

# ذهن آگاه

در جستجوی نظریه‌ای بنیادی

دیوید جی. چالمرز

ترجمه‌ی

یاسر پوراسماعیل

نشر نو

با همکاری نشر آسیم

*The Conscious Mind:  
In Search of a Fundamental Theory*  
David J. Chalmers  
Oxford University Press, New York, 1996

ذهن آگاه: در جستجوی نظریه‌ای بنیادی  
دیوید جی. چالمرز  
ترجمه‌ی یاسر پوراسماعیل



نشر نو

تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، شماره سیزده  
تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۲

شمارگان: ۱۱۰۰

صفحه‌آرا: بهار یونس‌زاده

طراح جلد: حکمت شکیبا

چاپ و صحافی: سپیدار

ناظر چاپ: بهمن سراج

همه حقوق محفوظ است.

#### فهرست کتابخانه ملی

سرشناسه: چالمرز، دیوید جان، ۱۹۶۶ - م. Chalmers, David John □ عنوان و نام پدیدآور: ذهن آگاه: در جستجوی نظریه‌ای بنیادی / دیوید جی. چالمرز؛ ترجمه یاسر پوراسماعیل □ مشخصات نشر: تهران: فرهنگ نشر نو: نشر آسیم، ۱۴۰۱ □ مشخصات ظاهری: ۵۲۶ + سی و دو ص. □ شابک: ۳-۴۱۹-۴۹۰-۶۰۰-۹۷۸ □ وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا □ یادداشت: عنوان اصلی: *The conscious mind: in search of a fundamental theory*, 1996 □ عنوان دیگر: در جستجوی نظریه‌ای بنیادی □ موضوع: فلسفه ذهن: جسم و جان: ثنویت □ شناسه افزوده: پوراسماعیل، یاسر، ۱۳۶۰ - ، مترجم □ رده‌بندی کنگره: BD۴۱۸/۳ □ رده‌بندی دیویی: ۱۲۸/۲ □ شماره کتابشناسی ملی: ۸۹۴۳۲۶۹

مرکز پخش: آسیم

تلفن و دورنگار: ۵-۸۸۷۴۰۹۹۲

فروشگاه اینترنتی: [www.nashrenow.com](http://www.nashrenow.com)

## یادداشت مترجم

---

در این ترجمه سعی کرده‌ام از معادل‌های رایج بهره‌گیرم، گرچه در مواردی معدود و مهم ناچار شده‌ام معادل‌های جدیدی معرفی کنم. در واژه‌نامه به همه‌ی این موارد اشاره کرده‌ام.

حین ترجمه، دیوید چالمرز، به‌رغم مشغله‌های فراوانش، گشاده‌دستانه و صمیمانه به رفع اشکالات من در فهم بعضی از عبارات کمک می‌کرد. به‌علاوه، فهم من از این مباحث تا حد زیادی و امداد یکی از شاگردان او است: فرید مسرور، که استادی راهنمای رساله‌ی دکتری‌ام بوده است. مایل‌ام از این دو سلفِ آکادمیک خود قدردانی کنم. بخت یارم بود که کاوه لاجوردی در مقام دبیر مجموعه‌ی متون کلاسیک فلسفه‌ی تحلیلی ترجمه‌ی این اثر را به من پیشنهاد داد. گفتگوهایمان در حدود دو سالی که مشغول ترجمه و بازنگری در ترجمه‌ی این کتاب بوده‌ام حلاوت کلاس‌های درس او را برایم زنده کردند.

ذهن آگاه مثل بسیاری از متون کلاسیک فلسفه‌ی تحلیلی بی‌نیاز است از توضیحات محتوایی مترجم. در چهار موردی هم که ناچار شده‌ام از پاورقی‌های توضیحی استفاده کنم، توضیحات مربوط به ترجمه بوده‌اند و نه محتوای کتاب. امیدوارم ترجمه‌ی این کتاب برای خوانندگان سودمند باشد و به فهم آنها از این موضوع هیجان‌انگیز کمک کند.

یاسر پوراسماعیل،

فروردین ۱۴۰۲

## دو مفهومِ ذهن

### ۱. آگاهی چیست؟

تجربه‌ی آگاهانه هم آشناترین چیز در جهان است و هم رازآمیزترین. دانش‌مان در مورد هیچ چیزی مستقیم‌تر از دانش‌مان درباره‌ی آگاهی نیست، اما به هیچ وجه روشن نیست که چگونه باید آگاهی را با هر چیز دیگری که می‌دانیم آشتی دهیم. چرا وجود دارد؟ چه کاری انجام می‌دهد؟ اصلاً چگونه توانسته است از ماده‌ی خاکستریِ موجودار پدید آید؟ دانش ما به آگاهی به مراتب عمیق‌تر است از دانش ما به باقی جهان، اما فهم ما از باقی جهان به مراتب بهتر است از فهم ما از آگاهی.

آگاهی می‌تواند چنان شدید باشد که میهوتمان کند. سرزنده‌ترین پدیده‌ها است؛ هیچ چیزی نزد ما واقعی‌تر از آن نیست. اما آگاهی می‌تواند چنان زجاجیت داشته باشد که در مانده‌مان کند: به طرز فاحشی هنگام صحبت کردن از تجربه‌ی آگاهانه، معین کردنِ موضوع صحبت دشوار است. لغتنامه‌ی بین‌المللی روان‌شناسی حتی سعی هم نمی‌کند توصیفی سراسر است به دست دهد:

آگاهی: داشتنِ ادراکات و اندیشه‌ها و احساسات؛ باخبر بودن. تعریف این واژه ناممکن است مگر در قالبِ واژگانی که خود بدونِ درکی از چیستی معنای آگاهی درک‌ناپذیرند. بسیاری در دام اشتباه‌گرفتنِ آگاهی با خودآگاهی می‌افتند — برای اینکه آگاه باشیم صرفاً لازم است که از جهان خارج باخبر باشیم. آگاهی پدیده‌ای فریبا اما فرّار است: مشخص کردن آنچه هست، آنچه انجام می‌دهد، یا اینکه چرا تکامل یافته است ناممکن است. هیچ چیزی درخور خواندن درباره‌اش نوشته نشده است. (سادرلند 1989)



تقریباً هر کسی که سخت درباره‌ی آگاهی فکر کرده باشد با این نظرات همدلی دارد. آگاهی چنان بغرنج است که حتی در این تلاش محدود برای تعریفش می‌شود مناقشه کرد: می‌شود استدلال کرد که ادراک و اندیشه‌ای می‌تواند در کار باشد که آگاهانه نیست، چنان‌که انگاره‌های ادراکِ زیرآستانه‌ای و اندیشه‌ی ناآگاهانه بر آن گواهی می‌دهند. آنچه برای آگاهی، دست‌کم به جالب‌ترین معنی‌اش، محوریت دارد تجربه است. اما این تعریف نیست. در بهترین حالت، روشن‌سازی است.

تلاش برای تعریف تجربه‌ی آگاهانه در قالب انگاره‌های ابتدایی تری‌ثمر است. چه بسا کسی هم تلاش کند که ماده یا فضا را در قالب چیزی بنیادی‌تر تعریف کند. بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم ارائه‌ی مثال‌ها و مشخصاتی است که در همان سطح قرار دارند. این مشخصات، به اقتضای ماهیت دوری ضمنی‌شان، نمی‌توانند تعاریفی حقیقی به حساب آیند، اما می‌توانند به مشخص کردن چیزی که درباره‌اش صحبت می‌شود کمک کنند. فرض می‌کنم که هر خواننده‌ای تجربه‌های آگاهانه‌ی خودش را دارد. اگر همه چیز خوب پیش برود، این توصیفات به ثبوت این امر کمک خواهند کرد که دقیقاً از همین‌ها است که داریم صحبت می‌کنیم.

شاید بهترین شیوه‌ی بیان مشخصات موضوع چنین باشد "کیفیت سوپژکتیو تجربه". وقتی ادراک می‌کنیم و می‌اندیشیم و کنش می‌کنیم، وزوزی از علیت و پردازش اطلاعات در کار است، اما این پردازش معمولاً در تاریکی جریان نمی‌یابد. جنبه‌ای درونی نیز در کار است؛ چیزی در کار است که حال و هوای فاعل شناخت‌بودن است. این جنبه‌ی درونی تجربه‌ی آگاهانه است. تجربه‌های آگاهانه شامل طیفی می‌شوند از حس‌های رنگی سرزنده گرفته تا تجربه‌های خفیف‌ترین عطرها پس‌زمینه‌ای؛ از دردهای سخت تا تجربه‌ی فرار افکار نوک زبانمان؛ از صداها و بوهای عادی تا شکوه احاطه‌کننده‌ی تجربه‌ی موسیقایی؛ از پیش‌پافتادگی خارش آزارنده تا سنگینی یک تشویش وجودی عمیق؛ از تشخیص طعم نعنای فلفلی تا عمومیت تجربه‌مان از خویش بودن. همه‌ی اینها کیفیت تجربه‌شده‌ی متمایزی دارند. همگی اجزای برجسته‌ی حیات باطنی ذهن‌اند.

می‌توانیم بگوییم موجود آگاه است اگر آن موجود بودن، با استفاده از عبارتی که تامس نیگل<sup>۱</sup> مشهورش کرده است، حالی داشته باشد. به شکلی مشابه، حالت ذهنی آگاهانه است اگر بودن در آن حالت ذهنی حالی داشته باشد. به بیان دیگر، می‌توانیم بگوییم حالت ذهنی آگاهانه است اگر احساس کیفی‌ای داشته باشد — کیفیت ملازم با تجربه. این احساسات کیفی به کیفیات پدیداری، یا به‌اختصار کُیوف، نیز معروف‌اند.<sup>۲</sup> مسئله‌ی تبیین این کیفیات پدیداری همان مسئله‌ی تبیین آگاهی است. این همان بخش واقعاً سخت مسئله‌ی ذهن‌بدن است.

اصلاً چرا باید تجربه‌ی آگاهانه در کار باشد؟ چنین تجربه‌ای برای منطری سوپژکتیو محوری است، اما از منطری عینی به کلی نامنتظر است. با اتخاذ نگاهی عینی، می‌توانیم داستانی درباره‌ی این بگویم که میدان‌ها و امواج و ذرات در خمینه‌ی فضا-زمانی به طرق ظریفی برهم‌کنش می‌کنند و به تطور سیستم‌های پیچیده‌ای همچون مغز می‌انجامند. علی‌الاصول، راز فلسفی عمیقی در این واقعیت در کار نیست که این سیستم‌ها می‌توانند اطلاعات را به طرق پیچیده‌ای پردازش کنند، با رفتار سطح‌عالی به محرک‌ها واکنش نشان دهند، و حتی توانمندی‌های پیچیده‌ای همچون یادگیری و حافظه و زبان را به نمایش بگذارند. همه‌ی اینها چشمگیرند، اما به لحاظ متافیزیکی حیرت‌آور نیستند. در مقابل، به نظر می‌رسد وجود تجربه‌ی آگاهانه از این منظر خصوصیت جدیدی است. چیزی نیست که شخص صرفاً از طریق سایر خصوصیات پیش‌بینی‌اش کرده باشد.

یعنی، آگاهی شگفت‌انگیز است. اگر کل دانشی که داشتیم عبارت بود از واقعیت‌های فیزیک، و حتی واقعیت‌های مربوط به دینامیک و پردازش اطلاعات در سیستم‌های پیچیده، دلیل اقناع‌کننده‌ای برای مفروض‌گرفتن وجود تجربه‌ی آگاهانه در کار نمی‌بود. اگر شاهد مستقیم ما در مورد اول‌شخص در کار نبود، این فرضیه نامدلّل به نظر می‌رسید؛ شاید تقریباً رازآمیز. اما می‌دانیم، مستقیماً، که تجربه‌ی آگاهانه وجود دارد. پرسش این است: این را چگونه با هر چیز دیگری که می‌دانیم جمع کنیم؟

تجربه‌ی آگاهانه بخشی از جهان طبیعی است، و همانند دیگر پدیده‌های طبیعی اقتضای تبیین دارد. در اینجا دست‌کم دو هدف عمده برای تبیین در کارند. اولین و محوری‌ترینش خود وجود آگاهی است. چرا تجربه‌ی آگاهانه وجود دارد؟ اگر این تجربه، چنان‌که محتمل به نظر می‌رسد، از سیستم‌های فیزیکی پدید می‌آید، چگونه پدید می‌آید؟ این پرسش به پرسش‌های مشخص‌تری می‌انجامد. آیا خود آگاهی فیزیکی است، یا صرفاً همایند سیستم‌های فیزیکی است؟ آگاهی چقدر گسترده است؟ برای مثال، آیا موش‌ها تجربه‌ی آگاهانه دارند؟

دومین هدف خصلت مشخص تجربه‌های آگاهانه است. با فرض اینکه تجربه‌ی آگاهانه وجود دارد، چرا تجربه‌های منفرد ماهیت مخصوصشان را دارند؟ وقتی چشمانم را باز می‌کنم و به دوروبر اتاق کارم نگاه می‌کنم، چرا این قسم از تجربه‌ی پیچیده را دارم؟ در مرتبه‌ای اساسی‌تر، چرا دیدن قرمز این حال را دارد، نه آن حال را؟ تصوری‌پذیر به نظر می‌آید که شخص، هنگام نگاه‌کردن به چیزهای قرمز، مثل گل‌های رز، می‌شد آن قسم از تجربه‌های رنگی‌ای را داشته باشد که در واقع هنگام

نگاه کردن به چیزهای آبی دارد. چرا این تجربه به یک نحوه و نه نحوه‌ی دیگر است؟ همچنین، چرا آن حسِ قرمزگونه‌ای<sup>۳</sup> را تجربه می‌کنیم که تجربه می‌کنیم و نه سنخ تماماً متفاوتی از حسِ راه، مانند صدای شیپور؟

وقتی کسی به Cی وسط در پیانو ضربه می‌زند، زنجیره‌ی پیچیده‌ای از رخدادها به راه می‌افتد. صدا در هوا به ارتعاش درمی‌آید و موجی به سمت گوش حرکت می‌کند. این موج پردازش و به فرکانس‌هایی داخل گوش تجزیه می‌شود، و سیگنالی به قشر شنیداری فرستاده می‌شود. پردازش بیشتر در اینجا اتفاق می‌افتد: جداسازی برخی از جنبه‌های این سیگنال، مقوله‌بندی، و مאלاً واکنش. علی‌الاصول فهم کلی اینها چندان سخت نیست. اما چرا این امر باید با تجربه‌ای همراه باشد؟ و، علی‌الخصوص، چرا این امر باید با آن تجربه، با رنگ و لحن غنی مختص به آن همراه باشد؟ اینها دو پرسش محوری‌اند که می‌خواهیم نظریه‌های درباره‌ی آگاهی بدانها جواب دهند.

مالاً می‌خواهیم نظریه‌ای درباره‌ی آگاهی دست‌کم اینها را انجام بدهد: باید شرایطی را به دست دهد که تحت آن شرایط فرایندهای فیزیکی موجب پیدایش آگاهی می‌شوند، و در خصوص آن فرایندهایی که موجب پیدایش آگاهی می‌شوند، باید مشخص کند که دقیقاً چه قسمی از تجربه با آنها همراه است. و می‌خواهیم نظریه تبیین کند که آگاهی چگونه پدید می‌آید، تا ظهور آگاهی درک‌شدنی و نه جادویی به نظر آید. در پایان، می‌خواهیم نظریه قادرمان سازد به اینکه آگاهی را جزء دسته‌ای از جهان طبیعی ببینیم. فعلاً شاید سخت باشد که ببینیم چنین نظریه‌ای چه شکلی خواهد بود، اما بدون چنین نظریه‌ای نمی‌توان گفت که کاملاً آگاهی را می‌فهمیم.

نکته‌ای اصطلاح‌شناختی، قبل از آنکه پیش برویم. واژه‌ی “آگاهی” چندپهلوی است و به تعدادی از پدیده‌ها ارجاع می‌دهد. گاهی برای ارجاع به یک توانمندی شناختی، همچون توانایی درون‌نگری کردن یا گزارش کردن حالات ذهنی خویش، به کار می‌رود. گاهی مترادف با “بیداری” به کار می‌رود. گاهی پیوند نزدیکی دارد با توانایی ما برای متمرکز ساختن توجه، یا کنترل ارادی رفتارمان. گاهی “از چیزی آگاه بودن” با “دانستن درباره‌ی چیزی” یکی می‌شود. همه‌ی اینها کاربردهای پذیرفته‌شده‌ی این واژه‌اند، اما اینها پدیده‌هایی متمایز از موضوع مورد بحث من را نشان می‌کنند، پدیده‌هایی که دشواری تبیینشان به میزان قابل توجهی کمتر است. بعداً چیزهای بیشتری درباره‌ی این انگاره‌های بدیل آگاهی خواهم گفت، اما عجلتاً، وقتی درباره‌ی آگاهی صحبت می‌کنم، فقط دارم درباره‌ی کیفیت سوپرکتیو تجربه صحبت می‌کنم: اینکه فاعل شناخت بودن چه حالی دارد.

تعدادی از واژه‌ها و عبارات بدیل تقریباً همان دسته‌ای از پدیده‌ها را نشان می‌کنند که “آگاهی” در معنای محوری‌اش نشان‌شان می‌کند. اینها مشتمل‌اند بر “تجربه”، “کیوف”، “پدیدارشناسی”، “پدیداری”، “تجربیه‌ی سوژکتیو”، و “حالی‌داشتن”. فارغ از تفاوت‌های دست‌ورزبانی، تفاوت‌ها میان این واژه‌ها بیشتر امور ظریفی از سنخ معنای ضمنی‌اند. “آگاه‌بودن” به این معنی تقریباً مترادف است با “کیوف‌داشتن”، “تجربیه‌ی سوژکتیو‌داشتن”، و غیره. هر تفاوتی در آن دسته‌ای از پدیده‌ها که نشان می‌کنیم بی‌اهمیت است. همانند “آگاهی”، بسیاری از این واژه‌ها کمابیش چندپهلویند، اما هرگز این واژه‌ها را در این معنی‌های بدیل به کار نخواهم برد. این عبارات را هنگام صحبت‌کردن درباره‌ی پدیده‌ی محوری این کتاب به کار خواهم برد، اما “آگاهی” و “تجربه” سراسرترین واژه‌ها هستند، و همین واژه‌ها تکرار خواهند شد.

### سیاهه‌ای از تجربه‌های آگاهانه

توجه‌کردن به تجربه‌ی آگاهانه می‌تواند فریبا باشد. تجربه در اشکال بسیار فراوانی، که هر کدام خصلت خودشان را دارند، ظاهر می‌شود. در سیاهه‌ی پیشانظری و برداشت‌گرایانه‌ی زیر فهرستی از جنبه‌هایی از تجربه‌ی آگاهانه ارائه می‌شود که به هیچ وجه کامل نیست. هیچ چیزی را در این سیاهه نباید از نظر فلسفی جدی گرفت، اما به متمرکزساختن توجه بر موضوع مانحن‌فیه کمک می‌کند.

تجربه‌های بصری. در میان گونه‌های پرشمار تجربه‌ی بصری، حس‌های رنگ، به اقتضای ماهیت کیفی خالص و ظاهراً ناگفتنی‌شان، در مقام نمونه‌های اعلای تجربه‌ی آگاهانه برجسته‌اند. بعضی از تجربه‌های رنگی شاید فوق‌العاده قابل‌ملاحظه به نظر آیند، و در نتیجه می‌توانند در متمرکزساختن توجه‌مان بر راز آگاهی فوق‌العاده کارا باشند. در محیط کنونی من، سایه‌ی فوق‌العاده غنی‌ای از بنفش پرنگ متعلق به کتابی در قفسه‌ی کتابخانه‌ام وجود دارد؛ سایه‌ی تقریباً وهم‌آمیزی از سبزی در عکس سرخس‌ها روی دیوار اتاقم؛ و ردیفی درخشان از چراغ‌های آبی و نارنجی و سبز و قرمز روشن روی درخت کریسمسی که می‌توانم آن را از پنجره‌ام ببینم. اما هر رنگی اگر به آن توجه کنیم، و درباره‌ی ماهیتش تأمل کنیم، می‌تواند بهت‌انگیز باشد. چرا باید حال‌وهوایش آن‌طوری باشد؟ چرا اصلاً باید حال‌وهوایی داشته باشد؟ چگونه ممکن است بتوانم ماهیت این تجربه‌ی رنگی را به کسی که چنین تجربه‌ای نداشته منتقل کنم؟

دیگر جنبه‌های تجربه‌ی بصری شامل تجربه‌ی شکل، تجربه‌ی اندازه، تجربه‌ی روشنائی، و تجربه‌ی تاریکی می‌شوند. جنبه‌ای فوق‌العاده ظریف تجربه‌ی عمق است. در کودکی، یکی از چشم‌هایم بینایی عالی‌ای داشت، اما چشم دیگرم بسیار ضعیف بود. از آنجا که یک چشمم خوب بود، جهان واضح و روشن در نظر می‌آمد، و قطعاً سه‌بعدی به نظر می‌رسید. یک روز، عینکی به من دادند، و تغییری که رخ داد چشمگیر بود. جهان چندان روشن‌تر از قبل نبود، اما ناگهان سه‌بعدی‌تر به نظر آمد: چیزهایی که پیش‌تر عمق داشتند قدری عمیق‌تر شدند، و جهان جای غنی‌تری به نظر می‌رسید. اگر جلوی چشمتان را بگیرید و سپس بردارید، می‌توانید به تصویری از این تغییر برسید. من، در حالت قبلی‌ام، می‌گفتم راه ندارد که عمق بینایی من بهتر از این شود؛ جهان همان وقت هم تا جایی که می‌شد سه‌بعدی به نظر می‌رسید. این تغییر ظریف و تقریباً ناگفتنی، اما به‌غایت بارز بود. قطعاً می‌شود داستانی فکری درباره‌ی این موضوع تعریف کرد که دید دوچشمی چگونه به اطلاعات حاصل از هر چشم مجال آن را می‌دهد که در اطلاعات مربوط به فاصله‌ها یکپارچه شوند و به این ترتیب کنترل پیشرفته‌تر عمل را می‌سازد، اما این داستان علی‌به‌هیچ‌صورتی نحوه‌ی احساس شدن تجربه را آشکار نمی‌کند. اینکه چرا آن تغییر در پردازش باید با این‌گونه نوسازی تجربه همراه باشد برای من ده‌ساله رازآمیز بود، و امروزه هم هنوز سرمنشأ شگفتی است.

تجربه‌های شنیداری. از جهاتی، صداها حتی از تصویرهای بصری هم عجیب‌ترند. ساختار تصویر معمولاً به شیوه‌ی سراسازی با ساختار جهان متناظر است، اما صداها شاید کاملاً مستقل به نظر برسند. گوشی تلفن من تماسی را دریافت می‌کند، ابزاری درونی به ارتعاش درمی‌آید، موجی پیچیده در هوا به راه می‌افتد و نهایتاً به پرده‌ی گوشم می‌رسد، و من به نحوی، تقریباً جادویی، صدای زنگ را می‌شنوم. هیچ چیزی در خصوص کیفیت این زنگ مستقیماً متناظر با هیچ ساختاری در جهان به نظر نمی‌رسد، هرچند قطعاً می‌دانم که منشأش بلندگوی گوشی است، و با شکل موجی تعین می‌یابد. اما چرا آن شکل موج، یا حتی این شلیک‌های عصبی، موجب پیدایش کیفیت صدایی آن‌طوری شده‌اند؟

تجربه‌ی موسیقایی شاید غنی‌ترین جنبه‌ی تجربه‌ی شنیداری باشد، هرچند تجربه‌ی گفتار قطعاً به آن پهلو می‌زند. موسیقی می‌تواند سر تا پای وجود ما را فرا بگیرد و کاملاً مستغرقمان کند، ما را به همان گونه‌ای احاطه کند که میدان دید می‌تواند احاطه‌مان کند با اینکه تجربه‌های شنیداری معمولاً این‌گونه نیستند.



می‌توانیم صداهایی را که ادراک می‌کنیم به نت‌ها و لحن‌هایی با روابط متقابل پیچیده‌شان تجزیه کنیم و از این طریق جنبه‌هایی از تجربه‌ی موسیقایی را تحلیل کنیم، اما تجربه‌ی موسیقی به نحوی از این حد فراتر می‌رود. از یک آکورد تجربه‌ی کیفی وحدت‌یافته‌ای پدید می‌آید، اما از نت‌هایی تصادفاً انتخاب‌شده نه. یک پیانوی کهنه و یک آبوی قدیمی می‌توانند دست در دست هم دهند تا تجربه‌ای تولید کنند که به طرز غیرمنتظره‌ای به یادماندنی باشد. مثل همیشه، وقتی تأمل می‌کنیم، این سؤال را می‌پرسیم: چرا آن چیز این طوری احساس می‌شود؟

### کاری از بیل واترسن

### کلوین و هابز



شکل ۱۰.۱. گفتنی بودن و ناگفتنی بودن در تجربه‌ی بویایی. (کلوین و هابز © واترسن. توزیع یونیورسال پرس سیندیکت. چاپ مجدد پس از کسب اجازه. همه‌ی حقوق محفوظ است.)

تجربه‌های بساوابی. بافتارها یکی دیگر از غنی‌ترین فضاها‌ی کیفی را که تجربه می‌کنیم به دست می‌دهند: به حس مخمل فکر کنید، و آن را با بافتار فلز سرد، یا دست عرق‌کرده، یا چانه‌ای تهریش‌دار مقایسه کنید. همه‌ی اینها کیفیت منحصر به فرد خودشان را دارند. تجربه‌های بساوابی آب، پشمک، یا لب‌های کسی دیگر هم متفاوت‌اند.

تجربه‌های بویایی. به بوی نای یک کمد قدیمی لباس، بوی تعفن آشغال گندیده، به ردّ بوی چمن تازه‌ده‌شده، عطّر گرم نان تازه‌پخته‌شده فکر کنید. بویایی از جهاتی به اقتضای ماهیت غنی و نامحسوس و توصیف‌ناپذیر حس‌های بویایی، رازآمیزترین همه‌ی حواس است. اگر من (1990) آن را ”حس خاموش؛ حس بدون کلمات“ می‌نامد. هرچند چیزی ناگفتنی درباره‌ی هر حس در کار است، سایر حواس ویژگی‌هایی دارند که توصیف را تسهیل می‌کنند. تجربه‌های بصری و شنیداری ساختار ترکیباتی پیچیده‌ای دارند که می‌شود توصیفش کرد. تجربه‌های بساوابی و

چشایی عموماً از تماس مستقیم با یک شیء پدید می‌آیند، و از طریق ارجاع به همین اشیا قاموس توصیفی غنی‌ای ساخته شده است. بویایی از جهت ساختار ظاهری چندان چیزی ندارد و بسیاری وقت‌ها از هر شیء ظاهری‌ای رها است، و در خمینه‌ی حسی ما همچنان حضوری بدوی دارد. (شاید حیوانات بتوانند عملکرد بهتری داشته باشند [شکل ۱.۱]). شاید این بدویت تا حدی ناشی از فرایند شیارو-کلیدی باشد که گیرنده‌های بویایی ما از طریقش به سنخ‌های گوناگون مولکول‌ها حساس‌اند. اینکه قسم خاصی از مولکول موجب پیدایش این قسم ادراک می‌شود دیمی به نظر می‌رسد، اما واقعاً موجب پیدایشش می‌شود.

تجربه‌های چشایی. پژوهش‌های روان‌فیزیکی به ما می‌گویند که فقط چهار بُعد مستقل ادراک چشایی در کارند: شیرین و ترش و تلخ و و شور. اما این فضای چهاربعدی با حس بویایی ما ترکیب می‌شود و گونه‌های زیادی از تجربه‌های ممکن را تولید می‌کند: طعم راحت‌الحلقوم، طعم سالاد لوبیای چشم‌بلبلی با چاشنی کاری،<sup>۴</sup> طعم آب‌نبات نعنای فلفلی لایف‌سیور، طعم هلوی رسیده.

تجربه‌های گرما و سرما. یک روز گرم و شرجی طاقت‌فرسا و یک روز زمستانی یخبندان تجربه‌های کیفی‌ای تولید می‌کنند که تفاوت باری با یکدیگر دارند. همچنین فکر کنید به حس‌های گرما روی پوست در اثر نزدیکی به آتش، و حس گرمی-سردی‌ای که از لمس یخ مافوق‌سرد به فرد دست می‌دهد.

درد. درد مثال‌اعلای تجربه‌ی آگاهانه است و محبوب دل فیلسوفان. شاید علتش این باشد که دردها دسته‌ی کاملاً متمایزی از تجربه‌های کیفی را تشکیل می‌دهند، و نگاهی مستقیم آنها به هر ساختاری در جهان یا در بدن کار دشواری است، هرچند معمولاً با عضوی از بدن ملازم‌اند. به همین دلیل، شاید به نظر برسد که دردها حتی از بیشتر تجربه‌های حسی هم سوپرکتیوترند. انواع زیادی از تجربه‌های درد در کارند، از دردهای تیرکشنده و سوختگی‌های شدید تا سوزش تیز و دردهای خفیف.

سایر حس‌های بدنی. درد صرفاً برجسته‌ترین قسم از حس‌های مرتبط با اجزای مشخص بدن است. بقیه مشتمل‌اند بر سردردها (که شاید دسته‌ای از درد باشند) و حملات گرسنگی و خارش‌ها و قلقلک‌ها و تجربه‌ی ملازم با نیاز به ارادار کردن. بسیاری از حس‌های بدنی کیفیتی تماماً منحصربه‌فرد دارند که به لحاظ نوعی با هر چیز دیگری در تجربه‌ی ما متفاوت است: فکر کنید به ارگاسم، یا احساس ضربه‌زدن

به گونه‌ی آرنج‌مان. همچنین تجربه‌هایی ملازم با حس عمقی در کارند، این حس که بدن ما در کجای فضا قرار دارد.

تصاویر ذهنی. با کمی به‌درون‌رفتن، به سوی تجربه‌هایی که با اشیای جزئی در محیط یا بدن ملازم نیستند بلکه به یک معنی به‌طور درونی ایجاد می‌شوند، به تصاویر ذهنی می‌رسیم. در موارد بسیاری پدیدارشناسی غنی‌ای در کار است ملازم با تصاویر بصری‌ای که در تخیل ما مجسم می‌شوند، گرچه به هیچ وجه به اندازه‌ی تصاویر مأخوذ از ادراک بصری مستقیم پر جزئیات نیستند. الگوهای رنگی جالبی هم در کارند که وقتی چشم‌هایمان را می‌بندیم و از گوشه‌ی چشم‌ها نگاه می‌کنیم حاصل می‌شوند، و پس تصاویرهای شدیدی که پس از نگاه‌کردن به چیزی پرنور حاصل می‌شوند. می‌توان اقسام مشابهی از “تصویرها”ی شنیداری داشت که با تخیل ما مجسم می‌شوند، و حتی می‌توان تصاویرهای بساوی و بویایی و چشایی داشت، هر چند مشخص‌کردن اینها سخت‌تر است و احساس کیفی ملازم با آنها معمولاً محوتر است.

اندیشه‌ی آگاهانه. بعضی از چیزهایی که می‌اندیشیم و باور داریم هیچ احساس کیفی مخصوصی ملازم خودشان ندارند، اما بسیاری از آنها دارند. این نکته خصوصاً در مورد اندیشه‌های صریح و واقع‌شونده‌ای که شخص نزد خودش به آنها می‌اندیشد، و در مورد اندیشه‌های گوناگونی که بر جریان سیال آگاهی او تأثیر می‌گذارند موضوعیت دارد. در موارد بسیاری کار سختی است که مشخص کنیم احساس کیفی اندیشه‌ی واقع‌شونده‌ای دقیقاً چیست، اما قطعاً چنین احساسی در کار است. چیزی هست که حال داشتن چنین اندیشه‌هایی است.

برای نمونه، وقتی درباره‌ی یک شیر می‌اندیشم، به نظر می‌رسد پدیدارشناسی ام شمه‌ای از کیفیت شیرمانند داشته باشد: حالی که اندیشیدن به یک شیر دارد تفاوت ظریفی دارد با حال اندیشیدن به برج ایفل. از این واضح‌تر، بسیاری اوقات نگرش‌های شناختی همچون میل چاشنی پدیداری شدیدی دارند. به نظر می‌رسد میل “کشش” پدیدارشناختی‌ای را اعمال می‌کند، و بسیاری اوقات خاطره مؤلفه‌ای کیفی دارد، مثل تجربه‌ی نوستالژی یا حسرت.

عواطف. بسیاری اوقات عواطف همراه‌اند با تجربه‌هایی متمایز. درخشش حس و حالی شاد، فرسودگی افسردگی‌ای عمیق، برافروختگی آتشین هجوم خشم، مایخیولایی حسرت: همه‌ی اینها می‌توانند تأثیری ژرف بر تجربه‌ی آگاهانه بگذارند،



هرچند به شیوه‌ای بسیار کم‌تشخص‌تر از تجربه‌هایی موضع‌مند مثل حس‌ها، این عواطف همه‌ی تجربه‌های آگاهانه‌ی ما را حین پایستن‌شان آکنده می‌کنند و به آنها رنگ می‌دهند.

سایر احساسات گذراتر در جایی بین عواطف و جنبه‌های آشکارا تر شناختی ذهن قرار دارند. به هجوم لذتی بیندیشید که هنگام گرفتن نکته‌ی جوک احساس می‌کنیم. مثال دیگر احساس تششی است که هنگام تماشای فیلمی پرتعلیق، یا هنگام انتظار برای رخدادی مهم، به ما دست می‌دهد. دلشوره‌هایی که می‌توانند با حالت عصبی همراه باشند نیز در همین دسته واقع می‌شوند.

وقوف به خویش. گاهی احساس می‌کنیم چیزی در تجربه‌ی آگاهانه هست که از همه‌ی این عناصر مشخص فرا می‌رود: برای نمونه، یک سنخ مهمه‌ی پس‌زمینه‌ای که به نحوی برای آگاهی بنیادی است و حتی وقتی سایر مؤلفه‌ها در کار نیستند، این مهمه در کار است. این پدیدارشناسی خویشتن چنان عمیق و نامحسوس است که گاهی به نظر می‌رسد موهوم باشد، و متشکل از چیزی فرا و ورای عناصر مشخصی همانند عناصر فهرست‌شده در بالا نیست. با این حال، به نظر می‌رسد چیزی در پدیدارشناسی خویشتن هست، حتی اگر معین‌کردنش بسیار سخت باشد.

این فهرست تعدادی از پایه‌ها را دربرمی‌گیرد، اما به همان اندازه که وارد فهرست می‌کند از قلم می‌اندازد. برای نمونه، درباره‌ی رؤیاهای برانگیختگی و کوفتگی، مستی، یا خصلت بدیع سایر تجربه‌های ناشی از مواد چیزی نگفته‌ام. تجربه‌های غنی‌ای هم هستند که خصلتشان را از ترکیب دو یا چند مؤلفه‌ی فوق‌الذکر می‌گیرند. آثار ترکیبی بو و طعم را ذکر کرده‌ام، اما مثالی همان‌قدر برجسته تجربه‌ی ترکیبی موسیقی و عاطفه است، که به نحوی ظریف با هم تعامل می‌کنند طوری که به‌سختی می‌شود از هم جدایشان کرد. وحدت‌یافتگی تجربه‌ی آگاهانه را نیز کنار گذاشته‌ام — نحوه‌ای که به نظر می‌رسد همه‌ی این تجربه‌ها به صورت تجربه‌ی تجربه‌گر واحدی با هم گره می‌خورند. این وحدت‌یافتگی، همانند وقوف به خویشتن، گاهی موهوم به نظر می‌آید — قطعاً معین‌کردنش سخت‌تر است از معین‌کردن هر تجربه‌ی مشخصی — اما شهودی قوی در کار است که وحدت‌یافتگی در میان است.

متأسف‌ام که دیگر این‌قدر از نزدیک درگیر انواع غنی تجربه‌ی آگاهانه نخواهیم شد. هنگام پرداختن به رازهای فلسفی مرتبط با تجربه‌ی آگاهانه، یک حس رنگی ساده نیز با همان عمقی مسائل را پیش می‌کشد که تجربه‌ی ما از کورال باخ، مباحث عمیق در سرتاسر این انواع مطرح‌اند به نحوی که ملاحظه‌ی ماهیت تجربه‌های

مشخص چندان مربوط نیست. با این حال، این نگاه کوتاه به انواع غنی تجربی آگاهانه به متمرکز ساختن توجه به آنچه دقیقاً محل بحث است کمک می‌کند، و انباری از مثال‌ها فراهم می‌آورد که در حین بحث انتزاعی‌تر می‌شود در نظرشان داشت.<sup>۵</sup>

## ۲. مفاهیم پدیداری و روان‌شناختی ذهن

تجربیهی آگاهانه همه‌ی آن چیزی نیست که در ذهن هست. برای پی‌بردن به این نکته، ملاحظه کنید که گرچه علم شناختی مدرن تقریباً هیچ حرفی برای گفتن دربارهی آگاهی نداشته است، حرف‌های زیادی برای گفتن دربارهی ذهن به طور کلی داشته است. جنبه‌هایی از ذهن که علم شناختی با آن سروکار دارد متفاوت‌اند. علم شناختی عمدتاً به تبیین رفتار می‌پردازد، و تا جایی که اصلاً با ذهن سروکار دارد، با ذهنی سروکار دارد که پایه‌ی درونی رفتار تلقی می‌شود، و با حالاتی ذهنی که حالاتی مربوط به تسبیب و تبیین رفتار تلقی می‌شوند. چنین حالاتی می‌شود آگاهانه باشند یا نباشند. از منظر علم شناختی، حالتی درونی که عهده‌دار تسبیب رفتار است به یک اندازه ذهنی است، خواه آگاهانه باشد و خواه نباشد.

در بُن همه‌ی اینها دو مفهوم کاملاً متمایز از ذهن قرار دارند. اولی مفهوم پدیداری ذهن است. این همان مفهوم ذهن به منزله‌ی تجربیهی آگاهانه، و مفهوم حالت ذهنی به منزله‌ی حالت ذهنی‌ای است که به صورت آگاهانه تجربه شده باشد. این غامض‌ترین جنبه‌ی ذهن و جنبه‌ای است که من بر آن تمرکز خواهم کرد، اما کل امور ذهنی را دربر نمی‌گیرد. دومی مفهوم روان‌شناختی ذهن است. این همان مفهوم ذهن به منزله‌ی پایه‌ی علی یا تبیینی رفتار است. به این معنی، حالت ذهنی است اگر سنخ مناسب نقش علی را در تولید رفتار ایفا کند، یا دست‌کم نقش مناسبی در تبیین رفتار ایفا کند. مطابق مفهوم روان‌شناختی، اینکه آیا حالتی ذهنی کیفیتی آگاهانه دارد یا نه اهمیت کمی دارد. آنچه اهمیت دارد نقشی است که در ساختمان شناختی ایفا می‌کند. در مفهوم پدیداری، مشخصه‌ی ذهن نحوه‌ای است که احساس می‌کند؛ در مفهوم روان‌شناختی، مشخصه‌ی ذهن چیزی است که انجام می‌دهد. نیازی به طرح مسئله‌ی رقابت میان این دو تلقی از ذهن نیست. هیچ یک از این دو یگانه تحلیل صحیح از ذهن نیستند. اینها پدیده‌های متفاوتی را دربرمی‌گیرند، که هر دو کاملاً واقعی‌اند.

من گاهی از “جنبه‌ها”ی پدیداری و روان‌شناختی ذهن صحبت خواهم کرد، و گاهی از “ذهن پدیداری” و “ذهن روان‌شناختی”. در این مرحله‌ی اولیه، نمی‌خواهم

درباره‌ی اینکه آیا امرِ پدیداری و امرِ روان‌شناختی یک چیز از کار درخواهند آمد یا نه مصادره به مطلوب کنم. شاید هر حالتِ پدیداری حالتی روان‌شناختی باشد، از این رو که نقش قابل‌توجهی در تسبیب و تبیین رفتار ایفا می‌کند، و شاید هر حالتِ روان‌شناختی رابطه‌ی وثیقی با امرِ پدیداری داشته باشد. عجبالتاً، تمام آنچه حائز اهمیت است تمایزِ مفهومی میان این دو انگاره است: معنای پدیداری‌بودنِ حالتی این است که به نحوِ خاصی احساس شود، و معنای روان‌شناختی‌بودنِ حالتی این است که نقشِ علیّی مناسبی ایفا کند. این انگاره‌های متمایز را، دست کم در آغاز، نباید با هم تلفیق کرد.

هر حالتِ ذهنی مشخص را معمولاً می‌توان به صورتِ مفهومی پدیداری، مفهومی روان‌شناختی، یا ترکیبی از این دو تحلیل کرد. برای نمونه، در حس، به معنی محوری‌اش، بهترین کار این است که آن را مفهومی پدیداری در نظر بگیریم: داشتنِ یک حس داشتنِ حالتی است با سنخِ خاصی از احساس. از طرفِ دیگر، شاید بهترین کار در اینجا این باشد که مفاهیم یادگیری و حافظه را مفاهیمی روان‌شناختی در نظر بگیریم. در برآوردِ نخست، اینکه چیزی یاد بگیریم به این است که توانمندی‌های رفتاری‌مان را به شیوه‌ی مناسبی در واکنش به بعضی از انواع تحریک محیطی تنظیم کنیم. در کل، مشخصه‌ی خصوصیتِ پدیداریِ ذهن این است که داشتنِ آن خصوصیت چه حالی برای فاعل دارد، در حالی که مشخصه‌ی خصوصیتی روان‌شناختی نقشِ ملازم آن در تسبیب و/یا تبیین رفتار است.

البته این کاربردِ واژه‌ی ”روان‌شناختی“ کاری است از جنسِ مواضعه: از این‌همان‌گرفتنِ روان‌شناسی با علمِ شناختی طبقِ بیانِ فوق نشت می‌گیرد. مفهومِ روزمره‌ی ”حالتِ روان‌شناختی“ به احتمالِ زیاد گسترده‌تر از این است، و چه بسا شاملِ عناصری از امورِ پدیداری بشود. اما هیچ چیزی بر کاربردِ من از این واژه استوار نیست.

### تاریخچه‌ای سردستی

تلفیقِ جنبه‌های پدیداری و روان‌شناختیِ ذهن تاریخچه‌ای طولانی دارد. رنه دکارت شاید تاحدودی باعث‌وبانی این امر بوده باشد. او، با این آموزه‌ی معروفش که ذهن نزد خودش شفاف است، به این‌همان‌گرفتنِ امرِ ذهنی با امرِ پدیداری نزدیک شد. دکارت عقیده داشت که هر رخدادی در ذهن یک *cogitatio*، یا محتوایی از تجربه، است. او اختیار و قصد و هر قسمی از اندیشه را در این دسته ادغام کرد. دکارت در پاسخش به چهارمین مجموعه‌ی اعتراضات، نوشته است:

در خصوص این واقعیت که نمی‌شود در ذهن، از آن حیث که چیز اندیشنده‌ای است، چیزی باشد که ذهن از آن باخبر نیست، این به نظرم بدیهی می‌رسد. زیرا چیزی نیست که بتوانیم بفهمیم که در ذهن، با این نحوه‌ی تلقی، هست اما نه اندیشه است و نه وابسته به یک اندیشه. اگر نه اندیشه بود و نه وابسته به یک اندیشه به ذهن بماهو چیزی اندیشنده تعلق نمی‌داشت؛ و نمی‌توانیم هیچ اندیشه‌ای داشته باشیم که در همان لحظه که در ما است از آن باخبر نباشیم.

اگر دکارت واقعاً امر روان‌شناختی را با امر پدیداری این همان نگرفته باشد، دست‌کم مفروض گرفته است که هر چیز روان‌شناختی‌ای که شایسته‌ی ذهنی نامیده شدن است جنبه‌ای آگاهانه دارد.<sup>۶</sup> نزد دکارت، انگاره‌ی حالت ذهنی ناآگاهانه تناقض بود.

پیشرفت در نظریه‌ی روان‌شناختی و نه در فلسفه مسبب‌جداکردن این دو جنبه‌ی ذهن بود. همین یک قرن قبل، روان‌شناسانی همچون ویلهلم وونت و ویلیام جیمز به طرز مشهودی کارتزین بوده‌اند از این رو که برای پژوهش درباره‌ی علل رفتار از درون‌نگری استفاده می‌کردند، و نظریه‌هایی روان‌شناختی بر پایه‌ی شواهد درون‌نگرانه پروراندند. بدین شکل، پدیدارشناسی حکم روان‌شناسی شد. اما تطوّراتی اندکی بعدتر موجب شدند که امر روان‌شناختی به صورت حیطه‌ای خودمختار تثبیت شود. از همه قابل‌توجه‌تر، زیگموند فروید و معاصرانش این ایده را تحکیم کردند که بسیاری از کنش‌های ذهن ناآگاهانه‌اند، و اینکه چیزهایی همچون باورها و امیال ناآگاهانه می‌توانند در کار باشند. خود این واقعیت که این انگاره منسجم به نظر می‌رسید شاهد آن است که از تحلیلی غیرپدیداری از اندیشه استفاده می‌شده است. ظاهراً فروید این انگاره‌ها را به صورت علیّی تعبیر می‌کرده است. به بیانی بسیار تقریبی، میل تلویحاً به صورت آن قسمی از حالت تعبیر می‌شد که سنخ خاصی از رفتار ملازم با متعلق میل را به وجود می‌آورد. به شیوه‌ای مشابه، باور بر حسب نقش علیّی‌اش تعبیر می‌شد. البته فروید به این تحلیل‌ها تصریح نکرد، اما چیزی در همین راستا به‌روشنی زیربنای کاربرد او از این انگاره‌ها است. او، صریحاً، دریافت که برای اینکه حالتی در تبیین رفتار مدخلیت داشته باشد، ضروری نیست که نزد آگاهی دسترس‌پذیر باشد، و نیز صریحاً دریافت که کیفیتی آگاهانه مقوم باوربودن یا میل‌بودن چیزها نیست. این نتایج بر انگاره‌ای از ذهن‌مندی متکی‌اند که از انگاره‌های پدیداری مستقل است.

در حول‌وحوش همین زمان، جنبش رفتارگرایانه در روان‌شناسی سنت درون‌نگری‌گرایانه را یکسره رد کرد. اسلوب "عینی" تازه‌ای از تبیین روان‌شناختی

پرورنده شد که در تبیین‌هایش هیچ جایی برای آگاهی نبود. این نحوه‌ی تبیین صرفاً موفقیتی نسبی داشت، اما این ایده را تثبیت کرد که تبیین روان‌شناختی می‌تواند در عین بی‌اعتنایی به امر پدیداری پیش برود. رفتارگرایان در مواضع نظری‌شان اختلاف داشتند: عده‌ای وجود آگاهی را به رسمیت می‌شناختند اما آن را در تبیین روان‌شناختی فاقدِ مدخلیت می‌یافتند، و عده‌ای وجود آن را یکسر انکار می‌کردند. بسیاری از این پیش‌تر رفتند و وجود هر سنخی از حالتِ ذهنی را انکار کردند. دلیل رسمی این انکار آن بود که فرض می‌شد حالاتِ درونی در تبیین رفتار مدخلیتی ندارند، تبیینی که می‌شد تماماً در قالبی بیرونی انجامش داد. شاید یک دلیل عمیق‌ترش این بود که همه‌ی انگاره‌های ذهنی به بوی نامطبوعِ امر پدیداری آغشته بودند.

در هر صورت، این دو تطوّر این ایده را که تبیین رفتار به هیچ وجه وابسته به انگاره‌های پدیداری نیست چونان عقیده‌ی مرسوم تثبیت کردند. حرکت از رفتارگرایی به علم شناختی محاسباتی عمدتاً این عقیده‌ی مرسوم را حفظ کرد. هرچند این حرکت نقشی را برای حالاتِ درونی، که حتی می‌توان آنها را حالاتِ "ذهنی" نامید، بازگردانده است، هیچ چیز خصوصاً پدیداری‌ای در موردشان در کار نبوده است. این حالات دقیقاً بر مبنای مدخلیتشان در تبیین رفتار قابل‌پذیرش بوده‌اند؛ هر کیفیتِ پدیداری ملازم با آنها در بهترین حالت فاقدِ مدخلیت است. به این ترتیب، مفهوم امرِ ذهنی چونان امری روان‌شناختی جایگاه محوری داشت.

در فلسفه، جابجاشدن تأکید از امر پدیداری به امر روان‌شناختی به دست گیلبرت رایل (1949) مسجّل شد، که استدلال می‌کرد همه‌ی مفاهیم ذهنی‌مان را می‌شود در قالبِ سنخ‌های خاصی از رفتار ملازمشان، یا در قالبِ استعدادها‌ی رفتارکردن به طرق خاص، تحلیل کرد.<sup>۶</sup> این دیدگاه، رفتارگرایی منطقی، به طرز مشهودی پیشاهنگِ بخشِ زیادی از آن چیزی است که در فلسفه‌ی معاصر روان‌شناسی عقیده‌ی مرسوم محسوب می‌شود. علی‌الخصوص، این دیدگاه صریح‌ترین تسجیلِ پیوندِ میان مفاهیمِ ذهنی و تسبیبِ رفتار بود.

رایل این نظریه را در مقام تحلیل فقط بعضی از مفاهیمِ ذهنی مطرح نکرد. مقصودش این بود که همه‌ی این مفاهیم به چنگِ این تحلیل بیفتند. برای عده‌ی زیادی چنین به نظر می‌رسید، همان‌طور که برای من چنین به نظر می‌رسد، که این دیدگاه در مقام تحلیل مفاهیم پدیداری ما، همچون حس و خود آگاهی، از آغاز شکست‌خورده است. نزد عده‌ی زیادی، روشن به نظر می‌رسید که وقتی درباره‌ی حالات پدیداری صحبت می‌کنیم، قطعاً درباره‌ی رفتارمان، یا درباره‌ی هیچ استعدادِ رفتاری‌ای، صحبت نمی‌کنیم. اما در هر صورت، تحلیلِ رایل رویکردی پرمعنی



فراهم کرده است برای بسیاری از انگاره‌های ذهنی دیگری همچون باورداشتن و لذت بردن و خواستن و وانمودکردن و به یاد آوردن.

دیدگاه رایل، جدا از مشکلاتش با حالات پدیداری، مشکلاتی فنی هم داشت. اولاً، طبیعی است که چنین بینگاریم که حالات ذهنی علت رفتارند، اما اگر حالات ذهنی خودشان حالاتی رفتاری یا استعدادهایی رفتاری باشند، و نه حالاتی درونی، آنگاه درک اینکه چگونه می‌توانند این کار را انجام دهند سخت خواهد بود. ثانیاً، استدلال شده است (چیژم [1957] و گیچ [1957]) که هیچ حالت ذهنی ای را نمی‌شود با طیف واحدی از استعدادهای رفتاری، مستقل از هر حالت ذهنی دیگری، تعریف کرد. برای مثال، اگر کسی باور داشته باشد که دارد باران می‌بارد، استعدادهای رفتاری اش بنا به اینکه آیا میل به خیس شدن دارد یا نه متفاوت خواهند بود. بنابراین، ضروری است که در مشخص سازی استعدادهای رفتاری ملازم با قسم مفروضی از حالت ذهنی به سایر حالات ذهنی متمسک شویم.

آنچه به کارکردگاری معروف شده است بازیرکی به این مشکلات پرداخته است، و این دیدگاهی است که دیوید لوئیس (1966) و جامع تر از همه دیوید آرمسترانگ (1968) پرورانده‌اند.<sup>۸</sup> طبق این دیدگاه، حالت ذهنی بتمامه با نقش علی اش تعریف می‌شود: یعنی در قالب همان سنخ‌هایی از تحریک که به تولید آن حالت گرایش دارند، آن سنخ رفتاری که به تولیدش گرایش دارد، و طریقی که با سایر حالات ذهنی تعامل می‌کند. این دیدگاه حالات ذهنی را کاملاً درونی کرد و قادرشان ساخت که در سنخ مناسبی از رابطه‌ی علی با رفتار قرار بگیرند، که پاسخی به اعتراض نخست بود، و به حالات ذهنی مجال آن را داد که در قالب تعاملشان با یکدیگر تعریف شوند، که پاسخی به اعتراض دوم بود.

طبق این دیدگاه، حالات ذهنی ما را می‌شود به صورت کارکردی تحلیل کرد: در قالب علت‌ها و معلول‌های بالفعل یا نوعی شان. ارائه‌ی چنین تحلیلی برای هر مفهوم ذهنی مفروضی خیلی غیرپیش‌پافتاده است؛ آرمسترانگ (1968) تعدادی تحلیل به دست می‌دهد، اما اینها بسیار ناقص‌اند. ولی کارکردگاری، در جایگاه موضعی اصولی، می‌تواند تعبیری معقول از بسیاری از مفاهیم ذهنی ما فراهم کند، دست‌کم تا جایی که در تبیین رفتار نقشی ایفا می‌کنند. برای نمونه، انگاره‌ی یادگیری را می‌شود به صورت همسازشدن توانمندی‌های رفتاری ما در واکنش به تحریک محیطی تحلیل کرد. بخواهیم حالت پیچیده‌تری را در نظر بگیریم، باور به اینکه دارد باران می‌بارد می‌تواند به نحوی بسیار تقریبی به صورت آن قسمی از حالت تحلیل شود که هنگامی که دارد باران می‌بارد گرایش به تولیدشدن دارد، به رفتاری

می‌انجامد که اگر باران می‌بارید مناسب می‌بود، به طریقی خاص تعاملی استنتاجی با سایر حالات و امیال دارد، و غیره. فضای زیادی برای شاخ‌وبرگ دادن به جزئیات هست، اما عدّه‌ی زیادی این ایده‌ی کلی را در مسیر صحیح یافته‌اند.

اما آرمرسترانگ و لوئیس، همانند رایل، این دیدگاه را چونان تحلیلی از بعضی از مفاهیم ذهنی مطرح نکرده‌اند. بلکه مقصود این بود که تحلیلی از همه‌ی مفاهیم ذهنی باشد. علی‌الخصوص، آنها استدلال کردند که می‌توان انگاره‌های تجربه و حس و آگاهی و غیره را به این سبک تحلیل کرد. به نظرم می‌رسد که این ادغام امرِ پدیداری در امرِ روان‌شناختی خطایی همان‌قدر بزرگ است که ادغام امرِ روان‌شناختی در امرِ پدیداری به دست دکارت. این کار به کلی تحلیلی غلط از چیستی معنای پدیداری بودن است. وقتی سؤال می‌کنیم که آیا کسی در حال داشتن تجربه‌ای رنگی است، سؤال نمی‌کنیم که آیا در حال دریافت تحریکی محیطی و پردازش آن به طریقی خاص است. سؤال ما این است که آیا او در حال تجربه‌ی حسی رنگی است، و این پرسشی متمایز است. این امکانی مفهوماً منسجم است که چیزی بتواند در حال ایفای نقشی علی باشد بی‌آنکه تجربه‌ای ملازم با آن در کار باشد.

برای اینکه نکته را به طریقی متفاوت بیان کنیم، توجه کنید که این تحلیل از مفاهیم پدیداری این امر را ناروشن می‌گذارد که اصلاً چرا این مسئله در وهله‌ی نخست مایه‌ی دردسر شده است.<sup>۹</sup> درباره‌ی اینکه یک حالت چگونه می‌تواند نقشی علی ایفا کند راز بزرگی در کار نیست، هر چند قطعاً در اینجا مسائلی فنی پیش روی علم قرار دارند. آنچه رازآمیز است این است که چرا آن حالت باید با حال و هوایی احساس شود؛ چرا باید کیفیتی پدیداری داشته باشد. اینکه چرا این نقش علی ایفا می‌شود و چرا این کیفیت پدیداری حاضر است دو پرسش تماماً متفاوت‌اند. تحلیل کارکردگرایانه تمایز این پرسش‌ها را انکار می‌کند، و بنابراین نارضایت‌بخش به نظر می‌رسد.

بعداً با تفصیل بسیار بیشتری این مطلب را ملاحظه خواهم کرد، اما عجالتاً می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که حتی اگر تبیین کارکردگرایانه تحلیلی نارضایت‌بخش از مفاهیم پدیداری به دست دهد، می‌تواند تحلیل خوبی از سایر انگاره‌های ذهنی، همچون یادگیری و حافظه، و شاید باور، فراهم کند. هیچ نگرانی مشابهی در این موارد مطرح نمی‌شود. اینکه سیستمی قادر به یادگیری باشد رازآمیزتر از این به نظر نمی‌رسد که سیستمی قادر به تنظیم رفتارش در واکنش به تحریک محیطی باشد؛ در واقع، به نظر می‌رسد که اینها موضوعاتی کمابیش یکسان باشند. به شکل مشابهی، وقتی سؤال می‌کنیم که آیا کسی چیزی را یاد گرفته است یا نه، معقول به نظر می‌رسد که بگوییم با این کار داریم سؤال می‌کنیم که آیا دستخوش تغییری

شده است که موجب پیدایش توانمندی بهبودیافته‌ای برای دست‌وپنجه‌نرم‌کردن با بعضی از موقعیت‌ها در آینده خواهد شد. البته تحلیل جامعی از مفهوم یادگیری ظریف‌تر از این برآورد اولیه خواهد بود، اما جزئیات بیشتر این تحلیل در همین چارچوب تشریح خواهند شد.

درواقع، شرح کارکردگرایانه دقیقاً متناظر است با تعریفی که از ویژگی‌های روان‌شناختی به دست داده‌ام. بیشتر ویژگی‌های ذهنی غیرپدیداری در این دسته واقع می‌شوند، و بنابراین می‌توان آنها را به صورت کارکردی تحلیل کرد. قطعاً مجال برای نزاع بر سر جزئیات هر تحلیل کارکردگرایانه‌ی خاص وجود دارد. همچنین پرسش‌های چارچوبی قابل توجهی مطرح‌اند درباره‌ی مطالبی از قبیل نقش محیط در مشخص‌سازی ویژگی‌های روان‌شناختی، و اینکه آیا علیت است، یا تبیین، یا هر دو که پیوند معرف میان ویژگی‌های روان‌شناختی و رفتار را فراهم می‌کنند. با این همه، این جزئیات در اینجا نسبتاً بی‌اهمیت‌اند. آنچه اهمیت دارد این است که مشخصه‌ی حالات ذهنی غیرپدیداری عمدتاً نقش آنها در ساختمان شناختی ما است.

ماحصل این بحث این است که هم امر روان‌شناختی و هم امر پدیداری جنبه‌های واقعی و متمایز ذهن‌اند. در برآورد اولیه، مفاهیم پدیداری با جنبه‌های اول‌شخص ذهن سروکار دارند، و مفاهیم روان‌شناختی با جنبه‌های سوم‌شخص سروکار دارند. رویکرد ما به ذهن بنا به اینکه به چه جنبه‌هایی از ذهن علاقه‌مند باشیم کاملاً متفاوت خواهد بود. اگر کسی به نقش ذهن در ایجاد رفتار علاقه‌مند باشد، بر ویژگی‌های روان‌شناختی متمرکز خواهد بود. اگر کسی به تجربه‌ی آگاهانه‌ی حالات ذهنی علاقه‌مند باشد، بر ویژگی‌های پدیداری متمرکز خواهد بود. نه امر پدیداری و نه امر روان‌شناختی را نباید با تعریف بر حسب دیگری از میدان خارج کرد. متصور است که تحلیلی عمیق بتواند از پیوندی بنیادی میان امر پدیداری و امر روان‌شناختی پرده بردارد، اما چنین کاری پیش‌پافتاده نخواهد بود، و چیزی نیست که با مواضعی پیشین به انجام برسد. پیش از تبیین عمیق، ادغام امر پدیداری در امر روان‌شناختی موجب پیش‌پافتاده شدن مسئله‌ی تجربه‌ی آگاهانه خواهد شد؛ و ادغام امر روان‌شناختی در امر پدیداری وضع محدودیت گسترده‌ای خواهد بود در خصوص نقش امر ذهنی در تبیین رفتار.

### ۳. حیات دوگانه‌ی واژه‌های ذهنی

معقول به نظر می‌رسد که بگوییم امر روان‌شناختی و امر پدیداری، روی هم رفته، امر ذهنی را تماماً دربرمی‌گیرند. یعنی، هر ویژگی ذهنی یا ویژگی‌ای است پدیداری، یا



ویژگی‌های روان‌شناختی، یا ترکیبی از این دو. یقیناً، اگر با آن ویژگی‌های هویدای ذهن که محتاج تبیین‌اند سروکار داشته باشیم، اولاً شکل‌های مختلف تجربه‌ی آگاهانه و ثانیاً پیدایش رفتار را می‌بایم. سنخ‌سومی از ویژگی‌های هویدای محتاج تبیین در کار نیست، و دو منبع نخست شواهد - تجربه و رفتار - دلیلی برای باورداشتن به سنخ‌سومی از ویژگی‌های غیرپدیداری غیرکارکردی فراهم نمی‌کنند (شاید با استثنای کم‌اهمیت ویژگی‌های ربطی، که به‌زودی از آن بحث می‌شود). قطعاً دسته‌های دیگری از حالات ذهنی در کارند که خیلی اوقات در موردشان صحبت می‌کنیم - حالات قصدی، حالات عاطفی، و غیره - اما مقبول است که بتوان اینها را در امر روان‌شناختی، امر پدیداری، یا ترکیبی از این دو ادغام کرد.

اوضاع در نتیجه‌ی این واقعیت پیچیده می‌شود که بسیاری از مفاهیم ذهنی روزمره یک پایشان این طرف است و پای دیگرشان آن طرف، هم مؤلفه‌ای پدیداری دارند و هم مؤلفه‌ای روان‌شناختی. درد مثال روشنی در اختیارمان می‌گذارد. این واژه بسیاری اوقات برای نامیدن قسم بخصوصی از کیفیت پدیداری ناخوشایند به کار می‌رود، که در این صورت انگاره‌ای پدیداری در آن محوریت دارد. اما انگاره‌ای روان‌شناختی هم ملازم با این واژه در کار است: به بیانی اجمالی، مفهوم آن قسمی از حالت که در نتیجه‌ی آسیبی به ارگانسیم گرایش به پدید آمدن دارد، گرایش دارد به اینکه به واکنش‌های بیزارانه بینجامد، و غیره. هر دوی این جنبه‌ها برای انگاره‌ی عرفی درد محوریت دارند. می‌توانیم بگوییم که انگاره‌ی درد مبهم است بین مفهوم پدیداری و مفهوم روان‌شناختی، یا می‌توانیم بگوییم که هر دوی اینها مؤلفه‌های مفهوم غنی واحدی‌اند.

می‌توان با نگرانی درباره‌ی اینکه آیا کیفیت پدیداری برای درد اساسی‌تر است یا نقش کارکردی، برای خود هزار و یک جور گرفتاری درست کرد. برای نمونه، آیا سیستمی فرضی که در آن همه‌ی معیارهای کارکردی برآورده می‌شوند اما تجربه‌ی آگاهانه در آن حاضر نیست حقیقتاً در حالت درد قرار خواهد داشت؟ شاید کسی وسوسه شود که بگوید نه، اما چه می‌شود گفت درباره‌ی این واقعیت که ما از دردهایی صحبت می‌کنیم که یک روز طول می‌کشند، اگر چه در بعضی اوقات روز آگاهانه نیستند؟ تلاش برای یک‌طرفه کردن موضوعات از طریق وضع قوانین چندان فایده‌ای ندارد. هیچ چیز مهمی بر تصمیم معناشناختی در این خصوص استوار نیست که آیا کیفیت پدیداری واقعاً برای درد محسوب شدن چیزی اساسی است. به جای این، می‌توانیم به مؤلفه‌های متفاوت مرتبط با یک مفهوم توجه کنیم و آنها را صریحاً از هم تفکیک کنیم و برای مثال از "درد پدیداری" و "درد روان‌شناختی" صحبت کنیم.

مفهوم روزمره‌ای که از درد داریم علی‌الغرض این دو را در ترکیب وزن‌دارِ ظریفی با هم ترکیب می‌کند، اما برای بحث فلسفی همه چیز روشن‌تر است اگر اینها را از هم جدا نگه داریم.

روشن است که چرا ویژگی‌های پدیداری و روان‌شناختی بسیاری اوقات با هم جریان می‌یابند: این بدان دلیل است که ویژگی‌های مربوطه به هم‌وقوعی‌گرایش دارند. عموماً، وقتی فرایندهای حاصل از آسیب‌بافتی و منجر به واکنش بیزارانه رخ می‌دهند، قسمی از کیفیت پدیداری متمثل می‌شود. یعنی، وقتی درد روان‌شناختی حاضر است، درد پدیداری هم معمولاً حاضر است. این حقیقتی مفهومی نیست که این فرایند باید با کیفیت پدیداری همراه باشد، بلکه واقعیتی است درباره‌ی جهان. همین که این قسم از هم‌وقوعی ویژگی‌ها را در موقعیت‌های روزمره داشته باشیم، طبیعی است که مفاهیم روزمره‌ی ما آنها را به هم ببینند.

بسیاری از مفاهیم ذهنی به این قسم از حیاتِ دوگانه می‌رسند. برای مثال، مفهوم ادراک را می‌توان بتمامه مفهومی روان‌شناختی در نظر گرفت، که بر فرایندی دالت می‌کند که به موجب آن سیستم‌های شناختی طوری به تحریک محیطی حساس‌اند که حالات حاصله نقش خاصی در هدایت فرایندهای شناختی ایفا می‌کنند. اما می‌توان این مفهوم را پدیداری هم در نظر گرفت، که متضمن تجربه‌ی آگاهانه از آن چیزی است که ادراک می‌شود. امکان ادراک زیرآستانه‌ای دلیلی علیه تعبیر دوم به شمار می‌رود، اما عده‌ای استدلال خواهند کرد که چنین چیزی صرفاً به معنی ضعیف‌شده‌ی این واژه است که ادراک به حساب می‌آید. اما باز هم، این مبحث اصطلاح‌شناختی است. وقتی می‌خواهیم روشن حرف بزنیم، می‌توانیم صرفاً چنین موضعه کنیم که ویژگی روان‌شناختی، ویژگی پدیداری، یا ترکیبی از این دو آن چیزهایی‌اند که با آنها سروکار داریم.

با این حال، در بعضی از این مفاهیم دوگانه جنبه‌ی پدیداری غلبه دارد، و در بعضی جنبه‌ی روان‌شناختی غلبه دارد. مفهوم حس را در نظر بگیرید، که ارتباط نزدیکی با مفهوم ادراک دارد و همانند آن هر دو مؤلفه‌ی پدیداری و روان‌شناختی را دارد. مؤلفه‌ی پدیداری در ”حس“ بسیار برجسته‌تر است تا در ”ادراک“، و شاهدش این واقعیت است که به نظر می‌رسد ایده‌ی ادراک ناآگاهانه بیشتر از ایده‌ی حس ناآگاهانه معنی می‌دهد. اوضاع همچنان کمابیش خاکستری است — همچنان معنی‌ای از ”ادراک“ هست که تجربه‌ی آگاهانه را لازم می‌آورد، و معنی‌ای از ”حس“ هست که چنین تجربه‌ای را لازم نمی‌آورد — اما این معانی کمتر از بدیل‌هایشان محوری به نظر می‌رسند. شاید طبیعی‌ترین کار این باشد که ”ادراک“

را چونان واژه‌ای روان‌شناختی، و "حس" را چونان واژه‌ای پدیداری، به کار ببریم. به این طریق، می‌توانیم حس را چیزی شبیه به همتای پدیداری ادراک ببینیم. آزمونی خوب برای اینکه آیا حالتِ ذهنی  $M$  بدواً روان‌شناختی است این است که از خودمان بپرسیم: آیا چیزی می‌تواند بدون هیچ کیفیتِ پدیداریِ ملازمی نمونه‌ای از  $M$  باشد؟ اگر چنین باشد، آنگاه  $M$  به احتمال زیاد روان‌شناختی است. اگر چنین نباشد، آنگاه  $M$  پدیداری است، یا دست‌کم انگاره‌ای ترکیبی، که به شکلی محوری متضمنِ پدیدارشناسی است. این امکانِ اخیر را نمی‌توان منتفی دانست، از این جهت که شاید بعضی از مفاهیم هم قسم مناسبی از کیفیتِ پدیداری را لازم آورند و هم نقش شناختی مناسبی را؛ برای مثال، شاید یک معنی محوری "حس" این خصیلتِ ترکیبی را داشته باشد. اما دست‌کم می‌توانیم انگاره‌های متضمنِ پدیدارشناسی را از سایر انگاره‌ها جدا کنیم.

این آزمون چنین پیش می‌نهد که مفهومی همچون یادگیری، برای مثال، مفهومی عمدتاً روان‌شناختی است. در برآورد اولیه، یادگرفتن صرفاً این است که توانمندی‌های شناختی ما به طریق خاصی با شرایط و محرک‌های تازه‌ی گوناگون تنظیم شوند. برای اینکه فرایندی شناختی مثالی از یادگیری باشد نیازی به هیچ کیفیتِ پدیداریِ بخصوصی نیست؛ چنین کیفیتی می‌تواند حاضر باشد، اما آن چیزی نباشد که موجب می‌شود این فرایند نمونه‌ای از یادگیری به شمار بیاید. شاید رگی پدیداری خفیفی در کار باشد که از پیوند با مفاهیمی همچون باور به ارث رسیده است، که ذیلاً از آن بحث می‌شود، اما چنین چیزی در بهترین حالت محو است. در تبیین یادگیری، چیز محوری‌ای که باید تبیین کنیم این است که سیستم چگونه از عهده‌ی این امر برمی‌آید که به طریق مناسب تنظیم شود. امر مشابهی در مورد مفاهیمی همچون مفاهیم مقوله‌بندی و حافظه برقرار است، که انگاره‌هایی عمدتاً روان‌شناختی‌اند، از این رو که آنچه محوری است ایفای نقش شناختی مناسبی است.

عواطف جنبه‌ی پدیداری بسیار روشن‌تری دارند. وقتی در مورد خوشحالی و اندوه می‌اندیشیم، گردایه‌ی متمایز از تجربه‌ی آگاهانه به ذهن می‌آید. اما کاملاً واضح نیست که آیا جنبه‌ی پدیداری برای عاطفه‌بودن یک حالت ذاتی است یا نه؛ به‌روشنی ویژگی روان‌شناختی ملازم و شدیدی هم در کار است. طبق معمول، نیازی نداریم به اینکه درباره‌ی این موضوع تصمیمی بگیریم. می‌توانیم صرفاً درباره‌ی جنبه‌های روان‌شناختی و پدیداری عاطفه صحبت کنیم، و ملاحظه کنیم که اینها همه‌ی آن جنبه‌هایی از عاطفه را که محتاج تبیین‌اند دربرنمی‌گیرند.

پیچیده‌ترین موردِ موردِ حالاتی ذهنی همچون باور است، که بسیاری وقت‌ها به آنها “نگرش‌های گزاره‌ای” می‌گویند زیرا اینها نگرش‌هایی‌اند به گزاره‌هایی در خصوص جهان. برای مثال، وقتی باور دارم که باب دیلن تورِ استرالیا برگزار خواهد کرد، گزاره‌ی خاصی را در موردِ دیلن تصدیق می‌کنم؛ وقتی امید دارم که دیلن تورِ استرالیا برگزار کند، نگرش متفاوتی به همان گزاره دارم. خصوصیتِ محوریِ این حالاتِ ذهنی جنبه‌ی معناشناختی یا قصدیت‌شان است؛ این واقعیت که اینها درباره‌ی چیزهایی در جهان‌اند. یعنی، باور محتوای معناشناختی دارد: محتوای باورِ فوق‌الذکر من چیزی است شبیه به این گزاره که دیلن تورِ استرالیا برگزار خواهد کرد (هرچند جای بحث دارد).

باور در اغلب موارد ویژگی‌ای روان‌شناختی قلمداد می‌شود. طبق این دیدگاه، در برآوردی اولیه و کلی، باورداشتن به اینکه گزاره‌ای صادق است قراردادن در حالتی است که کسی در آن به طریقی عمل می‌کند که مناسب بود اگر گزاره صادق می‌بود، قراردادن در حالتی که گرایش دارد به اینکه با برقراربودنش به وجود آید، و قراردادن در حالتی که در آن تکاپوی شناختیِ دلیل‌ورزی ما تعامل مناسب این باور با سایر باورها و میل‌ها را باز می‌تاباند. اما معیارهای کارکردی باور بسیار ظریف‌اند، و هیچ‌کس هنوز چیزی نزدیک به تحلیلی کامل از معیارهای مربوط به دست نداده است. با این همه، دلیلی برای این باور در دست است که این دیدگاه بخش زیادی از چیزهای قابل‌توجه درباره‌ی باور را به تصویر می‌کشد. این دلیل مرتبط است با این ایده که باور چیزی از جنسِ برساخته‌ی تبیینی است: به دیگران باورهایی نسبت می‌دهیم عمدتاً به این منظور که رفتارشان را تبیین کنیم.

عده‌ای استدلال خواهند کرد که این ایده چیزی را از قلم می‌اندازد، و استدلال خواهند کرد که چیزی فرا و ورای قسم مربوط از فرایندِ روان‌شناختی برای باور لازم است. خصوصاً، این ایده جنبه‌های تجربه‌ایِ باورداشتن را از قلم می‌اندازد، که عده‌ای استدلال کرده‌اند این جنبه‌ها برای اینکه چیزی باور به شمار آید اساسی‌اند. برای مثال، سرل (1990a) استدلال کرده است که محتوای قصدی باور تماماً وابسته است به حالتی از آگاهی که ملازم آن است، یا حالتی از آگاهی که باور می‌تواند به وجودش بیاورد. بدون آگاهی، تمام آنچه حاضر است قصدیت “توگویی” است.<sup>۱</sup> قطعاً بسیاری اوقات تجربه‌ای آگاهانه در حول و حوش باور وجود دارد: داشتن باورِ حالی دارد وقتی کسی باوری واقع‌شونده (یعنی آگاهانه) دارد، و بیشترِ باورهای واقع‌نشونده می‌توانند دست‌کم باوری آگاهانه را ایجاد کنند. با این حال، پرسش‌های تعیین‌کننده عبارت‌اند از اینکه آیا این کیفیتِ آگاهانه آن چیزی است که حالتی را باور

می‌سازد، و آیا این کیفیت آن چیزی است که به آن حالت محتوا می‌دهد. این امر شاید در مورد بعضی از باورها مقبول‌تر باشد تا در مورد بعضی دیگر از باورها: برای مثال، می‌شود استدلال کرد که کیفیتی آگاهانه لازم است تا حقیقتاً باورهایی درباره‌ی تجربه‌های خود داشته باشیم، و شاید همچنین اقسام خاصی از تجربه لازم باشند تا اقسام خاصی از باورهای ادراکی را درباره‌ی جهان خارج داشته باشیم (شاید برای باور به اینکه شیئی قرمز است به تجربه‌های قرمز نیاز باشد؟). در موارد دیگر، این امر مشکل‌دارتر به نظر می‌رسد. برای مثال، وقتی فکر می‌کنم دان بردمن بزرگ‌ترین کریکت‌بازِ کلِ اعصار است، مقبول به نظر می‌رسد که بگویم من همین باور را داشتم حتی اگر تجربه‌ی آگاهانه‌ی بسیار متفاوتی ملازم آن می‌داشتم. پدیدارشناسی باور نسبتاً محو است، و سخت است درک اینکه چگونه این کیفیت پدیداری می‌تواند آن چیزی باشد که باوری را باوری درباره‌ی بردمن می‌سازد. آنچه برای محتوای باور محوری‌تر به نظر می‌رسد اتصال میان باور و بردمن است، و نقشی که در دستگاه شناختی من ایفا می‌کند.

من بابِ موضعی ضعیف‌تر، می‌توان پیشنهاد کرد که هرچند هیچ کیفیت پدیداریِ بخصوصی برای داشتنِ باوریِ بخصوص لازم نیست، هر موجودی باید دست‌کم مستعد تجربه‌ی آگاهانه باشد تا اصلاً به چیزی باور کند.<sup>۱۱</sup> مقبولیتی در این ایده هست که موجود فاقد حیات باطنی آگاهانه حقیقتاً باورمند نخواهد بود؛ در بهترین حالت، صرفاً شبه‌باورمند خواهد بود. با این همه، این کار نقش امر پدیداری را در مفاهیم قصدی کاملاً رقیق خواهد کرد. اساسی‌ترین الزامات برای داشتن باوری مشخص در جایی غیر از امر پدیداری نهفته‌اند. حتی می‌توان هر مؤلفه‌ی پدیداری‌ای را تفریق کرد و مفهومی از شبه‌باور باقی گذاشت که در مهم‌ترین جنبه‌ها به باور می‌ماند جز اینکه متضمن مفهوم آگاهی نیست. در واقع، این مقبول است که شبه‌باور می‌تواند بیشتر کار تبیینی‌ای را انجام دهد که مفهوم باور انجامش می‌دهد. در هر صورت، در اینجا برای داوری درباره‌ی این مباحث دشوار درباره‌ی رابطه‌ی میان قصدیت و آگاهی تلاش نخواهم کرد. می‌توانیم به این نکته اشاره کنیم که دست‌کم مفهومی انقباضی از باور هست که صرفاً روان‌شناختی است و در بردارنده‌ی تجربه‌ی آگاهانه نیست؛ اگر موجودی در حالت روان‌شناختی درست قرار داشته باشد، آنگاه در حالتی قرار دارد که از بسیاری جهات مهم به باور می‌ماند، بجز از لحاظ جنبه‌های پدیداری. و مفهومی انبساطی از باور هم هست، که طبق آن تجربه‌ی آگاهانه لازم است تا حقیقتاً باور داشته باشیم، و شاید حتی طبق آن، قسم مشخصی از تجربه‌ی آگاهانه برای حقیقتاً باورداشتن به گزاره‌ای مشخص



لازم باشد. اینکه کدام یک از اینها مفهوم "حقیقی" باور است برای مقاصد من چندان اهمیتی ندارد.

آنچه محوری است این است که هیچ خصوصیتی از باور در کار نیست که از امر پدیداری و امر روان‌شناختی تجاوز کند. شاید به جرح و تعدیل کوچکی در اینجا نیاز باشد: شاید نیاز باشد که عنصری ربطی را به اینجا بیفزاییم، تا این واقعیت را شرح دهیم که برخی باورها شاید در کنار حالت درونی فرد اندیشنده، به حالت محیط نیز وابسته باشند. برای مثال، استدلال شده است که فاعل، برای باورداشتن به اینکه آب مرطوب است، باید به طریق مناسبی با آب در محیط رابطه داشته باشد. این رابطه را معمولاً رابطه‌ای علی در نظر می‌گیرند، پس ممکن است کسی بتواند این را در مشخص‌سازی ویژگی روان‌شناختی مربوطه بگنجانند، مشخص‌سازی‌ای که در آن، نقش‌های علی مورد بحث از سر فراتر می‌روند و به محیط امتداد می‌یابند. اگر چنین باشد، آنگاه هیچ مؤلفه‌ای اضافه‌ای لازم نخواهد بود. اما در هر صورت، اشاره به این نکته چندان زحمتی ندارد که شاید مؤلفه‌ای ربطی هم، فرا و ورای مؤلفه‌های روان‌شناختی و پدیداری، در برخی حالات ذهنی در میان باشد. در هیچ یک از این دو صورت، راز عمیق افزون‌تری مطرح نمی‌شود.

برای پی‌بردن به اینکه جنبه‌ی عمیق افزون‌تری فرا و ورای جنبه‌های پدیداری و روان‌شناختی/ربطی حالات قصدی در کار نیست، توجه کنید به اینکه پدیده‌های هویدا در این حول و حوش که نیازمند تبیین‌اند در دو دسته واقع می‌شوند: آنهایی که دسترسی سوم‌شخص بدانها داریم، و آنهایی که دسترسی اول‌شخص بدانها داریم. پدیده‌های دسته‌ی اول ملاً در رفتار و روابط با محیط و غیره خلاصه می‌شوند، و می‌توان آنها را در دسته‌ی امور روان‌شناختی و امور ربطی مندرج کرد. پدیده‌های دسته‌ی دوم خلاصه می‌شوند در تجربه‌ی ملازم با باورداشتن — برای مثال، نحوه‌ای که به نظر می‌رسد مفاهیم ما به سراغ جهان پدیداری می‌روند — و به این ترتیب بخشی از مسئله‌ی آگاهی را، و نه رازی جداگانه را، تشکیل می‌دهند. دلایل باورداشتن به هر جنبه‌ی مفروضی از باور (از جمله محتوای معناشناختی و "دربارگی" و غیره) از یکی از این دو دسته اخذ می‌شوند؛ دسته‌ی سوم و مستقلی از پدیده‌ها در کار نیست که خودش را برای تبیین‌شدن به ما تحمیل کند.

راهی دیگر برای پی‌بردن به این امر توجه به این است که به محض تثبیت‌کردن ویژگی‌های روان‌شناختی و پدیداری و ربطی فرد، به نظر می‌رسد هیچ چیز ذهنی‌ای در کار نباشد که بتوان مستقلاً دگرگونش کرد. حتی نمی‌توانیم کسی را تخیل کنیم که با من در سه جهت فوق‌الذکر این‌همان باشد اما به چیزی متفاوت باور داشته

باشد، آن‌طور که می‌شود استدلال کرد که می‌توانیم کسی را تخیل کنیم که به لحاظ روان‌شناختی با من این‌همان باشد و چیزی متفاوت را تجربه کند. اصلاً در فضای مفهومی جای کافی برای این امکان نیست. مفاهیم قصدی از جهاتی از مفاهیم روان‌شناختی و پدیداری کمتر بدوی‌اند، از این رو که نمی‌توان آنها را مستقل از دسته‌ی اخیر دگرگون کرد.<sup>۱۲</sup>

هر چیزی که اینجا درباره‌ی باور گفتم به یکسان در مورد سایر حالاتِ قصدی، همچون میل و امید و مانند اینها، موضوعیت دارد. هم‌هی این حالات جنبه‌ای روان‌شناختی و جنبه‌ای پدیداری دارند، و نیازی نیست درباره‌ی اینکه کدام‌شان بدوی‌اند قانون وضع کنیم، هر چند شاید بشود دفاع محکمی از تحلیلی روان‌شناختی ارائه کرد. آنچه حائز اهمیت است این است که هیچ جنبه‌ای از این حالت نیست که از هر دوی امرِ روان‌شناختی و امرِ پدیداری (شاید با مؤلفه‌ای ربطی در این میان) تجاوز کند. روان‌شناسی و پدیدارشناسی در کنار هم جنبه‌های محوریِ ذهن را تشکیل می‌دهند.

### هم‌وقوعی و ویژگی‌های پدیداری و روان‌شناختی

این واقعیتی درباره‌ی ذهن انسان است که هرگاه ویژگی‌ای پدیداری متمثل می‌شود، ویژگی روان‌شناختی متناظری هم تمثل می‌یابد. تجربه‌ی آگاهانه در خلأ وقوع پیدا نمی‌کند. همیشه با پردازش شناختی گره می‌خورد، و بسیار محتمل است که به یک معنی از همین پردازش پدید آید. برای نمونه، هرگاه کسی حسی دارد، پردازشی اطلاعاتی در جریان است: به تعبیری، ادراکی متناظر. به شکل مشابهی، هرگاه کسی تجربه‌ی آگاهانه‌ی خوشحالی را دارد، نقش کارکردی ملازم با خوشحالی را عموماً حالتی درونی ایفا می‌کند. شاید منطقی‌مکن باشد که کسی بتواند همین تجربه را بدون علیت داشته باشد، اما باهم‌بودن این دو واقعیتی تجربی به نظر می‌رسد.

علی‌رغم این هم‌وقوعی، شاید افراد سست‌عنصر و سوسه شوند این نگرانی را مطرح کنند که آیا آنچه مطرح می‌شود تمایزی واقعی است. اما روشن است که دست‌کم تمایزی مفهومی اینجا در کار است، حتی اگر مصادیق مفاهیم دخیل به نظر برسد که با هم رخ می‌دهند. کسی می‌تواند سؤال کند که کیفیت پدیداری را چگونه باید تبیین کرد، و کسی می‌تواند سؤال کند که ایفای نقش علی را چگونه باید تبیین کرد، و اینها دو سؤال متمایزند.

به‌رغم آنچه گفته شد، هم‌وقوعی ویژگی‌های پدیداری و روان‌شناختی چیزی عمیق‌تر را درباره‌ی مفاهیم پدیداری ما باز می‌تاباند. ما زبانی مستقل برای وصف کردن کیفیات پدیداری نداریم. همان‌طور که دیدیم، چیزی ناگفتنی درباره‌ی آنها هست. هر چند سبزی قسم متمایزی از حس با خصلت درون‌نهادی قوی‌ای است، چندان چیزی نمی‌شود درباره‌اش گفت جز اینکه سبز است. هنگام صحبت کردن درباره‌ی کیفیات پدیداری، عموماً مجبوریم کیفیات مورد بحث را در قالب ویژگی‌های بیرونی ملازم، یا در قالب نقش‌های علی ملازم، مشخص کنیم. زبان‌مان برای کیفیات پدیداری مشتق است از زبان غیرپدیداری‌مان. چنان‌که رایل گفته است، هیچ کلمه‌ی “تمیزی” برای حس در دست نیست.

اگر کسی به سیاهه‌ی تجربه‌های آگاهانه که پیش‌تر ارائه کردم نگاه کند، می‌بیند که تجربه‌های مورد بحث را اصلاً در قالب کیفیات درون‌نهادی‌شان وصف نکرده‌ام. بلکه تعبیری همچون “بوی نان تازه پخته شده”، “الگوهایی که هنگام بستن چشمانمان برای ما حاصل می‌شوند”، و مانند اینها را به کار بردم. حتی در مورد عبارتی مثل “حس سبز”، مرجع به شیوه‌ای مؤثر در قالبی درون‌نهادی معین می‌شود. وقتی عبارت “حس سبز” را یاد می‌گیریم، این یادگیری به شیوه‌ی مؤثری از طریق اشاره انجام می‌شود – یاد می‌گیریم که آن را در مورد آن قسمی از تجربه به کار ببندیم که معلول چمن و درختان و مانند اینها است. در کل، مادام که اصلاً مقولات پدیداری‌رسانش‌پذیری داریم، اینها یا با لحاظ کردن ملازم‌های بیرونی نوعی‌شان تعریف می‌شوند یا با لحاظ کردن نوع ملازمی از حالت روان‌شناختی. برای مثال، وقتی کسی از کیفیت پدیداری خوشحالی صحبت می‌کند، مرجع واژه‌ی “خوشحالی” به طور ضمنی از طریق نقشی علی تثبیت می‌شود – حالتی که در آن حکم می‌کنیم که همه چیز خوب است، از شادی به هوا می‌پریم، و مانند اینها. شاید این یک تفسیر از این گفته‌ی معروف ویتگنشتاین باشد که “هر فرایند باطنی به معیارهایی ظاهری نیاز دارد”.

این وابستگی مفاهیم پدیداری به معیارهای علی عده‌ای را (از جمله ویتگنشتاین و رایل را، در بعضی از حالاتشان) به طرح این دیدگاه سوق داده است که در معنای مفاهیم ذهنی‌مان چیزی ورای معیارهای علی ملازم در کار نیست. این دیدگاه مقبولیتی دارد: اگر همیشه از طریق تمسک به ویژگی‌ای روان‌شناختی است که ویژگی پدیداری را نشان می‌کنیم، چرا چنین نینگاریم که فقط یک ویژگی در کار است؟ اما باید در برابر این وسوسه مقاومت کرد. وقتی از حس سبزی صحبت می‌کنیم، این صحبت صرفاً معادل نیست با صحبت کردن از “حالتی که معلول چمن و درختان و