (anomalous monism) دیویدسن و التفات‌گرایی نوعی (type intentionalism) دنت.

سرانجام، دسته‌سومی از اشکالات تأثیرگذار به کارکردگرایی و کلاً به انواع نافروکاهنده فیزیکیالیسم داریم؛ این نوع اشکال به مسئله علیت ذهنی وابسته است. من در بعدالتحریر (فصل ۱۵) باز هم به این مشکل اشاره می‌کنم.

این تاریخچه فلسفه ذهن، که البته از سروتهش زده‌ام، تاجایی سودمند و حتی، با توجه به محدودیت‌های این مجال، دقیق است: نقطه شروع معقولی است. اما از ساده‌سازی‌هایی مفرط خالی نیست و من این فصل مقدماتی را با چند هتدیل کلیدی خاتمه می‌دهم.

چنان‌که می‌توان انتظار داشت، این تاریخچه از جهات گوناگون ناقص است. بر مسئله ذهن و بدن تمرکز می‌کند: بر ماهیت حالات ذهنی و رابطه (متافیزیکی، معرفتی، علی) آن‌ها با بدن و مغز. اما فلسفه ذهن فراتر از این بحث‌ها است - هرچند جای بحث دارد که بگویم همیشه بر رویکردی به مسئله ذهن و بدن (معمولاً نوعی کارکردگرایی) مبتنی است - و از موضوعات گوناگون دیگری هم بحث می‌کند مثل درون‌نگری، عاطفه، کنشگری [یا عاملیت]، این‌همانی شخصی، عمل، هوش مصنوعی، روان‌شناسی تکاملی و رشد، فطرت، آسیب‌شناسی روانی و توانایی ما در فهمیدن ذهن‌های دیگران. (بکتل و گراهام 1998) (Bechtel and Graham 1998) شمه‌ای از این حیطه از مباحث را بیان می‌کنند.

یکی از حیطه‌های غنی و متنوع فلسفه ذهن ماهیت محتوای ذهنی است؛ این حیطه شامل مباحث بسیاری که دقیقاً پیوندی با مسئله ذهن و بدن ندارند هم می‌شود، مانند پرسش‌های مربوط به میزان «برون‌گرایانه» بودن محتوای ذهنی - یعنی میزان تعیین یافتن محتوای ذهنی با عناصر جهان که بیرون از سر ما قرار دارند - درجه مفهومی بودن محتوای ذهنی و نقش ویژه محتوای ذهنی نمایه‌ای (indexical) (یعنی محتواهای مشتمل بر مفاهیمی همچون «من»، «اکنون»، «این» و «اینجا»). در بعدالتحریر کمی بیشتر درباره این مباحث صحبت خواهم کرد (و همچنین بنگرید به فصل ۳).

هشدار دوم: آن مواضع فلسفی که کارکردگرایی «جانشین» شان شده است هیچ‌وقت واقعاً از میان نرفته‌اند و - مشابه دایناسورها که هنوز هم به شکل پرنده‌هایی که از آن‌ها تکامل یافته‌اند وجود دارند - این مواضع هنوز هم گزینه‌هایی زنده‌اند. تفسیرگرایی دیویدسن و دنت را، که در فصل اندرو بروک بررسی شده

است، می‌توان شرح و بسط رفتارگرایی دانست؛ عصب فلسفه‌های فروکاست‌گرایانه چرچلندها را، که جان ییکل توضیح‌شان داده است، با نظریه این‌همانی ذهن و مغز مرتبط‌اند؛ و استدلال‌های ضدفیزیکالیستی چالمرز، که در فصل ریچارد براون بیان شده‌اند، در صف مقدم بازیابی چشم‌اندازهای شکلی از دوگانه‌انگاری قرار دارند (البته به احتمال بیشتر، دوگانه‌انگاری دربارهٔ ویژگی‌ها یا «جنه‌ها»، نه جوهرها). از این‌ها گذشته، مرزهای میان مواضع پیش‌گفته بسیاری اوقات نامشخص‌تر و پرمناقشه‌تر از آن است که یک نیم‌نگاه تاریخی می‌تواند به ما نشان دهد؛ برای مثال، فصل برایان مک‌لاگلین و راندل پلینر دربارهٔ طرفداران نظریه این‌همانی و گزارش برادن-میچل از نظریهٔ علی ذهن این موضوع را روشن می‌کنند.

هشدار سوم: روایتی که در بالا دنبال کرده‌ایم آن دسته از تحولات مهم فلسفهٔ ذهن را که در فلسفهٔ غیرانگلیسی‌زبان اتفاق می‌افتاده‌اند به کلی و غیرمنتظرانه کنار می‌گذارد؛ مخصوصاً فلسفهٔ آلمانی اوایل قرن بیستم و فلسفهٔ فرانسوی پساجنگ. کارهای دوران ساز ادموند هوسرل و موریس مرلوپونتی در فصول درمات موران (فصل ۳) و سارا هاینما (فصل ۴) با وضوح تمام بیان شده‌اند. "احتمالاً کمابیش درست است که بگوییم فلسفهٔ به اصطلاح قاره‌ای تأثیر مستقیم نسبتاً اندکی بر آنچه می‌توان جریان اصلی فلسفهٔ ذهن در بخش زیادی از قسمت اخیر قرن بیستم دانست داشته است." اما دیگران طور نیست و یکی از خصوصیات اصلی فلسفهٔ ذهن در دههٔ گذشته - چنان که موران و هاینما نشان می‌دهند - دادوستدی تازه و بسیار ثمربخش میان سنت پدیدارشناسانه و علوم شناختی بوده است (برای مثال بنگرید به 2012 Gallagher and Zahavi). در پایان و کمابیش در پیوند با تأثیر تازه‌باب‌شدهٔ پدیدارشناسی (و نیز مثلاً در پیوند با تحولات در زمینهٔ رباتیک)، جنبشی نسبتاً تازه در علوم شناختی و فلسفهٔ ذهن پدید آمده است؛ این جنبش پارادایم تاکنون غالب ذهن به مثابهٔ یک نوع «واحد پردازشگر مرکزی» برای بدن را به پرسش می‌گیرد؛ طبق این پارادایم، ذهن داده‌ها را از محیط دریافت می‌کند، این اطلاعات را به شکل حالات درونی محتوامند به کار می‌گیرد و، براساس بازمودهایی ذخیره‌شده و بالفعل از واقعیت، رفتار هوشمندانه را برنامه‌ریزی و اجرا می‌کند. طبق این پارادایم جدید که تا حدودی با این مدل محاسباتی / شناختی کلاسیک ذهن در تعارض است (گرچه میزان اختلاف آن‌ها و عمق دقیق واگرایی‌هایشان مسئلهٔ دشواری است)، شخص یک اندام‌وارهٔ بدن‌مند تلقی می‌شود، اندام‌واره‌ای که یک سره در بافتی زیستی، فیزیکی و اجتماعی جای می‌گیرد. لب مطلب این است که ذهن مندی کنشگر-تناسب کنش‌هایش - روی داربست بدن و محیطش قرار می‌گیرد طوری که رفتارهای هوشمندانه، مثل قدم‌زدن در جادهٔ منتهی به شهر یا قضاوتی ادراکی مبنی بر رسیده بودن یک میوه، از تعامل‌هایی ظریف میان آن بدن و محیط برمی‌خیزد یا متقوم به چنین تعامل‌هایی است. مائیکا کاورت در فصل ۱۳ در مورد دو شخصیت مهم در این جنبش بحث می‌کند: اندی کلارک

که همراه با دیوید چالمرز مدل معروف به رویکرد ذهن/امتداد یافته (extended mind) را مطرح کرده است؛ و آنتونیو داماسیو که به خاطر کارهایش دربارهٔ، به زعم او، وابستگی عقلانیت (و در نتیجه، آنچه در تفکر کلاسیک، شناخت می‌نامیم) به عواطف و سایر احساسات بدنی شهرت یافته است.^{۱۲}

فلسفه ذهن حیطهٔ پر جنب و جوشی از فلسفه است و به مدت چند دهه جریان‌های اثرگذاری از حیطه‌های گوناگون روان‌شناسی، عصب‌شناسی، علوم کامپیوتری، زبان‌شناسی، ریاضیات، حتی بودیسم و سایر حیطه‌های خود فلسفه مثل فلسفه علم و پدیدارشناسی مکرراً جان تازه به آن بخشیده‌اند و شکلش را دگرگون کرده‌اند. امیدوارم این کتاب بینشی دلنشین در باب بعضی از مهم‌ترین گرایش‌ها در فلسفهٔ جدید ذهن و بعضی از شخصیت‌های جالبی که روند آن را رقم زده‌اند در اختیار علاقه‌مندان بگذارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. حدود ۲۰ هزار سلول گانگلیونی حساس به نور در شبکیه وجود دارند که به احتمال زیاد از ساعت زیستی و رفلکس مردمک پشتیبانی می‌کنند، گرچه نقشهٔ دقیقی در بینایی ندارند.
۲. یک بررسی (Jameson et al. 2001) نشان می‌دهد شاید نیمی از زنان چهاررنگ‌بین‌هایی کشف نشده باشند، گرچه این موضوع محل مناقشه است.
۳. درمات موران بانیس و کنایه در فصل ۳ اصطلاحی ای مهم بر این تلقی می‌زند: «بیشتر فیلسوفان تحلیلی ذهن... خودشان را مبدع این رشته در اواسط قرن بیستم می‌دانند».
۴. در میان انواع و اقسام ساده‌سازی‌های بزرگ در اینجا، ایدئالیسم را که برگرفته از هگل است کنار می‌گذارم؛ مثلاً ایدئالیسم اف. ایچ. بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴) که در اروپای قرن نوزدهم سیطره داشت، گرچه این جنبش مهم دیگری است که هم اولین فیلسوفان تحلیلی ذهن و هم پدیدارشناسان به آن واکنش نشان داده بودند. یک جریان فکری مهم دیگر در اواخر قرن نوزدهم/اوایل قرن بیستم در تقابل با دوگانه‌انگاری دکارتی پراگماتیسم «امریکایی» بود (که به ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و سی. اس. پرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) نسبت داده می‌شود) و این دیدگاه تأثیری کمابیش مستقیم بر بعضی از فیلسوفان مهم ذهن در قرن بیستم گذاشته بود؛ فیلسوفانی همچون هیلری پاتنم (بنگرید به فصل ۸) و داندل دیویدسن (بنگرید به فصل ۱۰).
۵. رشته عصب‌های c رشته عصب‌های آوران بدون غلاف میلین در دستگاه عصبی خودگردان‌اند؛ این رشته عصب‌ها به محرک‌های حرارتی، مکانیکی و شیمیایی واکنش نشان می‌دهند.
۶. آیا اختاپوس‌ها واقعاً رشته عصب c دارند؟ تشخیص درد در اختاپوس چندان بررسی نشده است و روشن نیست آیا احساس درد دارند و اگر دارند چگونه، گرچه احتمالاً احساس درد دارند. بنگرید به: Crook and Walters 2011.
۷. برابان مک لاگلین در فصل ۶ اسم این دیدگاه را «کارکردگرایی نقش محوره» می‌گذارد و آن را از «کارکردگرایی مبتنی بر ایفاگر نقش» جدا می‌کند. همچنین بنگرید به فصل ۷ نوشتهٔ دیوید برادن-میچل.
۸. این تصور که حیث التفاتی - «معطوف بودن» ذهن - «به متعلقاتش» - «نشانهٔ امور ذهنی» است تصویری قدیمی است و مشخصاً به برنتانو (Brentano 1874) نسبت داده می‌شود. بنگرید به فصل ۳.
۹. مقالهٔ بلاک (Block 1980) هنوز هم سرآغاز ارزشمندی برای این مباحث است.