



## On Fred Feldman's Physicalistic Objections Against Saul Kripke's Dualistic Arguments

Alireza Mazarian 

Researcher at University of Religions and Denominations; Ph.D. and Post-Ph.D. in Philosophy of Mind,  
Institute for Cognitive Science Studies, Tehran, Iran. alirezamazarforian@gmail.com

### Abstract

Physicalist Philosophers of the mind in the 20<sup>th</sup> century put forward a long list of various theories in defense of a materialistic explanation of the mind and mental events and states. Identity theories were only a part of this list. Saul Kripke, by proposing several arguments, challenged the identity theories and the physicalist philosophers of the mind. In this article, I will examine separately Kripke's criticisms on the person-body identity and the token-token identity. I will analyze and criticize Feldman's detailed criticism of these two versions. Then I discuss Lewis's alternative scheme and his counterpart theory against Kripke's argument and Feldman's critiques. I will try to show why Feldman's materialistic claims in criticizing Kripke's arguments are not correct.

**Keywords:** mind, body, dualism, physicalism, Saul Kripke, Fred Feldman, identity theories.

Research Article



---

Received: 2023/07/22 ; Received in revised form: 2023/09/03 ; Accepted: 2023/09/15 ; Published online: 2023/09/17

▣ Mazarian, A. (2023). On Fred Feldman's Physicalistic Objections Against Saul Kripke's Dualistic Arguments. *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(4), 79-108.  
<https://doi.org/10.22091/JPTR.2024.9691.2926>

▣ © The Author



## Introduction

Kripke has argued against several versions of physicalist identity theories on the mind-body issue. In the last decades of the 20<sup>th</sup> century, many analytic philosophers have written various papers in defense of or in criticism of his arguments. Among the most famous criticisms are those of David Lewis (1971) and Fred Feldman (1974), which I will try to answer in this article.

## Body

Feldman, in defense of the person-body identity and also against Kripke's modal arguments, claims that based on a reading of materialism, '*the property of being alive is an accidental property of the things that have it. Something can have it for a while, and then cease to have it, without thereby ceasing to exist*' (1974, p. 667). So entities (bodies) that were persons can exist even after death. Or in simpler words, bodies are alive in a contingent and accidental (and not intrinsic) way. And of course, sometimes they would not be such. In my view, the requirement of this claim would be that just as there can be two types of living and non-living bodies, there *must* also be two types of persons: a living person and a dead person! And it is also assumed that these two, that is, the living body and the living person, are the same, just as the dead body and the dead person are considered to be the same. My claim is that we intuitively and from a commonsensical point of view, accept that the body can be alive or dead, and in both cases, we intuitively accept that the body exists. But we consider being alive or at least having a mental state (such as any kind of consciousness) necessary and essential for being a person (personhood). So a person is alive as long as he or she is a person.

I will also try to reinforce this point by offering two counter-examples. In the first counter-example, I try to show that accepting the last bit as a criterion for a person's survival is based on strange things or leads to non-intuitive ideas. In the second case, I explain that the last bit of a person's body may be gone, but intuitively we can still consider him a person because his mental states still exist somehow.

I also design an ontological test to criticize Feldman's claim. Since Feldman claims that a person is identical with his body, then as a rule he must accept that as long as there is a dead body in a special place, for example, in a room, exactly in that place a person (a dead person) also exists. A rival view (in defense of Kripke) is opposed to such restrictions; that is, we need not accept that when a person dies, in the exact same place and as long as his dead body exists, a person also exists at the very location. Based on this criterion or the ontological test, the materialist theory gives rise to many limitations as well as unwarranted consequences.

Then I explain that Feldman tries to present and criticize various formulations of Kripke's first argument. But he does not explain in any way what the personhood of an entity, for example, Descartes, depends on. Is it solely dependent on his body and physical properties? Or just dependent on his mind and mental properties? Or a mixture of both types of properties? How long is Descartes the same person as before? How can we know that Descartes (as a person) at time B is the same person as the previous Descartes, for example, Descartes at time A? How long is Descartes the same person as before and since when does that person no longer exist? I think such questions can help us understand why Feldman's criticisms against Kripke are not so clear and mature; he does not sufficiently explain what he means by the person, and to the necessary extent, he does not clarify why his materialistic conception is superior to Kripke's or why Kripke's view against the person-body identity is insufficient or unacceptable.

In defense of Kripke's position about the token identity, it seems that some properties are involved in the *individuation* of pain, and therefore are intrinsic to pain. The phenomenological

position of a pain is intrinsic to that pain. For example, a toothache cannot be a leg pain (the phenomenological position refers to the position where the pain is felt phenomenologically, even though there is no such physical injury in such a bodily location/position). But many relevant aspects of pain are not intrinsic to pains. For example, the physical output of a pain is not essential for it. For example, in the actual world, pains may cause persons to cry only as a contingent fact. It even seems that pain can occur a little earlier or later, or its intensity can vary a little and be the same pain. Thus all properties of pain are not essential to it. Now, why is the coexistence and co-occurrence of pain with C neural firing intrinsic to it?

### Conclusion

The claim that pain is individuated by C firing is actually without any reason, and on the other hand, Kripke has a good reason to show that C neural firing is not intrinsic to pain because a separation between the two is easily conceivable. Overall, it seems that Feldman's claims are not correct, and he has not well illustrated the options available to Kripke. Lewis has also criticized Kripke's argument based on his own metaphysical and semantic foundations (in the counterpart theory), which are not intuitive and acceptable to many. The foundations are, per se, doubtful. Therefore, Kripke's anti-physicalist modal arguments are still thought-provoking and interesting.

### References

- Armstrong, D. (1980). *The nature of mind and other essays*. University of Queensland Press.
- Armstrong, D., & Malcolm, N. (1984). *Consciousness and causality*. Blackwell.
- Ball, D. (2011). Property identities and modal arguments. *Philosophers Imprint*, 11(13), 1-19.  
<http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0011.013>
- Burge, T. (2007). *Foundations of mind*. Oxford University Press.
- Burge, T. (2019). *An introduction to the anti-individualism and to the modest dualism*, unpublished.  
 URL= <https://philosophy.ucla.edu/person/tyler-burge/>
- Burge, T. (2022). *Perception: first form of mind*. Oxford University Press.
- Double, R. (1976). The inconclusiveness of Kripke's argument against the identity theory. *Auslegung*, No. 3, 156-65.
- Feldman, F. (1971). Counterparts. *The Journal of Philosophy*, 68(13), 406-409.  
<https://doi.org/10.2307/2025039>
- Feldman, F. (1974). Kripke on the identity theory *The Journal of Philosophy*, 17(18). Seventy-First Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 24, 1974), 665-676.  
<https://doi.org/10.2307/2024805>
- Kripke, S. (1972). *Naming and necessity*. Harvard University Press.
- Lewis, D. (1971). Counterparts of persons and their bodies. *The Journal of Philosophy*, 68(7), 203-211.  
<https://doi.org/10.2307/2024902>
- Smart, J. (1959). Sensations and brain-processes. *Philosophical Review LXVIII*, No. 68, 141-56.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, brain and free will*. Oxford University Press.



## نقد نقدهای بدن محورانه فرد فلدمن در برابر استدلال‌های دوگانه‌انگارانه سول کریپکی

علی‌رضا مازاریان 

پژوهشگر دانشگاه ادیان و مذاهب؛ دکتری و پسادکتری فلسفه ذهن، موسسه آموزش عالی علوم شناختی، تهران، ایران.  
alirezamazarian@gmail.com

### چکیده

علمی - پژوهشی



فیلسوفان ذهن فیزیکی‌لیست در قرن بیستم سیاهه‌ای دراز دامن از نظریاتی رنگارنگ در دفاع از تبیینی مادی از ذهن و رویدادها و حالات ذهنی پیش کشیدند. نظریات این‌همانی تنها پاره‌ای از این فهرست طویل بود. سول کریپکی، با طرح چند استدلال، نظریات این‌همانی و تبعاً فیلسوفان ذهن فیزیکی‌لیست را به چالش کشید. در این مقاله به بررسی مجزای نقدهای کریپکی بر دو نظریه «این‌همانی شخص و بدن» و «این‌همانی مصداقی» می‌پردازم. کریپکی علیه چند تقریر از نظریات مادی‌انگارانه این‌همانی در فلسفه ذهن استدلال آورده است: در نظریه نخست اعا می‌شود هر شخصی با بدنش این‌همان است؛ در دومی، هر رویداد یا حالت ذهنی جزئی (یا مصداق حالت ذهنی) با یک رویداد یا حالت فیزیکی جزئی (یا مصداق حالت فیزیکی) این‌همان دانسته می‌شود. دیدگاه‌های متمایز و متفاوت کریپکی درباره جهان‌های ممکن، دال‌های صلب و ویژگی‌های ذاتی در شکل‌گیری و پیش‌برد دوگانه‌انگاری ویژه او نقشی تعیین‌کننده دارد. من نخست به این پیش‌زمینه‌های مفهومی و بعد به استدلال‌های او می‌پردازم. سپس نقد مفصل و موشکافانه فلدمن را بر این دو تقریر، نقل، واکاوی و نقد می‌کنم. به نظر می‌رسد دفاع فلدمن از این‌همانی شخص - بدن در برابر نقد کریپکی، دست‌کم دو اشکال دارد و می‌کوشم با طرح یک استدلال شهودی و نیز یک مثال نقض آن دو اشکال را توضیح دهم. سپس به طرح جایگزین لوئیس و نظریه همتای او در برابر استدلال کریپکی و باز به نقدهای فلدمن می‌پردازم. پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا استدلال‌های

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۳۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

□ مازاریان، علیرضا. (۱۴۰۲). نقد نقدهای بدن محورانه فرد فلدمن در برابر استدلال‌های دوگانه‌انگارانه سول کریپکی. *پژوهش‌های*

*فلسفی - کلامی*، ۲۵(۴)، ۷۹-۱۰۸. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2024.9691.2926>

گفتگوهای مبسوط با تایلر برج (استاد راهنمای رساله دکتری)، نوام چامسکی (استاد راهنمای پژوهش پسادکتری) و نیز ریچارد سونینبن، نقش فراوانی در شکل‌گیری بخش‌هایی از این نوشتار داشته است. باید قدردان ایشان باشم. همچنین حضور بنده در وبینارهای کریپکی و همکارانش در یکی دو سال آخر عمر، که از سوی مرکز کریپکی در دانشگاه نیویورک برگزار می‌شد، به شکل‌گیری این مقاله کمک کرده است. البته روشن است که خطاها به نویسنده منسوب خواهد بود.

دوگانه‌انگارانه کریپیکی در برابر حملات مادی‌انگارانه فلدمن تاب و توانی دارند یا نه. خواهیم کوشید نشان دهم از چه رو ادعاهای مادی‌انگارانه فلدمن در نقد استدلال‌های کریپیکی صائب نیست و همچنان ضد‌مادی‌انگاری یا دوگانه‌انگاری از قوت تبیینی و جاذبه نظری برخوردار خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** ذهن، بدن، دوگانه‌انگاری، فیزی‌کالیزم، سول کریپیکی، فرد فلدمن، نظریات این‌همانی.

### مقدمه

استدلال‌های ضدفیزیکالیستی کریپکی، که موضوع اصلی این نوشتار است، در نام‌گذاری و ضرورت (۱۹۷۲) بنیان نهاده شد. در دهه‌های پایانی قرن بیستم، بسیاری از فیلسوفان تحلیلی در دفاع از وی در نقد این استدلال‌ها مقالاتی نوشته‌اند. از جمله مشهورترین نقدها، نقدهای دیوید لویس (۱۹۷۱) و فرد فلدمن (۱۹۷۴) است که در این مقاله می‌کوشم به آنها پاسخ دهم. مساهمت اصلی من در نقدهایی است که در پاسخ به فلدمن و لویس طراحی و ارائه می‌کنم و این عمدتاً در طراحی دو مثال نقض و یک آزمون وجودشناختی جدید و نیز یک پرسش مهم درباره‌ی شروط تفرد در بخش‌های مربوط به استدلال ب، «آزمون وجودشناختی»، «نقد ادعاهای فلدمن» و نیز بخش چهار تبلور می‌یابد.

قرن بیستم شاهد فراز و فرود نظریه‌های مادی‌انگارانه‌ی متفاوتی در فلسفه‌ی ذهن بود که برای تبیین ذهن و رویدادها و حالات ذهنی<sup>۱</sup> پیش کشیده شدند. نظریه‌های این‌همانی و از جمله نظریه‌ی این‌همانی نوعی و نیز نظریه‌ی این‌همانی مصداقی در این میان از شهرت و اقبال قابل توجهی برخوردار بودند. پیشگامان این گونه دیدگاه‌ها فیلسوفانی همچون آرمسترانگ،<sup>۲</sup> پلیس،<sup>۳</sup> اسمارت،<sup>۴</sup> دیویدسن<sup>۵</sup> و لویس<sup>۶</sup> بودند و با طرح استدلال‌ها و آزمایش‌هایی فکری می‌کوشیدند خوانشی یکسره مادی از قلمرو ذهنی داشته باشند. در توضیحی مختصر می‌توان گفت نظریه‌ی این‌همانی نوعی<sup>۷</sup> هر نوع از رویدادها و حالات ذهنی را با یک نوع

۱. گروهی از فیلسوفان همچنان از ذهن به مثابه یک جوهر سخن می‌گویند (برای نمونه، نک. Swinburne, 2013). به ویژه کل فصل ششم با عنوان Substance Dualism، و مخصوصاً صفحات ۱۴۴، ۱۴۹ و ۱۶۳). در عین حال، شمار قابل توجهی از فیلسوفان ذهن معاصر، به ویژه مادی‌انگاران، ترجیح می‌دهند که صرفاً از ترکیب‌هایی همچون حالات و رویدادهای ذهنی (mental states and events) یا ویژگی‌های ذهنی (mental properties) استفاده کنند و از جوهر یا جوهر ذهنی دم نزنند. روشن است که تعبیر دسته دوم تعهدات متافیزیکی کمتر و سبک‌تری دارند و اصطلاحاً ضعیف‌تر هستند. ضعیف‌تر بودن یا نبودن ناظر به میزان تعهدات وجودشناختی (ontological commitments) یک نظریه است. این اشاره مختصر چه بسا لازم باشد که ضعف و قوت در اینجا ناظر به دلایل یا پشتوانه‌ها نیست، بلکه حاکی از گستره یا دامنه ادعاست؛ ضعیف (weak) به معنای سست و نامطلوب و بالعکس قوی (strong) به معنای برتر و مطلوب نیست. مثلاً در مقایسه دو آموزه یا نظریه وجودشناختی الف و ب، وقتی الف تبیین‌خواه یا پدیده‌ایکس را با هویات یا موجودات کمتری تبیین می‌کند، و ب همان تبیین‌خواه یا پدیده را با هویات یا موجودات بیشتری تبیین می‌کند، ب به لحاظ وجودشناختی قوی یا پرادعاست و تعهدات متافیزیکی بیشتر یا سنگین‌تری دارد، و به تبع اثباتش دشوارتر خواهد بود. به همین قیاس، معمولاً گفته می‌شود که آموزه‌ها یا نظریه‌های جوهرانگار از بدیل‌های ویژگی‌انگار قوی‌ترند، یعنی تعهدات متافیزیکی سنگین‌تری دارند و اثبات آنها با دشواری بیشتری روبه‌رو خواهد بود و گاه مناقشه‌برانگیزتر خواهند بود.

2. David Armstrong
3. Ullin Thomas Place
4. John Smart
5. Donald Davidson
6. David Lewis
7. Type Identity

از رویدادها و حالات فیزیکی این همان و یکسان می‌انگارد. نظریهٔ این‌همانی مصداقی<sup>۱</sup> هر مصداق حالت یا رویداد ذهنی را با یک مصداق حالت یا رویداد فیزیکی این‌همان و یکسان می‌داند. این قبیل نظریات، و در رویکردی کلی، فیزیکیالیسم یا ماتریالیسم می‌خواست آوای مسلط این روزگار در تبیین ذهن باشد، اما فیلسوفانی همچون تایلر برج<sup>۲</sup> با طرح ضدفردگرایی<sup>۳</sup> و محتوا- ذات‌گرایی<sup>۴</sup> یا ذات‌گرایی معناشناختی،<sup>۵</sup> کریپکی با تبیین ذات‌گرایی پدیداری<sup>۶</sup>، و فاستر از منظری دوگانه‌انگارانه صداهایی مخالف و تا حدودی موفق<sup>۷</sup> بودند، که مانع تک‌صدایی و یکدست‌سازی مادی‌انگارانهٔ قلمرو فلسفهٔ ذهن گردیدند. کریپکی علیه سه تقریر از نظریات مادی‌انگارانهٔ این‌همانی در فلسفهٔ ذهن استدلال آورده است: در تقریر نخست، ادعا می‌شود هر شخصی با بدنش این‌همان است؛ در تقریر دوم، هر رویداد یا حالت ذهنی جزئی<sup>۸</sup> با یک رویداد یا حالت فیزیکی جزئی این‌همان دانسته می‌شود؛ بر اساس تقریر سوم، هر نوع<sup>۹</sup> از حالات ذهنی با نوعی از حالات فیزیکی این‌همان خواهد بود. کریپکی هر سه را کنار می‌نهد. فلدمن به نقد دو استدلال کریپکی در رد دو تقریر نخست می‌پردازد<sup>۱۰</sup> و اساساً به تقریر سوم نمی‌پردازد. او بر آن است که مفهوم صلبیت و برداشت کریپکی از آن نقشی در پیشبرد این استدلال‌ها ندارد و کاربرد اصل ضروری بودن عبارات دال بر این‌همانی نیز پذیرفتنی نیست. به نظر من، نقدهای فلدمن که ذیلاً خواهد آمد وارد نیست و می‌کوشم رأی کریپکی را تقویت کنم.

1. Token Identity

2. Tyler Burge

3. anti-individualism

4. content-essentialism

5. semantic essentialism

6. phenomenal essentialism

۷. قید «تا حدودی» از این رو آورده شد که همان طور که برج یادآور شده، هنوز قفل مسئلهٔ ذهن- بدن، آن سان که باید در فلسفهٔ معاصر نگشوده و مسئله‌کماکان حل نشده باقی مانده است. عمدهٔ ادعاهای حاکی از حل مسئلهٔ ذهن و بدن در نوشته‌جات معاصر معمولاً با مقدمات و پیشفرض‌هایی همراه‌اند که نشان می‌دهند حتی اصل مسئله و نیز رابطهٔ ذهن- بدن به خوبی و در حد کفایت فهم نشده است. به همین ترتیب، اگرچه اجماع یا تفاهمی فراگیر میان فیلسوفان ذهن معاصر بر سر این نکته شکل گرفته است که نظریهٔ دکارتی، کم یا بیش، رو به محاق رفته است، اما در عین حال و به موازات، در این نیز هیچ تردیدی نیست که عمده یا دست‌کم بسیاری از بلندآوازه‌ترین نظریه‌های فیزیکیالیستی نیز به واقع و بعد از صورت‌بندی دقیق و روشن مدعاها و دلایل، چندان معتبر و قانع‌کننده نیستند. برای نمونه، نک. Burge, 2007, pp.440-461. همچنین، Burge, 2022, p.115

8. particular

9. type

۱۰. عمدهٔ نقل‌قول‌ها یا نقل مضمون‌های من از فلدمن در این بخش چکیده‌ای از فلدمن (۱۹۷۴) است. البته در پایان این بخش، که به نقد فلدمن بر لوئیس اشاره می‌کنم، از مقالهٔ دیگر او نقل قول می‌کنم. همچنین نقل قول‌ها و مضامین از کریپکی (۱۹۷۲) است.

## پیش‌زمینه‌های مفهومی

کرپیکی استدلالی مشابه دو استدلالی که در این نوشتار به بررسی آنها خواهیم پرداخت، در نقد این‌همانی نوعی انواع ذهنی و فیزیکی می‌آورد. مفاهیم آغازین و توضیحات پس‌زمینه‌ای مرتبط با آن استدلال می‌تواند در فهم این دو استدلال نیز به کار آید.

او در توضیح استدلال خویش به تحلیل این‌همانی گرما و جنبش مولکولی می‌پردازد. گرما در جهانی که هیچ انسانی در آن وجود ندارد که ویژگی کیفی آن را ادراک کند، باز وجود دارد و این واقعیت که علت ایجاد احساساتی در ما انسان‌ها و در جهان ماست، صرفاً یک ویژگی عرضی و امکانی آن است. گرما که یک نام و یک دال صلب برای واقعیت جنبش مولکولی است، در جهان ما از طریق احساساتی همچون لامسه، و در جهان‌های ممکن دیگری، چه بسا صرفاً از راه مشاهده تجربه می‌شود. پس جنبش مولکولی بودن گرما در مورد پدیده گرما در همه جهان‌های ممکن صادق است. اگر کسی بگوید «گرما می‌تواند چیزی جز جنبش مولکولی باشد» خطای در تصور داشته است، چون به پدیده‌ای که ویژگی ذاتی‌اش را ندارد، اندیشیده است و در واقع آنچه او تصور کرده است گرما نیست، بلکه چیزی دیگر است.

اما به نظر کرپیکی داستان درد متفاوت است. چون درد با یک ویژگی عرضی‌اش مشخص نشده است، بلکه با «درد بودن» که یک کیفیت پدیدارشناختی بی‌واسطه است مشخص گردیده است. اگرچه ما از طریق کشف‌های علمی دریافته‌ایم که درد در جهان ما معلول شلیک عصب C است، اما طرفدار نظریه این‌همانی چیزی فراتر از اینها می‌گوید و مدعی است ویژگی شلیک عصب C و ویژگی درد این‌همان‌اند. با توجه به مفهوم دال صلب، عبارات این‌همانی، اگر صادق باشند، ضرورتاً (در همه جهان‌های ممکن) صادق‌اند. پس اگر حتی در یک جهان ممکن این‌همانی برقرار نباشد، دیگر اساساً صادق نیست. در صورتی که اگر در جهان ممکن دیگری، ساکنان آن جهان، ساختار عصبی متفاوتی داشته باشند، و برای مثال در هنگام درد، به جای شلیک عصب C، شلیک عصب D داشته باشند، باز هم می‌دانیم که با این‌که ویژگی غیرکیفی و فیزیکی حالت درد در آنها متفاوت است، اما ویژگی کیفی درد در هر دو حالت یکسان است؛ پس میان این انواع ذهنی و فیزیکی این‌همانی نیست و شلیک C صرفاً یک ویژگی امکانی برای درد است. درست برعکس ویژگی دردناک بودن که در همه جهان‌های ممکن در مورد درد صادق است.

دیدگاه‌های متمایز و متفاوت کرپیکی درباره جهان‌های ممکن، دال‌های صلب و ویژگی‌های ذاتی در شکل‌گیری و پیشبرد این استدلال نقشی تعیین‌کننده دارد. یکی از تفاوت‌های رویکرد او با دیگران در مسئله نام‌ها و این‌که آنها چگونه مرجع‌شان را می‌یابند، دیده می‌شود. او در این مسئله به جهان‌های ممکن استناد می‌کند. به نظر کرپیکی، گزاره‌هایی که در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند و ویژگی‌هایی که در همه جهان‌های ممکن نسبت به یک شیء وجود دارند، ضروری‌اند و آنهایی که محدود به برخی جهان‌ها یا ایند، امکانی‌اند.

کرپیکی همچنین مسئله این‌همانی بین جهانی را از طریق همین پیش‌زمینه ویژه خویش حل می‌کند.



اگر ما فهمی خاص از این که چگونه نام‌ها مرجع‌شان را می‌یابند داشته باشیم، دیگر اساساً مسائل متافیزیکی این‌همانی بین جهانی مسانلی جدی نخواهد بود. کریپکی با انکار هر دو نظریه وصفی و خوشه‌ای نام‌ها، نام‌ها را دال‌های صلب<sup>۱</sup> می‌داند. به نظر او، مرجع<sup>۲</sup> یک نام را ویژگی‌های شناخته‌شده آن شیء از سوی متکلم تعیین نمی‌کند، بلکه این واقعیت که متکلم یکی از جامعه متکلمانی است که نام را به کار می‌برند، و نام سلسله به سلسله به او منتقل شده است آن را تعیین می‌کند. مضافاً دال‌های صلب در همه جهان‌های ممکن که یک شیء وجود دارد همان چیز را مشخص می‌کنند و برمی‌گزینند. پس مثلاً «سول کریپکی» در هر جهان ممکن که این شخص وجود دارد به همین شخص ارجاع دارد، و هیچ هم‌تای بین جهانی‌ای در میان نیست. بعدتر خواهیم دید که همین رأی کریپکی نیز محل مناقشه است و به ویژه راه لویس از او در این نقطه جدا خواهد شد. همچنین در نظر کریپکی، ویژگی‌های ذاتی نیز بر چیزهایی که دلالت صلب دارند در همه جهان‌های ممکن که آن اشیاء وجود دارند صدق می‌کند.

ایده مهم دیگر که کریپکی بسط می‌دهد تمایز میان امکان معرفت‌شناختی و امکان متافیزیکی است. او در پاسخ به کسانی که گمان می‌کنند ممکن است آب در جهان ممکن دیگری ساختار مولکولی متفاوتی داشته باشد، به خطای آنان در پی خلط میان این دو امکان اشاره می‌کند. امکان معرفت‌شناختی یعنی قرار داشتن در یک وضعیت معرفتی که با توجه به خصوصیات کیفی آب همچون نمای ظاهری، در آن وضعیت انگار گونه‌ای علم به آب وجود دارد، با امکان متافیزیکی که ناظر به ویژگی‌های ذاتی خود آب همچون ساختار مولکولی‌اش است، متفاوت است و نباید این‌دو را در هم آمیخت. امکان متافیزیکی ناظر به این است که اشیاء خود چگونه می‌توانند باشند؛ امکان معرفت‌شناختی ناظر به اوضاع معرفتی‌ای است که شخص می‌تواند در آن باشد و به نحوه ادراک و تصور مربوط است.

### تقریر اول: این‌همانی شخص و بدن

بر اساس این تقریر، مادی‌انگار مدعی است هر شخصی با بدن آن شخص این‌همان و یکسان است. کریپکی ادعا می‌کند این تقریر بدون استفاده از یک استدلال وجهی نیز می‌تواند رد شود. او به مورد مُردار استناد می‌کند و می‌گوید این مورد نشان می‌دهد که بدن بدون ذهن یا شخص وجود دارد. حال آن که اگر این دو این‌همان می‌بودند، ناممکن بود که یکی وجود داشته باشد و دیگری نباشد. فلدمن گفته است که استدلال کریپکی این‌گونه می‌تواند صورت‌بندی شود:

#### استدلال الف

(1)  $(\exists x)(\exists y)(Pxt \ \& \ Ext \ \& \ Byt \ \& \ Eyt \ \& \ Oyxt \ \& \ Eyt' \ \& \ \sim Ext)$

1. rigid designators
2. referent

$$(2) (x) (y) (\sim \text{Ext}' \& \text{Eyt}' \supset x \neq y)^1$$

$$(3) (\exists x) (\exists y) (\text{Pxt} \& \text{Byt} \& \text{Oyxt} \& x \neq y)$$

در صورتی که 'Pxt'، 'Ext'، 'Bxt' و 'Oyxt' به ترتیب بدین معنایند که «x در زمان t یک شخص است»، «x در زمان t وجود دارد»، «x در زمان t یک بدن است» و «x در زمان t به y تعلق دارد». کریپکی استدلالی مشابه استدلال فوق ارائه کرده است. با این فرض که 'A' نامی برای بدن دکارت است، او می‌گوید:

«در صورتی که چنین تلقی شود که دکارت به محض مردن دیگر وجود ندارد، بدون استفاده از استدلالی وجهی، می‌توان اثبات کرد که "Descartes ≠ A". چون بی‌تردید A تا وقتی جنازه‌ایست باقی بوده، پس A یک ویژگی (در زمانی خاص وجود داشتن) داشت که دکارت نداشت» (Kripke, 1971, p. 164). به نظر فلدمن، این استدلال را با این توضیح که 'd'، 'b' و 't' به ترتیب برای اشاره به دکارت، بدنش و زمانی کوتاه پس از مرگش به کار می‌رود، می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

#### استدلال ب

$$(4) \text{Ebt} \& \sim \text{Edt}$$

$$(5) (x) (y) (\text{Ext} \& \sim \text{Eyt} \supset x \neq y)$$

$$(6) b \neq d$$

اگرچه استدلال‌های الف و ب معتبرند، اما به نظر فلدمن، بر پایه نوعی مصادره به مطلوب و بدفهمی نسبت به ادعای مادی‌انگار بنا شده‌اند. فلدمن مدعی است که مادی‌انگاری شخص - بدن آموزه‌ای است که بر اساس آن انسان‌ها بدن‌هایشان‌اند. به عبارت دیگر، هر چیزی که یک شخص است با بدن آن شخص این همان است. صورت این دیدگاه چنین است:

$$(7) (x) (t) (\text{Pxt} \supset (\exists y) (\text{Byt} \& \text{Oyxt} \& x=y))$$

طرفدار این رأی، به نظر فلدمن، مدعی است که انسان‌ها با مرگ از بین نمی‌روند، بدین معنا که آنها همان بدن‌هایند و شرایط بقای هر شخص همان شرایط بقای بدنش است. اما فلدمن ادامه می‌دهد که به هیچ وجه این ادعا بدین معنا نیست که مادی‌انگار مزبور می‌پذیرد که گونه‌ای حیات پس از مرگ وجود دارد. به زعم فلدمن، به نظر یک چنین مادی‌انگاری، ویژگی زنده بودن یک ویژگی عرضی/تصادفی برای

۱. صورت‌بندی درست همان است که در بالا نقل کردیم، اما فلدمن این گونه صورت‌بندی کرده است:

$$(x) (y) (\text{Ext}' \& \sim \text{Eyt}' \supset x \neq y)$$

بر اساس صورت‌بندی فلدمن، در مقدم جمله شرطیه گفته می‌شود که اگر در زمان 't'، ایکس (شخص) وجود داشته باشد و ایگرگ (بدن) وجود نداشته باشد، ایکس ایگرگ نیست. حال آن که چنین فرضی اصلاً محل بحث نیست. بحث بر سر حالاتی است که پس از مرگ، بدن شخص یا مردار وجود دارد، اما شخص وجود ندارد، نه حالات مفروضی که بدنی در آن حالات نیست و شخص فرضاً هنوز هست. پس صورت‌بندی بالا درست است، نه صورت‌بندی فلدمن.

چیزی است که این ویژگی را دارد، پس می‌تواند زمانی این ویژگی را داشته باشد، زمانی نداشته باشد. پس هویتی که (یا همان بدن‌هایی که) اشخاص بودند، حتی پس از مرگ وجود دارند.

حال پرسش من این است که آیا فلدمن در تبیین خود از تقریر اول، به قدر لزوم، واضح و دقیق بوده است؟ پاسخ من این است که خیر. دست‌کم در فلدمن (۱۹۷۴) او مشخص نمی‌کند که منظورش از مادی‌انگاری دقیقاً کدام نظریه است و مدافع چنین نظریه‌ای دقیقاً که یا چه کسانی‌اند؟ او دو ادعای کلیدی درباره مادی‌انگاری (یا مادی‌انگاران) مد نظر خود مطرح می‌کند، که به گمان من هر دو نادرست و یا دست‌کم ناواضح‌اند:

ادعای نخست این است که به گمان فلدمن، لازمه مادی‌انگاری (یا این قبیل مادی‌انگاری) این است که «شرایط بقای شخص همان شرایط بقای بدنش است» (Feldman, 1974, p.667). به نظر می‌رسد این ادعا نادرست یا دست‌کم ناواضح است. اولاً دامنه آن روشن نشده است. مثلاً بسیاری از انواع مادی‌انگاری، همچون نظریه تقوم لزوماً به رابطه این‌همانی میان شخص و بدن ربطی ندارد. رابطه تقوم همان طور که میان مجسمه و گل یا توده خاک سازنده آن برقرار است، با رابطه این‌همانی که مثلاً میان آب و  $H_2O$  برقرار است، تفاوت بنیادین متفاوتی دارد. مجسمه و خاک تشکیل‌دهنده آن می‌توانند ویژگی‌های متفاوتی داشته باشند، چون با یکدیگر این‌همانی ندارند. مجسمه مثلاً این ویژگی را دارد که پارسال ساخته شده است، حال آن که خاک‌های تشکیل‌دهنده آن میلیون‌ها سال در بیابان یا بیابان‌هایی خاص رها بوده است. اما ویژگی‌های آب و  $H_2O$  ضرورتاً یکسان است، چون این‌همان‌اند. به همین ترتیب، برخی مادی‌انگاران شخص - بدن، بر خلاف ادعای فلدمن، قاعداً قبول نخواهند داشت که «اشخاص همان بدن‌هایشان هستند» (Feldman, 1974, p.667). پس به همین ترتیب، به نظر من لازمه‌ای که فلدمن پیش می‌کشد نادرست است، یعنی لازمه مادی‌انگاری (یا دست‌کم همه انواع مادی‌انگاری) این نیست که شرایط بقای شخص همان شرایط بقای بدنش است، همان طور که شرایط بقای مجسمه و شرایط بقای خاک سازنده آن می‌توانند به روشنی متفاوت باشند.

ادعای دوم این است که به گمان او، بر اساس مادی‌انگاری، ویژگی زنده بودن ویژگی عَرَضی یا اتفاقی آن چیزی است که آن را دارد. به عبارت ساده‌تر، بدن عَرَضاً (و نه ذاتاً) گاه زنده است و گاه نیست. پس بدن یا همان چیزی که از نظر مادی‌انگاز شخص است، بعد از مرگ، با این که ویژگی زنده بودن را ندارد، همچنان بدن و همچنان شخص است. به عبارت دیگر، بر اساس این نوع مادی‌انگاری، بدن پس از مرگ هم بدن است و همان شخص، اما در عین حال، ویژگی زنده بودن را که برایش یک ویژگی غیرذاتی بوده است، از دست داده است. به نظر من، یک لازمه پیش‌پاافتاده و ساده ادعای دوم فلدمن این است که بر

اساس این نوع مادی‌انگاری مفروض، همان‌طور که دو نوع بدن زنده و غیرزنده وجود دارد، دو نوع شخص هم وجود دارد: شخص زنده و شخص مرده. و نیز این‌گونه فرض شده که این دو یعنی بدن زنده و شخص زنده این‌همان‌اند، همان‌طور که بدن مرده با شخص مرده این‌همان تلقی می‌شود. اما ادعای من این است که ما شهوداً و از یک منظر غیرفلسفی متعارف و رایج، می‌پذیریم بدن می‌تواند زنده یا مرده باشد و در هر دو حال شهوداً می‌پذیریم که بدن وجود دارد. اگر به یک انسان متعارف که فلسفه نیامخته (و به تعبیر جذاب و طنزآمیز چامسکی، هنوز شهودهای فلسفی را به او یاد نداده‌اند!) جنازه‌ای را در یک اتاق نشان دهیم و پیرسیم آیا به نظر شما در این اتاق بدن وجود دارد، بی‌تردید پاسخ او مثبت خواهد بود. شرط وجود یک بدن، زنده بودنش نیست. اما در مقابل، من گمان می‌کنم که شهوداً ما نمی‌توانیم بپذیریم که در همان اتاق، آن بدن مرده با یک شخص مرده این‌همان است. راز این مطلب هم به نظر من شاید این باشد که ما نمی‌توانیم بپذیریم شخصی وجود داشته باشد که هیچ حالت یا توانایی ذهنی نداشته باشد. شخص مرده مثل بدن مرده نیست. بدن می‌تواند ویژگی زنده بودن را نداشته باشد و همچنان بدن باشد و وجود داشته باشد. اما ذات شخص بودن به ذهن داشتن یا آگاهی یا حداقلی از ویژگی‌های ذهنی مثل اندکی حافظه یا حس یا امری دیگر وابسته است. به این ترتیب، تفاوتی میان شرایط بقای بدن و شخص با هم وجود خواهد داشت: بدن مرده شهوداً پس از مرگ می‌تواند در همان اتاق وجود داشته باشد و وابسته به قید زنده بودن نیست، اما شخص با بدن این‌همان نیست و لزوماً تا آن زمان که شخص شخص است، باید شروطی حداقلی همچون ذهنمندی آگاهی یا حافظه، یا امری مشابه را مثلاً داشته باشد. به نظر من، یک پرسش و تردید اساسی در برابر رأی فلدمن می‌تواند ناظر به این باشد که اساساً شخص‌بودگی شخص وابسته به چیست یا به چه علت است. اگر این پرسش، پاسخ روشن و مدلی بیابد، احتمالاً متوجه خواهیم شد که چرا پس از مرگ بدن دیگر نمی‌توان بدن مرده را همان شخص دانست.

برای این که ادعای من در حمایت از تفاوت بدن و شخص، پس از مرگ، روشن‌تر شود، اجازه دهید یک مثال نقض طراحی کنم. فرض کنید ما همچون مادی‌انگار مد نظر فلدمن معتقد باشیم که همان‌طور که بدن مرده با مرگ از بین نمی‌رود، شخص مرده هم مادام که بدنش وجود دارد با آن این‌همان است و واقعاً وجود دارد. در این صورت به یک لحظه زمانی خاص، مثلاً ۱۲، فکر کنید که در آن آخرین ذره از بدن دکارت از بین می‌رود یا تبدیل به چیزی غیر از بدن دکارت می‌شود. مثلاً فرض کنید سیصد و یک سال بعد از مرگ دکارت، آخرین ذره از ذرات بدن او از بین می‌رود یا به چیزی دیگر در طبیعت تبدیل می‌شود. به نظر می‌رسد مادی‌انگار مزبور باید معتقد باشد شخص دکارت نه هنگام مرگ، بلکه سیصد و یک سال بعد از بین رفته است. به نظر می‌رسد پذیرش چنین لازمه‌ای بسیار غیرشهودی و حتی عجیب باشد. فرض کنید به دکارت بگوییم تو هنگام مرگ از بین نمی‌روی، بلکه سیصد و یک سال بعد از مرگت از بین خواهی رفت. و وقتی او می‌پرسد چرا؟ به او بگوییم چون تا سیصد و یک سال بعد از مرگت هنوز یکی از

ذرات بدن (مثلاً یک ذره موی تو) هنوز وجود خواهد داشت. دکارت در پاسخ می‌تواند بگوید من اگرچه به آن ذره موی خود علقه و علاقه‌ای دارم، اما من با آن مو این همان نیستم. پذیرش چنین لازمه‌ای خود مستلزم این خواهد بود که تأثیر مرگ کل بدن دکارت بر از بین رفتن او را کمتر از تأثیر از بین رفتن آن ذره مو بر از بین رفتن شخصیت او بدانیم. چنین تبعاتی، که می‌توان دامنه آنها را حتی گسترده‌تر از این دو مورد دانست، چندان با شهود عموم افراد درباره اهمیت و تمایز بخشی مرگ بدن سازگار نیست. در توضیح بیشتر لازم می‌دانم ادعای خود را این گونه روشن تر سازم و این نکته را متذکر شوم که شهوداً در نظر عموم افراد، مرگ بدن، به عنوان یک کل، امر یا رویدادی مهم، قاطع و تمایز بخش دانسته می‌شود، به این معنا که ما عموماً گمان می‌کنیم با مرگ جسمی و فیزیکی، اتفاقی بسیار مهم و متمایزکننده در زندگی خودمان و دیگران رخ می‌دهد؛ زندگی هر کس به دو بخش تقسیم می‌شود و مرگ بدن خطکش مهمی در این میانه است. حال آن که شهوداً از بین رفتن آخرین بخش بدن، مثلاً آخرین ذره مو یا بدن ما (چه دکارت و چه هر شخص دیگری)، از چنین اهمیت، تمایز بخشی و معناداری خاصی برخوردار نیست. مثال نقض موی دکارت می‌تواند نشان دهد که بر خلاف بدن زنده / بدن مرده که اموری روشن و نسبتاً همه‌فهم هستند، اگر ما بخوایم همچون مادی‌انگار مد نظر فلدمن، مرگ بدن را امری غیراساسی بدانیم، لاجرم به اموری مبهم و ذاتاً اختلاف‌برانگیز پناه خواهیم برد. وقتی ما معتقدیم با مرگ، بدن دکارت هنوز وجود دارد، اما او دیگر مرده است، زنده بودن یک بدن و مرگ آن را ملاک دانسته‌ایم. اما اگر کسی بدن و شخص را این همان بدانند، ضرورتاً برای افراد مختلفی که بدن‌شان تا زمان‌های مختلف و به علل مختلف باقی خواهد بود باید به صور و مدل‌های گوناگون پناه ببرد. مثلاً مجبور خواهد بود بگوید شخص دکارت تا سیصد و یک سال بعد از مرگش وجود داشت، چون آخرین ذره بدنش سیصد و یک سال بعد از مرگش وجود داشت؛ حال آن که شخص هیوم فقط تا صد و نود سال بعد از مرگش وجود داشت، چون آخرین ذره از بدنش، مثلاً آخرین ذره از چشم چپش یا روده بزرگش تا صد و نود سال بعد از مرگش وجود داشت. چنین فیلسوف مادی‌انگاری به یک ملاک و سخن واحد درباره وجود و بقای اشخاص معتقد نخواهد بود. و این لازمه، به تنهایی، خود نشانی است بر سستی رأی مزبور.

سستی رأی مادی‌انگار مزبور و نیز سستی لازمه آن وقتی آشکارتر خواهد شد که به موارد پیوند اعضا و مثال‌های گوناگون جراحی فوق‌پیشرفته توجه کنیم. فرض کنید بخشی از بدن دکارت در یک جهان خیالی به بدن شاگرد او، ملکه الیزابت، پیوند زده شود، و آن عضو در بدن ملکه رشد کند و علت تکثیر سلول‌ها و اعضای خاص در بدن ملکه شود و همین طور باز آن بخش از بدن ملکه به بدن یکی از دوستان ملکه پیوند زده شود. حال اگر فرض کنیم تا زمانی که بدن دکارت باقی است، شخص او باقی خواهد بود، لازمه‌اش این است که بدن دکارت، مثلاً، تا پانصد و ده سال بعد، و نه سیصد و یک سال بعد باقی باشد. چنین لازمه‌های عجیب و غریبی، صرفاً به این دلیل قابل طرح هستند که مادی‌انگار مد نظر

فلدمن معتقد است بدن دکارت و شخص او این همان‌اند، و صرفاً تا وقتی که بدن دکارت باقی است، شخص او باقی خواهد بود.

مثال نقض دیگری که می‌توانم طراحی کنم، با توجه به حالاتی است که در آینده‌ای فرضی، در صورتی که سیستم‌های هوش مصنوعی فوق‌پیشرفته و ربات‌های انسان‌نما ظهور کنند، رخ می‌دهد. مثلاً فرض کنید دکارت در زمانی زندگی می‌کند که حافظه، اطلاعات و عمده حالات ذهنی شخص می‌تواند روی یک سیستم هوش مصنوعی بارگذاری و ذخیره شوند. در چنین جهان‌های ممکن، فرضاً کل ذهن یا عمده حالات ذهنی دکارت به یک ربات یا دستگاه انسان‌نما منتقل می‌شود، و باز فرضاً تمام ذرات بدن فعلی دکارت در لحظه‌ای خاص، مثلاً لحظه t3، از بین می‌رود. در چنین جهان ممکن، ذهن یا نفس رنه دکارت روی یک بدن دیگر، مثلاً یک ربات که آن را «رنه رُبارت» می‌نامیم، پیاده شده و شهوداً شخص دکارت هنوز وجود دارد؛ هویتی وجود دارد که دقیقاً مثل دکارت فکر می‌کند، آزمایش فکری تولید می‌کند و به ملکه هر از گاهی صبحگاهان تدریس می‌کند. اگر بخوایم رُبارت را بکشیم، فریاد برخواهد آورد که «من فکر می‌کنم، پس هستم و لطفاً من را نکشید!». اما بدن فیزیولوژیک و قبلی او در لحظه t3 از بین رفته است. پس باید بپذیریم که شخص دکارت با بدن او این همان نیست. در مثال نقض آخرین ذره مو، نشان دادم که پذیرش ملاک بودن آخرین ذره برای بقای شخص مبتنی بر اموری غیرشهودی است یا به لواز می‌غیرشهودی منجر می‌شود. در مثال رُبات نشان دادم که ممکن است آخرین ذره بدن دکارت از بین رفته باشد، اما شهوداً هنوز شخص او را باقی بدانیم، چون هنوز حالات ذهنی دکارت وجود دارند.

### آزمون وجودشناختی

به نظر من، یک آزمون وجودشناختی هم می‌توان در برابر رأی مادی‌انگار مزبور پیش کشید. بر اساس این آزمون وجودشناختی، وقتی دو نظریه رقیب، مثلاً نظریه‌های الف و ب، در پی تبیین جهان یا بخشی از جهان‌اند، هر کدام که به قیود و محدودیت‌های بلادلیل روی نمی‌آورند (یا کمتر روی می‌آورند)، موفق‌ترند. مادی‌انگار مزبور مدعی است که شخص با بدنش این همان یا یکسان است. پس قاعدتاً باید بپذیرد که تا وقتی که در یک مکان مخصوص، مثلاً یک اتاق، یک بدن مرده وجود دارد، دقیقاً در همان جا یک شخص (یک شخص مرده) هم وجود دارد. دیدگاه رقیب، در برابر، با چنین محدودیت‌ها و قیودی مخالف است، یعنی نمی‌پذیرد که وقتی یک نفر جان داد، دقیقاً در همان مکان و تا زمانی که بدن مرده او وجود دارد، شخص او هم وجود دارد. بر اساس این سنجه یا آزمون وجودشناختی، نظریه مادی‌انگاری مد نظر فلدمن، به محدودیت‌ها و نیز تبعات و لوازم نظری بی‌دلیل و ناموجه فراوانی دامن می‌زند.

این آزمون وجودشناختی می‌تواند ناظر به علل یا مبادی متافیزیکی شخص‌بودگی و پرسش‌های مربوط به آن هم باشد؛ پرسش‌هایی نظیر این که به چه علت و چرا اشخاص می‌توانند اشخاص باشند و وجود یک شخص قائم به چه ویژگی‌های وجودشناختی خاصی است؟ نظریه فلدمن حاکی از آن است

که بدن همان شخص است، پس می‌توان ذات یا بنیاد وجودشناختی هر شخص را همان بدن او دانست. به هر علت و بر پایه هر ویژگی متافیزیکی که بدن پدیدار شده، شخص هم به همان علت یا پایه وجودشناختی مبتنی است. اگر ژن، خون، اعضا و سیستم‌های گوناگون عصبی و فیزیولوژیک بدن انسان‌ها را برمی‌سازند و تشکیل می‌دهند، شخص بودن اشخاص هم وابسته به همین امور (ژن، خون، اعضا و...) است. حال آزمونی که در برابر نظریه فلدمن مطرح بود، دوباره سر بر می‌کشد: چرا باید معتقد باشیم دقیقاً تا آن زمان که، و دقیقاً در همان اتاقی که، بدن مرده دکارت افتاده، و دیگر خون او جریان ندارد، تنفسی رخ نمی‌دهد و قلبی نمی‌تپد، یک شخص وجود دارد که آن شخص این ویژگی‌ها را دارد: یعنی با این که شخص است اما نفس نمی‌کشد و قلبش نمی‌تپد؟! نظریه فلدمن با چنین محدودیت‌ها و تنگناهای نظری بی‌دلیلی دست به گریبان و متأسفانه همراه است.

به نظر فلدمن، مشکل دو استدلال الف و ب کریپیکی این است که پیشفرض گرفته که با مرگ، شخص از بین می‌رود، حال چه بدن از بین برود و چه نرود. مادی‌انگار مقدمه شماره ۱ استدلال الف و مقدمه شماره ۴ استدلال ب را رد می‌کند. مقدمه ۱ می‌گفت که  $x$  ای هست و  $y$  ای هست که  $x$  در زمان  $t$  شخص است و  $x$  در زمان  $t$  وجود دارد و  $y$  در زمان  $t$  وجود دارد و  $x$  به  $y$  تعلق دارد و  $y$  در زمان  $t$  وجود دارد و  $x$  در زمان  $t$  وجود ندارد. حال مادی‌انگار می‌گوید چیزی که در زمان  $t$  شخص بود، چه آن چیز زنده باشد و چه نباشد، در زمان  $t$  هم وجود دارد. چرا مادی‌انگار چنین می‌گوید؟ بدین دلیل که به نظر او، چیزی که شخص بود، دقیقاً همان چیزی است که بدن است. این دو این همان‌اند و در واقع یک چیزند. در مورد ۴ نیز همین ادعا تکرار می‌شود.

می‌توان ادعای فلدمن را این گونه فهم و بازخوانی کرد که منظور او این است که بدن یک شیء است که ویژگی‌های مختلفی همچون اندازه و وزن خاصی دارد و همچنین ویژگی‌هایی مثل پمپاژ خون و تنفس و حرکت در زمانی خاص. این دسته ویژگی‌های دوم همان ویژگی‌هایی است که از آنها با عنوان زنده بودن یا حیات یاد می‌کنیم. آن یک شیء در زمانی خاص می‌تواند این ویژگی‌ها را داشته باشد و در زمانی دیگر این ویژگی‌ها را از دست بدهد، و این ویژگی‌های ناظر به زندگی به هیچ وجه برای آن شیء ذاتی و ضروری و دائمی نیست. پس این شیء هم پیش از مرگ و هم پس از مرگ وجود دارد و تنها ویژگی‌های عرضی‌اش تغییر می‌کند. ویژگی‌های ذاتی این شیء همان ابعاد مادی و فیزیکی‌اش است. فلدمن انگار کریپیکی را متهم می‌کند که گویا او بدن و شخص را دو شیء جداگانه و متمایز می‌داند، حال آن که این فرض اساساً به نظر فلدمن اشتباه است.

به نظر فلدمن، مدافع کریپیکی قاعدتاً در مقابل باید بگوید زنده بودن یک ویژگی ذاتی<sup>۱</sup> برای چیزی

است که آن ویژگی را دارد، اما به نظر می‌رسد فلدمن به این گزینه پیش روی مدافع کریپکی، که از قضا بهتر است، توجه ندارد که می‌تواند به این شهود تمسک کند که شهوداً، پس از مرگ، دکارت در همان نقطه که بدن قرار دارد، دیگر وجود ندارد. البته آشکار است که مادی‌گرا این مقدمه را قبول ندارد، یعنی مادی‌گرایی خود به انکار این مقدمه می‌انجامد. ولی اینجا اوست که مصادره به مطلوب می‌کند؛ زیرا شهود (بنا بر ادعا) مؤید این مقدمه است. لذا کریپکی نیازی ندارد سراغ ویژگی‌های ذاتی برود. اما به هر ترتیب، گزینه ادعایی فلدمن برای مدافع کریپکی چنین صورتی خواهد داشت:

(8) (x) (t) (Axt  $\supset$  □ (t') (Ext'  $\supset$  Axt'))

بدین معنا که هر چیزی که زنده است، ضرورتاً در ازای هر زمانی، اگر آن چیز وجود داشته باشد، آن چیز زنده است. ادعای ۸ ظاهراً می‌تواند در حمایت از مقدمه ۴ استدلال ب مطرح شود، اما متأسفانه به رد آن منجر می‌شود. چون اگر بگوییم زنده بودن ویژگی ذاتی چیزی است که آن ویژگی را دارد، همان‌طور که با مرگ، دکارت می‌میرد و وجودش پایان می‌پذیرد، بدن او هم باید تمام‌شده تلقی شود و جنازه یک هویت جدید است که تغییری جوهری<sup>۱</sup> در آن رخ داده است. پس با این که در استدلال‌های کریپکی قرار بود بدن دکارت، بعد از مرگ، باقی تلقی شود، اما در صورتی که ۸ را بپذیریم، چنین نخواهد بود.

باز مدافع کریپکی می‌تواند چنین پاسخ دهد که زنده بودن ویژگی ذاتی دکارت است، نه بدن او، به همین دلیل بدن دکارت بعد از مرگ باقی می‌ماند، اگرچه دکارت باقی نمی‌ماند. اما این دفاع کریپکی وار چند مشکل دارد. نخست این که استدلال ب را زائد و بی‌اهمیت می‌سازد. چون با توجه به مقدمه ۴ استدلال ب و قاعده لاینیتس به نتیجه مطلوب می‌رسیم. این استدلال جدید، که استدلال ب را زائد می‌سازد، چنین خواهد بود:

### استدلال ج

۹. d ویژگی ذاتاً زنده بودن را دارد.

۱۰. b ویژگی ذاتاً زنده بودن را ندارد.

۱۱. (x = y iff (F) (fx iff fy)) (قاعده لاینیتس)

۱۲. b ≠ d

در واقع در استدلال ج به این بحث اشاره نمی‌شود که در زمانی خاص بدن ویژگی وجود داشتن را دارد و دکارت این ویژگی را ندارد و اساساً استناد به بحث زمانی خاص، با فرض پذیرش استدلال ج، زائد است. پس با فرض پذیرش این تفسیر استدلال ب زائد خواهد بود. مشکل دوم این دفاع کریپکی وار این است که قرار بود استدلال کریپکی به ادعاهای وجهی استناد نکند، اما ادعاهای مربوط به ویژگی‌های



ذاتی، وجهی محسوب می‌شوند، و بنا بر ملاحظات و پیشفرض‌ها و مبانی خاص و عمدتاً مناقشه‌برانگیزی قابل طرح هستند. مشکل سوم این دفاع این است که دلیلی در دفاع از ۹ ارائه نشده است و مادی‌انگار قطعاً با این مقدمه مخالف است. مادی‌انگار می‌گوید همین جنازه‌ها شاهد این است که هیچ انسانی ویژگی زنده بودن را به صورت ذاتی ندارد و چیزی که روزی زنده بود، روز دیگر مرده است و آن ویژگی را ندارد، اگرچه آن چیز هنوز موجود است. بنابراین استدلال‌های فوق همگی بر مقدماتی بی‌دلیل استوار شده‌اند و نیز بر گونه‌ای بدفهمی و سوءتفسیر نسبت به دیدگاه مادی‌انگار مبتنی‌اند. پس صرف نظر از تقدّم‌های مقاله حاضر، به نظر فلدمن، تا کنون کریپکی نتوانسته استدلالی قانع‌کننده در رد تقریر اول این همانی ارائه کند.

استدلال دیگر کریپکی برهانی دکارتی است که بر این ایده مبتنی است که هر شخص می‌تواند بدون بدنش وجود داشته باشد. این استدلال را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

#### استدلال د

۱۳. 'd' صلب است و 'b' صلب است.

۱۴. '(∃t) (EDt & ~EBt)' صادق است.

۱۵. اگر α صلب است و β صلب است، و '(∃t) (Eat & ~EBt)' صادق است، پس: 'α≠β' صادق

است.

۱۶. اگر α صلب است و β صلب است و 'α≠β' صادق است، پس 'α≠β' صادق است.

۱۷. 'd≠b' صادق است.

کریپکی می‌گوید برای رد نتیجه این استدلال باید مقدمه دکارتی اش (۱۴) را رد کرد که چندان آسان نیست. در برابر، فلدمن می‌گوید کریپکی نیز برای اثبات نتیجه باید مقدمه را اثبات کند که این نیز چندان آسان نیست.

البته ممکن است برخی بگویند به اثبات ۱۴ نیازی نیست، چون هدف کریپکی در این برهان رد نظریه این همانی امکانی شخص و بدن است؛ می‌توان از مفروضات این نظریه استفاده کرد و ۱۴ نیز یکی از همین مفروضات است. اما این گونه نیست. طرفدار این همانی امکانی شخص و بدن صرفاً می‌گوید که بر اساس ضرورت فیزیکی، و نه متافیزیکی، هر شخصی با بدنش این همان است. مادی‌انگار چنین دیدگاهی دارد:

(18) (x) (t) (Pxt ⊃ (∃y) (Byt & Oxyt & x=y)) & ~□(x) (t) (Pxt ⊃ (∃y) (Byt & Oxyt & x=y))

۱۸ مستلزم این نیست که هر شخص و بدنش به گونه‌ای‌اند که صرفاً یک واقعیت امکانی است که اینها این همان‌اند. اگر چنین چیزی را بخواهیم بگوییم، که حاکی از امکان ناظر به واقع است، چنین

صورتی خواهیم داشت:  $(19) \diamond(x) \diamond(t) (Pxt \supset (\exists y) (Byt \& Oyxt \& x=y \& \sim \square(x=y))$

۱۹ می‌گوید ممکن است که یک شخص و بدن هم‌وجود<sup>۱</sup> نباشند و با پذیرش ۱۹ می‌توان ۱۴ را هم پذیرفت. اما اساساً مادی‌انگاری مدعی ۱۹ نیست و از دل ۱۸ نیز ۱۹ بیرون نمی‌آید. این‌همانی امکانی در صورتی صادق است که در این جهان هر شخصی با بدنش این همان است، اگرچه ممکن است در جهان‌های ممکن دیگری موجوداتی باشند که مثلاً صرفاً روح مجرد باشند و بدن نداشته باشند. ۱۴ می‌گوید دکارت و بدنش می‌توانند هم‌وجود نباشند، اما مادی‌انگار این را نمی‌پذیرد. پس کرییکی باید دلیلی به نفع ۱۴ بیاورد.

ممکن است به تصورپذیری امکان بقای دکارت بدون بدنش استناد شود، یعنی ممکن است دکارت باشد، اما بدنش نباشد. فلذمن این استدلال را سفسطه‌آمیز می‌داند و برای روشن‌سازی عدم اعتبارش آن را صورت‌بندی می‌کند:

#### استدلال ه

$(20) \diamond (\exists t) (Edt \& \sim(\exists x) (Ext \& Bxt))$

$(21) (t) (Ebt \supset Bbt)$

$(22) \diamond (\exists t) (Edt \& \sim Ebt)$

برای این که متوجه خطای این استدلال شویم، آن را با استدلالی جایگزین می‌کنیم که مقدمات در آن به وضوح درست‌اند و نتیجه کاذب است. فرض کنید 'd' به سیسرو اشاره می‌کند و 'b' به تولی، و 'Bxt' یعنی «x در زمان t رومی است». فرض بر این است که رومی بودن یک ویژگی عرضی است. حال اگر عرضی نباشد، می‌توانیم با ویژگی دیگری همچون خطیب بودن جایگزینش کنیم و این جایگزینی تأثیری در اصل قضیه ندارد. حال از این واقعیت که سیسرو می‌توانست در زمانی که روم وجود ندارد وجود داشته باشد، و از این واقعیت که تولی یک رومی بود، نتیجه نمی‌شود که می‌توانست زمانی وجود داشته باشد که سیسرو بدون تولی وجود داشته باشد. برای این که استدلال‌ها را معتبر کنیم، می‌توانیم به جای ۲۱ که می‌گفت در هر زمانی، اگر بدن دکارت در زمان t وجود داشته باشد، در زمان t بدن دکارت بدن است، بگوییم ضرورتاً در ازای هر زمانی، اگر بدن دکارت وجود داشته باشد، بدن دکارت بدن است. یا به عبارت دیگر بدن دکارت ذاتاً یک بدن است و هر وقت که وجود داشته باشد، ضرورتاً یک بدن است:

$(23) \square(t) (Ebt \supset Bbt)$

پس با این جایگزینی استدلال جدیدی داریم:

#### استدلال و

(۱) بالا مکان یک زمانی وجود دارد که دکارت وجود دارد و هیچ x ای نیست که در زمان t وجود داشته

باشد و بدن باشد. (هیچ بدنی وجود ندارد)

۲) ضرورتاً هر زمانی اگر بدن دکارت وجود داشته باشد، بدن دکارت بدن است.

پس بالامکان زمانی وجود دارد که دکارت وجود دارد و بدن دکارت وجود ندارد.

این استدلال به لحاظ ساختار معتبر است. اما برخی مادی‌انگاران می‌گویند مقدمه ۲۰ کاذب است، چون بر این باورند که ممکن نیست دکارت باشد و بدنی نباشد.<sup>۱</sup> برخی مادی‌انگاران دیگر نیز ۲۳ را به دلیل مخالفتشان با ذات‌گرایی نمی‌پذیرند و قبول ندارند که هر بدنی ذاتاً بدن است. پس استدلال (و) نیز قانع‌کننده نیست. به علاوه، در صورتی که بخواهیم برای حمایت از ۱۴، که می‌گفت ممکن است زمانی دکارت باشد و بدن دکارت نباشد، به استدلال (و) استناد کنیم، استدلال (د) بیهوده خواهد شد. چون ۲۰ و ۲۳ مستقلاً مستلزم این هستند که دکارت از بدنش جداست: ۲۰ می‌گفت دکارت می‌تواند وجود داشته باشد، حتی اگر هیچ بدنی وجود نداشته باشد؛ ۲۳ می‌گفت بدن دکارت نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگر هیچ بدنی نباشد. پس یک ویژگی هست که دکارت دارد و بدنش ندارد، یعنی ویژگی در زمانی خاص وجود داشتن. با توجه به قاعده لاینیتس این دو، دو چیزند. پس دقیقاً همانند استدلال الف و ب، ما با یک ذات‌گرایی بی‌دلیل و دفاع‌نشده مواجهیم که لازمه آن، بر فرض که بپذیریم، دوگانه‌انگاری است. با توجه به این ذات‌گرایی استدلال (د) هم زائد و بیهوده خواهد بود و در صورتی که این ذات‌گرایی را نپذیریم، استدلال (د) حاوی مقدمه‌ای است که مادی‌انگار آن را بی‌دلیل و غیرقابل قبول می‌داند.

### نقد ادعاهای فلدمن

برای این که ارزیابی بهتر و دقیق‌تری درباره نقدهای فلدمن علیه استدلال کریپکی درباره این همانی شخص و بدن داشته باشیم، به نظر من لازم است مفاهیمی چند را از یکدیگر متمایز سازیم. مثلاً مفاهیم «شخص، حیوان و بدن». برای جداسازی و روشن‌سازی این مفاهیم لازم می‌دانم پرسش‌هایی پیش بکشم. چه موجوداتی شخص هستند؟ آیا همه حیوانات شخص هستند و یا صرفاً برخی حیوانات، مثلاً فقط انسان‌ها یا همان حیوانات اندیشنده و ناطق؟ مرز وجودشناختی شخص و غیرشخص چیست؟ چه هویت‌هایی می‌توانند شخص باشند و چه هویت‌هایی نمی‌توانند؟ به عبارت دیگر، چه چیز یا چیزهایی، چه ویژگی یا ویژگی‌هایی، چه شرط یا شروطی در برخی موجودات هست که ممکن ساخته آنها شخص باشند؟ و نیز، چه چیزها، ویژگی‌ها یا شروطی ناممکن می‌سازند که یک موجود بتواند شخص باشد؟ شرایط امکان و یا امتناع شخص‌بودگی چیست؟ چرا یک سنگ یا گل نمی‌تواند شخص باشد، اما یک جنین یا نوزاد آدمی‌زاد می‌تواند؟ شخص بودن یک هویت، مثلاً دکارت، وابسته به چیست؟ صرفاً وابسته

۱. البته طرفداران کریپکی می‌توانند برای دفاع از ۲۰ از ایده «تصورپذیری دلیل امکان است» بهره‌گیرند، هرچند این ایده هم مشکلات خود را دارد.

به بدن و ویژگی‌های بدنی اوست؟ یا صرفاً وابسته به ذهن و ویژگی‌های ذهنی او؟ یا آمیزه‌ای از هر دو نوع ویژگی؟ دکارت تا چه زمانی همان شخص دکارت است؟ چگونه می‌توانیم بفهمیم شخص دکارت در زمان ب، همان شخص دکارت قبلی، مثلاً دکارت در زمان الف، است؟ تا چه زمانی دکارت همان شخص قبلی است و از چه زمانی به بعد دیگر آن شخص قبلی وجود ندارد؟

این قبیل پرسش‌ها به نظر من می‌تواند کمک کند متوجه شویم چرا نقدهای فلدمن علیه کرییکی چندان روشن و پخته نیست. او به قدر کافی توضیح نمی‌دهد مرادش از شخص چیست و به میزان لازم روشن نمی‌سازد چرا مراد او بر کرییکی برتری دارد یا چرا رأی کرییکی درباره‌ی ناین‌همانی شخص و بدن نارسا یا ناپذیرفتنی است.

### تقریر دوم: این‌همانی مصداقی

استدلال کرییکی در رد این‌همانی مصداقی با استفاده از مفهوم دال صلب و اصل ضرورت این‌همانی به رد این‌همانی مصداقی رویداد ذهنی و فیزیکی می‌انجامد.

#### استدلال ز

۲۴. 'a' و 'b' دال‌هایی صلب‌اند که به یک رویداد درد و یک رویداد مغزی دلالت دارند.

۲۵. '(a ≠ b)' صادق است.

۲۶. اگر α صلب باشد و β صلب باشد، و  $\alpha \neq \beta$  صادق باشد،  $\lceil \alpha \neq \beta \rceil$  صادق است.

۲۷. 'a ≠ b' صادق است.

به نظر فلدمن، این‌همانی امکانی مستلزم ۲۵ نیست. از این واقعیت که ممکن است صادق باشد که هر رویداد درد با رویدادی مغزی این‌همان باشد، نتیجه نمی‌شود که هر رویداد درد به گونه‌ای است که رویدادی مغزی وجود دارد که ممکن است با آن این‌همان باشد. پس کرییکی باید از ۲۵ دفاع کند و دلیلی در حمایت از آن بیاورد.

می‌توان در دفاع از ۲۵ به این استدلال استناد کرد که منطقاً ممکن است مثلاً یک رویداد مغزی بدون این‌که احساس دردی در میان باشد وجود داشته باشد، یا بالعکس:

#### استدلال ح

(28)  $\diamond (\exists t) (Oat \& \sim (Ex) (Pxt \& Oxt))$

(29)  $(t) (Oat \supset Pat)$

(30)  $\diamond (\exists t) (Oat \& \sim Oat)$

(31)  $\diamond (\exists t) (Oxt \& \sim Oyt) \supset \diamond (x \neq y)$

(24)  $\diamond (a \neq b)$

اما استدلال ح نیز معتبر نیست. چون ۲۸ و ۲۹ مستلزم ۳۰ نیستند. ۲۸ می‌گوید بالا‌مکان زمانی

هست که حالت مغزی تحقق دارد و  $x$  ای نیست که در زمان  $t$  درد باشد و تحقق داشته باشد. ۲۹ می‌گوید در ازای هر زمانی اگر رویداد  $a$  رخ دهد، رویداد  $a$  درد است. ۳۰ می‌گوید بالامکان زمانی هست که رویداد مغزی  $b$  هست و رویداد درد  $a$  نیست. دقیقاً مشابه اشکال استدلال  $h$ ، از این که جهان ممکنی وجود دارد که در آن رویداد مغزی  $b$  بدون این که رویداد دردی وجود داشته باشد رخ می‌دهد و از این که  $a$  یک رویداد درد در این جهان است، نتیجه نمی‌شود که یک جهان وجود دارد که در آن  $b$  بدون  $a$  رخ می‌دهد. پس مسئله اصلی این است که آیا  $a$  که در جهان بالفعل یک رویداد درد است، در هر جهانی که تحقق یابد، یک رویداد درد است، یا خیر. فلدمن پیشنهاد می‌کند که به جای ۲۹، که می‌گفت در ازای هر زمانی اگر رویداد  $a$  رخ دهد، رویداد  $a$  درد است، بگوییم ضرورتاً در ازای هر زمانی اگر رویداد  $a$  رخ دهد، رویداد  $a$  درد است. در این صورت چنین استدلال معتبری خواهیم داشت:

(29')  $\square (t) (Oat \supset Pat)$

اما به نظر فلدمن کربیکی باید اثبات کند هر دردی ذاتاً و ضرورتاً درد است و از این نظر نیز مشکل خواهد داشت. فلدمن منکر این ادعای کربیکی نیست که ممکن است شلیک عصبی رخ دهد، بدون این که درد باشد، بلکه صرفاً در پی اثبات این است که چنین امکانی مستلزم این نیست که این دو بدون یکدیگر تحقق بیابد. او قبول دارد که چیزهایی که ما در این جهان به عنوان درد می‌شناسیم ممکن است در جهان‌هایی دیگر خارش یا قلقلک تلقی شوند، یا اساساً احساس تلقی نشوند. پس این صرفاً یک واقعیت امکانی است که این رویدادها دردند، بدین معنا که ممکن است همین رویدادها وجود داشته باشند، اما ویژگی‌های پدیداری و احساسات مختلف و متفاوتی داشته باشند. این ویژگی‌ها جنبه عرضی و تصادفی برای این رویدادها دارند. در واقع، به نظر فلدمن، بر خلاف کربیکی، ویژگی پدیداری دردناک بودن یا درد بودن درد یک ویژگی ذاتی برای رویدادهایی که در جهان فعلی دردند نیست، و اینها در جهان‌هایی دیگر می‌توانند درد نباشند.

پس ما اینجا با دو گونه ذات‌گرایی مواجهیم: کربیکی امر پدیداری را ذاتی درد می‌داند و فلدمن امر فیزیکی را ذاتی و مقوم این رویداد می‌داند و بر این باور است که ساختار فیزیکی این رویداد ذاتی آن است. البته فلدمن خود به این ذات‌گرایی تصریح نمی‌کند. او میان این دو ادعا تمایز می‌نهد:

(۱) این ضروری است که اگر چیزی یک درد است، ویژگی یک درد بودن را داراست.

(۲) اگر چیزی یک درد است، ویژگی یک درد بودن یک ویژگی ضروری برای آن چیز است.

ضرورت ناظر به قضیه (de dicto):  $\square (x) (x \text{ is a pain} \supset x \text{ has the property of being a pain})$

ضرورت ناظر به واقع (de re):  $(x) (x \text{ is a pain} \supset \square x \text{ has the property of being a pain})$

به نظر فلدمن، اگرچه ادعای ناظر به قضیه قابل قبول است، اما برای دفاع از این مقدمه کربیکی این همانی این دو ضرورتاً صادق نیست، کافی نیست و ادعای ناظر به واقع نیز اگرچه برای مقدمه کربیکی کافی است، اما قابل قبول نیست.

کریبکی خود متوجه این نکته بوده و ادعا را به صورت ناظر به واقع مطرح کرده و می‌پرسد «آیا ذات می‌تواند مصداق واضح‌تری از این امر داشته باشد که درد بودن یک ویژگی ضروری هر دردی است؟... آیا اصلاً معقول می‌دانید که دقیقاً خود همین احساس، بدون این که یک احساس باشد، می‌توانست وجود داشته باشد، همان گونه که مخترع خاصی (فرانکلین) می‌توانست وجود داشته باشد، بدون این که یک مخترع باشد؟» (Kripke, 1972, p. 335). به نظر می‌رسد خیلی غریب و بعید باشد که دقیقاً همین درد ما در جهانی دیگر وجود داشته باشد، اما خارش یا قلقلک باشد. پس با توجه به همین غرابت می‌توان گفت دست‌کم در نگاه اول و به صورت شهودی سخن کریبکی قابل پذیرش است و سخن فلدمن تا اینجا و عجالتاً دور از ذهن است.

فلدمن با این ادعای کریبکی مشکلی ندارد که می‌توان تصور کرد شلیک عصبی بدون این که درد باشد وجود داشته باشد، و خودش تأیید می‌کند که یک درد بودن یک ویژگی غیرذاتی برای شلیک عصبی است. اما این بخش از سخن کریبکی را نمی‌پذیرد که این مستلزم این است که او این دور را جدا از هم تصور کرده باشد. فلدمن می‌گوید کریبکی در گذار از اولی به دومی موجه نیست. به عبارت دیگر، فلدمن می‌گوید که کریبکی در توصیف دقیق شهود دکارتی خطا کرده است.

به نظر کریبکی منطقاً ممکن است که یک درد خاص بدون این که یک شلیک عصبی باشد وجود داشته باشد. فلدمن در برابر می‌گوید موردی که کریبکی تصور کرده موردی است که یک درد با شلیک عصبی این همان نیست و این ممکن است. اما کریبکی در این ادعا موجه نیست که دردی که تصور کرده دقیقاً همین درد خاص است. در واقع، کریبکی احساس دیگری را تصور کرده و اشتباهاً گمان کرده دقیقاً همین درد خاص است.<sup>۱</sup>

### ارزیابی نقد فلدمن

در این بخش می‌کوشم، با ترسیم یک مناقشه فرضی، مجال بیشتری به طرح و بسط و نهایتاً نقد منظر فلدمن بدهم. در بحث میان کریبکی و فلدمن که ذات یا ذاتی درد چیست، ممکن است مدافع فرضی فلدمن بگوید سخن فلدمن معقول‌تر است، یا دست‌کم و قدر متیقن سخن کریبکی را نباید پذیرفت. این

۱. دابل نیز در موضعی مشابه با مقایسه تقابل کریبکی و فلدمن، می‌کوشد میان ذات‌گرایی پدیداری کریبکی و نظریه این همانی فلدمن جمع کند. بدین طریق ادعای de re کریبکی و نظریه این همانی فلدمن با توجه به این نکته که کریبکی در توصیف دقیق ماهیت شهودهای دکارتی خطا کرده حفظ می‌شود. از سویی فلدمن می‌گوید کریبکی موجه نیست در توصیف آن شهود درست بگوید این شلیک عصبی بالفعل با درد این همان نیست، چون در جهانی دیگر این شلیک عصبی با این درد خاص در این جهان این همان نیست. دابل نیز همچون فلدمن می‌گوید کریبکی موجه نیست که در توصیف آن شهود بگوید یک مصداق شلیک عصبی C اکنون وجود دارد که با درد این همان نیست، بلکه در عوض باید بگوید چیزی که شبیه به این شلیک عصبی هست با درد این همان نیست (Double, 1976).

گمان احتمالاً با ارجاع به نقدی مبتنی بر بحث تفرّد<sup>۱</sup> درد مطرح می‌شود. کریپیکی شلیک عصبی را ذاتی درد نمی‌داند و صرفاً ویژگی کیفی<sup>۲</sup> یا احساس تجربه‌شده درد را ذاتی درد می‌داند. حال آن که هر دردی با توجه به این که در کدام بخش بدن ایجاد شده، چه اندازه شدت و ادامه دارد، در چه زمانی رخ داده و با چه ورودی‌ها و خروجی‌های بدنی و فیزیکی و عصبی مرتبط است، تفرّد و تشخیص می‌یابد. حال اگر کریپیکی چنین اموری فیزیکی‌ای را تفرّدبخش و مقوم اساسی درد بداند، باید آنها را به عنوان اموری ذاتی و نه صرفاً عرضی و تصادفی برای هر رویداد جزئی و خاص درد بپذیرد و استدلالش بی‌اعتبار می‌شود. اما در صورتی که کریپیکی صرف یک احساس کلی و خام درد را ذاتی درد بداند، سؤال این است که صرف‌نظر از اموری که گفته شد (نظیر موضع بدنی درد، میزان شدت و دوام درد و...) چگونه آن احساس کلی و گنگ، تفرّد و تشخیص می‌یابد و از دیگر امور و احساسات متمایز می‌شود. این رأی همدلانه با موضع فلدمن حاکی از این است که درد انگشت شست دست راست علی‌پس از بریدن با چاقو در فلان روز به علت همین ویژگی‌های عصبی، بدنی، زمانی و مکانی تفرّد و تشخیص ویژه خود را دارد، اما کریپیکی می‌گوید اینها ذاتی درد نیست. پس سؤال این است که چگونه این احساس درد متمایز و مشخص می‌شود؟

در دفاع از موضع کریپیکی می‌توان گفت که برخی از ویژگی‌ها در تشخیص درد دخالت دارند، و از این رو ذاتی درد هستند. موضع پدیدارشناختی یک درد برای آن درّد ذاتی است. مثلاً درد دندان ممکن نیست درد پا باشد (مراد از موضع پدیدارشناختی آن موضعی است که به لحاظ پدیدارشناختی درد در آنجا حس می‌شود، هرچند به لحاظ جسمی آسیبی ندیده باشد). اما برخی شهوداً ذاتی درد نیستند. مثلاً خروجی‌های بدنی یک درد ذاتی آن نیست. مثلاً در جهان بالفعل درد من موجب فریاد من شده است، اما ممکن است همین درد بدون فریاد باشد (چون من تحمل می‌کنم). حتی به نظر می‌رسد درد می‌تواند اندکی زودتر یا دیرتر رخ دهد، یا اندکی شدت آن تفاوت کند. بر این اساس، همه ویژگی‌های درد برای آن ذاتی نیستند. حال به چه دلیل هم‌بودی و هم‌رویدادی با شلیک C برای آن ذاتی باشد؟ این که طرفدار فلدمن بگوید درد با شلیک C متفرّد می‌شود، در واقع اول کلام است و از آن سوی نیز کریپیکی دلیل دارد که شلیک C ذاتی نیست، چون افتراق آنها تصورپذیر است. همچنین این که طرفدار فرضی فلدمن می‌گوید «اگر درد با ویژگی‌های عصبی مشخص نمی‌شود پس با چه امری مشخص می‌شود؟» کافی نیست. چون شاید بتوان گفت درد با این بودگی<sup>۳</sup> خود مشخص می‌شود و احساس درد شهوداً همان درد است.

باز ممکن است مدافع فرضی فلدمن بخواهد ماهیت غیرجسمانی و پدیداری درد را که کریپیکی بر آن تأکید می‌کند، با ارائه یک مثال نقض به چالش بکشد. مثلاً بگوید نوزادان درد می‌کشند، حال آن که هیچ

1. individuation

2. Qualitative property

3. this-ness/heaccuity

مفهومی از درد ندارند. در واقع ما در درد نوزادان موردی را سراغ داریم که صرفاً رویدادهای عصبی و جسمانی رخ می‌دهد، بی آن که هیچ گونه تصویر ذهنی و مفهوم‌سازی خاصی وجود داشته باشد. در تبیین این مورد چه می‌توان گفت؟ طبق تقریر کریپکی، احساس درد ذات درد را تشکیل می‌دهد. حال مدافع فرضی فلدمن از مدافع رأی کریپکی می‌پرسد این احساس درد چیست؟ اگر منظور از احساس درد همان فرآیند پیچیده عصبی-جسمانی درد از شلیک عصبی تا سرخ شدن چهره و ناله و... نیست، بلکه داشتن یک درک مفهومی متمایز از درد است، که قابل تحویل به فرآیند جسمانی و عصبی نیست، آنگاه نوزاد فاقد چنین ادراکی است. اما اگر منظور از احساس درد صرفاً همان فرآیند جسمانی و عصبی است که در مورد نوزاد وجود دارد و بر او صدق می‌کند، پس در مورد نوزاد می‌توان گفت او درد دارد، اما احساس درد به معنای غیرجسمانی و غیرعصبی و ذهن‌گرایانه و مفهومی را ندارد.

مدافع کریپکی می‌تواند این گونه پاسخ دهد که خود احساس درد مستلزم داشتن مفهوم درد نیست. مفهوم درد برای باور یا حکم به این که «من درد دارم» لازم است، نه برای خود احساس درد. مثلاً می‌توان این مورد را در نظر گرفت: نوجوان بی تجربه‌ای را در نظر بگیرید که هیچ مفهومی از احساس لذت جنسی ندارد؛ نه چیزی در این باره خوانده و نه شنیده است. وقتی برای اولین بار لذت جنسی را تجربه می‌کند، آن احساس خاص را دارد، بدون این که مفهومی از آن داشته باشد. پس احساس درد نیازمند به مفهوم نیست؛ و البته منظور از آن نیز صرف فرایندهای عصبی نیست، بلکه منظور همان امر ذهنی قائم به شخص<sup>۱</sup> است. بنابراین باز هم رأی کریپکی قابل دفاع و حمله مخالف فرضی به خوبی قابل پاسخگویی است.

### لویس و نظریه همتا

در مواجهه با حمله استدلال وجهی کریپکی، لویس به مقید به جهان بودن افراد و نظریه همتا<sup>۲</sup> متوسل می‌شود.<sup>۳</sup> به گمان او، هر شخص و هر بدنی تنها در یک جهان ممکن وجود دارد. نسبت همتاها نسبت تشابه است و از آنجا که این نسبت‌ها و تشابهات ممکن فراوان است، در هر زمینه‌ای مشخصات همان زمینه تعیین می‌کند که کدام نسبت همتا انتخاب می‌شود. با توجه به همین تفاوت نظریه لویس و کریپکی

1. subjective

2. counterpart theory

۳. البته لویس در برابر نقدهای ضدفیزیکالیستی کریپکی، استراتژی دیگری نیز دارد. او گاه می‌کوشد نشان دهد که بر خلاف رأی کریپکی، واژگان انواع ذهنی همچون «درد»، اساساً دال صلب نیستند، و طبیعتاً این‌همانی مزبور نیز لازم نیست ضروری باشد. اما در برابر لویس، و بر اساس نقد درست درک بال (Ball, 2011, p.3)، حتی اگر بپذیریم که چنین واژگانی دال صلب نیستند، باز به راحتی می‌توانیم به مواردی دیگر استناد کنیم که به وضوح و به راحتی صلب‌اند، مثلاً «خود این درد» یا «همین درد» (this very pain). چنین مواردی که همراه با ضمیر هستند، بی‌تردید ارجاع مستقیم دارند و نمی‌توان صلبیت آنها را انکار کرد.



می‌توان دریافت که چرا نمی‌توان از تساوی «من» و «بدن من»، به عنوان دال صلب، به ضرورت این تساوی رسید، و بعد با توجه به عدم ضروری بودن، تساوی آنها را انکار کرد؛ چون در نظام لوئیس افراد تنها در یک جهان ممکن وجود دارند. پس سؤالی که لوئیس مطرح می‌کند این است که آیا این همانی من و بدنم در این جهان ممکن تضمین می‌کند که همه همتاهای من (از حیث شخص بودنم) همتاهای بدن من هم باشند، یا نه؛ و در پاسخ می‌گوید نسبت‌های همتای متفاوتی می‌تواند در زمینه‌های مختلف وجود داشته باشد. بدین قرار، «من» و «بدن من» دو نام‌اند که به یک چیز اشاره دارند و هر کدام به حیثیت خاصی اشاره دارند. پس به هیچ وجه عجیب نیست که همتای بدنی من (که دارای نسبت‌های شکل و رنگ و اندازه من است)، همتای شخصی من نباشد و هوش و روابط اجتماعی متفاوتی داشته باشد، و بالعکس. با این بیان لوئیس، مقدمه دوم کریپکی که به دلیل امکان وجود روح بی‌بدن یا بدنی متفاوت، تساوی من و بدنم ضروری نیست، بدون انکار این همانی تبیین می‌شود. در واقع در زمینه‌ای که مقدمه اول درست است (یعنی من و بدنم این همانیم)، مقدمه دوم کاذب است؛ و در زمینه‌ای که مقدمه دوم صادق است، مقدمه اول کاذب است. با توجه به این تغییر زمینه درمی‌یابیم که استدلال وجهی نادرست است.

به طور خلاصه، می‌توانیم زمینه‌ای را در نظر بگیریم که همتای شخصی و ذهنی من همتای بدنی من نیست. طبق این بیان، ادعا می‌شود که استدلال کریپکی بدین دلیل نادرست است که با این که هر فراز فی‌نفسه درست و محتمل است، اما زمینه هر فراز با فراز دیگر متفاوت است، پس نمی‌توان به استنتاج رسید.

(۱) اگر من = بدن من، پس ضرورتاً من = بدن من (به دلیل صلیبیت «من» و «بدن من»)

(۲) این گونه نیست که ضرورتاً من = بدن من (به دلیل امکان زامبی یا روح مجرد)

(۳) پس این گونه نیست که من = بدن من.

$(DB = DB's \text{ body}) \rightarrow \forall w \forall x \forall y (x = y)$

$\exists w \exists x \exists y (x \neq y)$

$DB \neq DB's \text{ body}$

در سطور فوق،  $w$  یک جهان است و  $x$  در  $w$  است و به رابطه همتایی  $C$  با  $DB$  اشاره دارد و  $y$  به رابطه همتایی  $C$  با بدن  $DB$  و تنها یک رابطه همتایی نقش ایفا می‌کند. اعتراض لوئیس این است که در استدلال وجهی نمی‌توان سطر ۲ را آورد، چون بدین ترتیب باز دیگر روابط همتایی باقی خواهد ماند.

$2'. \exists w \exists x \exists y (x \neq y)$

با این توضیح که  $w$  یک جهان است و  $x$  در  $w$  است و  $y$  در  $w$  است و  $x$  به رابطه همتایی  $C'$  با  $DB$

اشاره دارد و  $y$  به رابطه همتایی  $C''$  با بدن  $DB$  اشاره دارد.

مشخص است که با ترکیب ۱ و ۲ نمی‌توان به ۳ رسید.

### فلدمن و نقد نظریه لوئیس

دیدگاه لوئیس مبتنی بر مبانی متافیزیکی خاصی است که اشاره به همه ابعاد آن در اینجا میسر نیست.

بنابراین فقط به چند نقد فلدمن نسبت به نظریه همتای لویس اشاره می‌کنیم. در صورتی که این نقدها پذیرفته شود، دیگر اساساً پاسخ لویس به کرییکی پذیرفته نخواهد بود.

لویس بر اساس نظریه همتا می‌پذیرد که (الف) اگر شما همتایی در جهانی دیگر داشته باشید، پس موجودی در آن جهان هست که خیلی زیاد شبیه به شماست؛ (ب) اگر یک موجود در جهانی دیگر کاملاً غیرمشابه شماست، دیگر همتای شما نیست. به نظر فلدمن مفاهیم تشابه و اختلاف، که این اندازه در نظریه همتا به عنوان نکاتی کلیدی به کار می‌رود، مبهم است و دشواری‌هایی جدی برای نظریه همتا ایجاد می‌کند (Feldman, 1971, pp.406-409). مثلاً این جملات را در نظر بگیرید:

۱. من می‌توانستم کاملاً متفاوت باشم از آن چیزی که در واقع هستم.

این جمله‌ای است که می‌توان صادقانه آن را ابراز داشت و نظریه همتا باید آن را ترجمه کند. ترجمه بر اساس این نظریه چنین خواهد بود:

۱'. من یک همتا دارم که کاملاً با من فرق دارد.

این با ب، که لویس آن را قبول دارد، تضاد دارد. چون طبق ب، همتای من نمی‌تواند کاملاً با من متفاوت باشد. پس ۱' ترجمه‌درستی نیست، حال آن که ۱ درست است.

مثال نقض دیگری که فلدمن می‌آورد دو دوست‌اند که یکی پولدار و شاد و خوشبخت است و دیگری فقیر و افسرده. پولدار به دیگری می‌گوید:

۲. من می‌توانستم بیشتر شبیه آن چیزی باشم که تو الان هستی، نسبت به آنچه الان هستم و هم‌زمان

تو می‌توانستی بیشتر شبیه آن چیزی باشی که الان من هستم، نسبت به آنچه خودت الان هستی.

این گفتاری عادی و روزمره و صادقانه است. نظریه همتا چگونه می‌تواند این را ترجمه کند؟ احتمالاً این گونه:

۲'. یک جهان ممکن  $w$  وجود دارد و دو موجود  $x$  و  $y$  در آن.  $x$  همتای من و  $y$  همتای تو در  $w$  است.

$x$  آن جهان بیشتر شبیه  $y$  فعلی است و  $y$  آن جهان بیشتر شبیه من فعلی است، نه توی فعلی.

۲' نمی‌تواند درست باشد و با الف تعارض دارد. چون اگر تو همتایی در جهانی دیگر داری، باید شبیه‌ترین موجود در آن جهان به توی فعلی باشد. اما ما می‌خواهیم بگویم جهان ممکنی وجود دارد که در آن همتای شما کمتر مشابه شماست، نسبت به همتای من، و همتای من کمتر شبیه من است، نسبت به همتای ما.

۳. انسانیت یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان‌هاست. جهانی را در نظر بگیرید که ربای بسیار شبیه به ما از حیث تکلم و رفتارهای ظاهری و... وجود دارد. ما باید آن را همتای خود بدانیم. اما چون طبق طرح لویس، اسنادهای ذاتی ما آنهایی است که با همتایمان مشترکاً داریم، پس انسانیت جزء ذاتیات ما نیست! (چون ربات همتای ماست و انسانیت ندارد). ویژگی‌های دیگری چون عقلانیت، میرایی و... نیز دیگر از

ذاتیات ما نخواهد بود.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

فلدمن در دفاع از این همانی شخص-بدن و نیز در برابر نقد کرییکی علیه این همانی شخص-بدن مدعی شد که بر اساس خوانشی از مادی‌انگاری، ویژگی زنده بودن یک ویژگی عرضی/تصادفی برای چیزی است که این ویژگی را دارد، پس می‌تواند زمانی این ویژگی را داشته باشد، زمانی نداشته باشد. پس هویتی که (یا همان بدن‌هایی که) اشخاص بودند، حتی پس از مرگ وجود دارند. آن مادی‌انگار مفروض می‌گوید که شرایط بقای شخص همان شرایط بقای بدنش است، اما ویژگی زنده بودن ویژگی عرضی یا اتفاقی آن چیزی است که آن را دارد. به عبارت ساده‌تر، بدن عرضاً (و نه ذاتاً) گاه زنده است و گاه نیست. به نظر من، لازمه ادعای دوم این است که بر اساس این نوع مادی‌انگاری مفروض، همان طور که دو نوع بدن زنده و غیرزنده وجود دارد، دو نوع شخص هم وجود داشته باشد: شخص زنده و شخص مرده. همچنین این گونه فرض شده که این دو، یعنی بدن زنده و شخص زنده، این همان‌اند، همان طور که بدن مرده با شخص مرده این همان تلقی می‌شود. اما ادعای من این است که ما شهوداً و از یک منظر غیرفلسفی متعارف و رایج می‌پذیریم بدن می‌تواند زنده یا مرده باشد و در هر دو حال شهوداً می‌پذیریم که بدن وجود دارد، اما زنده بودن یا دست‌کم داشتن یک حالت ذهنی (همچون یک آگاهی) را برای وجود شخص ذاتی می‌دانیم. پس شخص، مادامی که شخص است، زنده است. همچنین کوشیدم با طراحی دو مثال نقض (مثال نقض آخرین ذره موی دکارت و مثال نقض ربات) این نکته را تقویت کنم. در مثال نقض آخرین ذره مو، کوشیدم نشان دهم که پذیرش ملاک بودن آخرین ذره برای بقای شخص مبتنی بر اموری عجیب است یا به لواز می‌غیرشهودی منجر می‌شود. در مثال ربات توضیح دادم که ممکن است آخرین ذره بدن دکارت از بین رفته باشد، اما شهوداً هنوز شخص او را باقی بدانیم، چون هنوز حالات ذهنی دکارت وجود دارند.

همچنین آزمونی وجودشناختی در نقد ادعای فلدمن طراحی کردم. از آنجا که مادی‌انگار مد نظر فلدمن مدعی است که شخص با بدنش این همان یا یکسان است، پس قاعدتاً باید بپذیرد که تا وقتی در یک مکان مخصوص، مثلاً یک اتاق، یک بدن مرده وجود دارد، دقیقاً در همان جا یک شخص (یک شخص مرده) هم وجود دارد. دیدگاه رقیب (در دفاع از کرییکی)، در برابر، با چنین محدودیت‌ها و قیودی مخالف است، یعنی نمی‌پذیرد که وقتی یک نفر جان داد، دقیقاً در همان مکان و تا زمانی که بدن مرده او

۱. البته نظریه همتای لوئیس اشکالات دیگری نیز دارد. اما در دفاع از لوئیس شاید بتوان گفت شباهت امری نسبی و چندوجهی است. رابطه تشابه، که مبنای نظریه لوئیس قرار گرفته، تعیین کامل ندارد و رابطه‌ای منعطف است. در مثال‌های فلدمن درست است که آن موارد که به ظاهر تفاوت‌های زیادی دارند همتای این موارد بالفعل‌اند، اما این همتا بودن در همه وجوه نیست. مثلاً ممکن است همتای ژنتیکی یا خانوادگی یا خونی من، همتای شکل و شمایل من در آن جهان ممکن نباشد. از برخی وجوه دو همتا می‌تواند بسیار مشابه و از برخی وجوه بسیار متفاوت باشند.

وجود دارد، شخص او هم وجود دارد. بر اساس این سنجه یا آزمون وجودشناختی، نظریه مادی‌انگاری مد نظر فلدمن به محدودیت‌ها و نیز تبعات و لوازم نظری بی‌دلیل و ناموجه فراوانی دامن می‌زند. سپس توضیح دادم که فلدمن می‌کوشد صورت‌بندی‌های گوناگونی از استدلال نخست کریپکی ارائه دهد و آنها را رد کند. اما به هیچ وجه تبیین نمی‌کند که شخص بودن یک هویت، مثلاً دکارت، وابسته به چیست؟ صرفاً وابسته به بدن و ویژگی‌های بدنی اوست؟ یا صرفاً وابسته به ذهن و ویژگی‌های ذهنی او؟ یا آمیزه‌ای از هر دو نوع ویژگی؟ دکارت تا چه زمانی همان شخص دکارت است؟ چگونه می‌توانیم بفهمیم شخص دکارت در زمان ب همان شخص دکارت قبلی، مثلاً دکارت در زمان الف، است؟ تا چه زمانی دکارت همان شخص قبلی است و از چه زمانی به بعد دیگر آن شخص قبلی وجود ندارد؟ این قبیل پرسش‌ها به نظر من می‌تواند کمک کند متوجه شویم چرا نقدهای فلدمن علیه کریپکی چندان روشن و پخته نیست. او به قدر کافی توضیح نمی‌دهد مرادش از شخص چیست، و به میزان لازم روشن نمی‌سازد چرا مراد او بر مراد کریپکی برتری دارد، یا چرا رأی کریپکی درباره نالین‌همانی شخص و بدن نارسا یا ناپذیرفتنی است.

در برابر حمله فلدمن به نقد کریپکی بر آموزه یا نظریه این‌همانی مصداقی گفتم که در دفاع از موضع کریپکی می‌توان گفت که برخی از ویژگی‌ها در تشخیص درد دخالت دارند، و از این رو ذاتی درد هستند. موضع پدیدارشناختی یک درد، برای آن درد، ذاتی است. مثلاً درد دندان ممکن نیست درد پا باشد (مراد از موضع پدیدارشناختی آن موضعی است که به لحاظ پدیدارشناختی درد در آنجا حس می‌شود، هرچند به لحاظ فیزیکی آسیبی ندیده باشد). اما برخی شهوداً ذاتی درد نیستند. مثلاً خروجی‌های بدنی یک درد ذاتی آن نیست. مثلاً در جهان بالفعل درد من موجب فریاد من شده است، اما ممکن است همین درد بدون فریاد باشد (چون من تحمل می‌کنم). حتی به نظر می‌رسد درد می‌تواند اندکی زودتر یا دیرتر رخ دهد، یا اندکی شدت آن تفاوت کند. بر این اساس، همه ویژگی‌های درد برای آن ذاتی نیستند. حال به چه دلیل هم‌بودی و هم‌رویدادی با شلیک C برای آن ذاتی باشد؟ این که طرفدار فلدمن بگوید درد با شلیک C متفرد می‌شود در واقع اول کلام است و از آن سوی نیز کریپکی دلیل دارد که شلیک C ذاتی نیست، چون افتراق آنها تصورپذیر است.

در کل، به نظر می‌رسد ادعاهای فلدمن در نقد استدلال‌های کریپکی صائب نیست و او به خوبی گزینه‌های پیش‌روی کریپکی را تصویر نکرده است. لوئیس نیز مبتنی بر مبانی متافیزیکی و سمانتیکی خاص خود در پی ریزی نظریه‌همتا که شهودی و نیز مقبول‌الطرفین نیستند، به نقد استدلال کریپکی پرداخته و چنین مبانی‌ای خود محل تردیدند. پس استدلال‌های ضدمادی‌گرایانه کریپکی درباره ذهن و مصادیق رویدادها و حالات ذهنی، از حیث این تاب‌آوری، همچنان پذیرفتنی و راه‌گشایند.

### تعارض منافع

نویسنده هیچ گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

## References

- Armstrong, D. (1980). *The nature of mind and other essays*. University of Queensland Press.
- Armstrong, D., & Malcolm, N. (1984) *Consciousness and causality*. Blackwell.
- Ball, D. (2011). Property identities and modal arguments. *Philosophers Imprint*, 11(13), 1-19.  
<http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0011.013>
- Burge, T. (2007). *Foundations of mind*. Oxford University Press.
- Burge, T. (2019). *An introduction to the anti-individualism and to the modest dualism*, (unpublished). Available online (January 2024) at:  
<https://philosophy.ucla.edu/person/tyler-burge/> (No. 163).
- Burge, T. (2022). *Perception: first form of mind*. Oxford University Press.
- Double, R. (1976). The inconclusiveness of Kripke's argument against the identity theory. *Auslegung*, 3(June), 156-65.
- Feldman, F. (1971) Counterparts. *The Journal of Philosophy*, No. 68, 406-409.  
<https://doi.org/10.2307/2025039>.
- Feldman, F. (1974). Kripke on the identity theory. *The Journal of Philosophy*, 71(18), 665-676. (Seventy-First Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, Oct. 24, 1974). <https://doi.org/10.2307/2024805>.
- Kripke, S. (1971). Identity and necessity. In M. Munitz (Ed.), *Identity and individuation* (pp. 135-164). NYU Press.
- Kripke, S. (1972). Naming and necessity. In D. Davidson & G. Harman (Eds.), *Semantics of natural language* (pp. 253-355). Dordrecht: Reidel.
- Lewis, D. (1971). Counterparts of persons and their bodies. *The Journal of Philosophy*, 68(7): 203-211. <https://doi.org/10.2307/2024902>
- Smart, J. (1959). Sensations and brain-processes. *Philosophical Review LXVIII*, 68(April), 141-156.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, brain and free will*. Oxford University Press.