

## حالات نفس

دبلیو. وی. کواین

ترجمه مجید ملا یوسفی\*

### چکیده

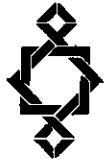
در نوشتار حاضر، کواین منطق‌دان و فیلسوف آمریکایی، (۱۹۰۸-۲۰۰۰) با نفی دوگانه‌انگاری نفس و بدن و یکی انگاشتن حالات نفسانی با حالات اعصاب، به نفع نوعی فیزیکیالیسم ساده استدلال می‌کند. دلیل اصلی وی مبتنی بر تأمل در باب شیوه‌ی فراگیری، کاربردِ الفاظ و مفاهیمِ مربوط به نفس است؛ به ویژه شیوه‌ای که ما گرایش‌های گزاره‌ای نظیر «X باور دارد که p» را می‌آموزیم.

### کلیدواژه‌ها

دوگانه‌انگاری نفس و بدن - فیزیکیالیسم - حالات نفسانی - حالات اعصاب - گرایش‌های گزاره‌ای.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی و عضو هیأت علمی دانشگاه زنجان



می‌توانیم استدلال کنیم که دوگانه‌انگاری نفس و بدن حشوی زاید است؛ مگر این که به سود ارواح غیر متجسد دلیلی اقامه شود. شخص دوگانه‌انگار متناظر با هر حالت نفسانی، هر چند ناپایدار یا غیر عقلانی، ملزم به پذیرش وجود حالتی بدنی است که هنگامی و تنها هنگامی آن حالت صدق می‌کند که حالت نفسانی صدق کند. حالت بدنی صرفاً به عنوان حالت ملازم نفسی که در آن حالت نفسانی قرار دارد، به طرزی پیش پا افتاده در کلام شخص دوگانه‌انگار قابل تشخیص است؛ بنابراین می‌توانیم به جای نسبت دادن یک حالت به نفس، حالت دیگری هم عرض با آن به بدن نسبت دهیم؛ بدین ترتیب نفس منتقی می‌گردد و جای خالی آن نیز احساس نخواهد شد.

نمی‌خواهیم مدام به حالت بدنی به عنوان حالت ملازم نفس در حالت نفسانی اشاره کنیم. این تقریر به سود شخص دوگانه‌انگار است؛ زیرا به او نشان می‌دهد که حالت بدنی از دیدگاه خود او انکار ناشدنی و در گفتارش قابل تشخیص است. ما به توبه‌ی خود همان الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس را برمی‌گزینیم و از آن‌ها به عنوان مشیر به آن حالات بدنی تعبیر می‌کنیم؛ حتی در ادامه‌ی بحث از آن حالات به عنوان حالات نفسانی سخن خواهیم گفت. تنها تفاوت این است که حالات نفسانی را حالات بدن به حساب می‌آوریم؛ نه حالات جوهری دیگر به نام نفس.

اگر این اصالت فیزیک ساده فریب‌کارانه به نظر آید، بهتر است ببیندیشیم که اولین بار چگونه الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس را فرا می‌گیریم. هر سخن دربارهی حیات نفسانی یک فرد مرجع بیرونی را فرض می‌گیرد. در باب حالات نفسانی‌مان هنگامی که اراده می‌کنیم، تأمل کنید؛ از کجا می‌دانیم که آن‌ها را چه بنامیم؟ چگونه آموخته‌ایم اضطراب‌هایمان را اضطراب، دردهای خفیفمان را درد خفیف، شعفمان را شعف و آگاهی‌مان را آگاهی بنامیم؟ چرا فرض می‌کنیم آن‌چه را ما شعف و اضطراب می‌نامیم، مردم دیگر نیز همان می‌نامند؟ از کجا می‌دانیم در حال سخن گفتن از چه چیزی هستیم؟ قطعاً پاسخ این است که این گونه الفاظ





و مفاهیم با توجه به علائمی که آشکارا مشاهده پذیرند، یعنی علائم بدنی، و به طور دقیق‌تر حالات بدنی، استعمال می‌شوند و چه بسا الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس نیز این گونه باشد. کسی که حالت شادی یا اضطراب مرا یا احياناً فقط وضعیت شادی بخش یا تهدیدآمیز مرا مشاهده می‌کند یا سخن مرا در آن مورد می‌شنود، لفظ شادی یا اضطراب را در مورد آن به کار می‌برد. خود من بعد از یکی دو درس متوجه می‌شوم که این الفاظ و مفاهیم را در مورد برخی حالات بعدی خود \_ در مواردی که هیچ گونه علامت بیرونی قابل مشاهده‌ای جز گزارش خود من نیست \_ به کار می‌برم. به هیچ وجه نمی‌توان الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس را به در وهله‌ی اول بدون علائم ظاهری \_ که با آن‌ها شناخته می‌شوند \_ فراگرفت. به کارگیری این الفاظ و مفاهیم برای حالات بدن تنها باز گرداندن آن‌ها به جایی است که در اصل به آن متعلقند.

این الفاظ و مفاهیم را در مورد رفتار به کار نمی‌برم. یک حالت نفسانی همواره در رفتار ظهور و بروز پیدا نمی‌کند. به تعبیر فیزیکی حالت نفسانی حالتی از حالات اعصاب است؛ با این حال بدون این‌که از ساز و کار عصبی مطلع باشیم، می‌توانیم بگوییم چه نوع حالتی است و یکی را از دیگری باز شناسیم. حالت نفسانی را به کمک الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس تشخیص می‌دهیم که آن‌ها را نیز به نوبه‌ی خود به اتکای علائم رفتاری فرا می‌گیریم. بدین قرار اگر جزء نفسانی را حذف کنیم، نتیجه‌ی نهایی این است که رفتار، علائم ناقص و پراکنده‌ای را جهت تشخیص و تمییز حالات پیچیده‌ی گوناگون اعصاب فراهم می‌آورد که از آن میان چه بسا جزء عصبی هنوز امری فرضی باشد و چه بسا الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس را دال بر این حالات بدانند. حالات نفسانی‌ای که به حالات اعصاب تعبیر شده‌اند، هم چون بیماری‌ها هستند. بیماری را ممکن است به اتکای علائم قابل مشاهده، تشخیص داد؛ هر چند میکروب مقصر هم‌چنان برای علم ناشناخته باشد؛ در ضمن تشخیص تا حد زیادی بستگی به علائمی دارد که بیمار گزارش می‌دهد و شیوه‌ی شناسایی حالات نفسانی نیز عمدتاً این گونه است. حال با تفاوت



میان یکی‌انگاشتن حالات نفسانی با حالات اعصاب- کاری که دقیقاً ما انجام دادیم- و نفی حالات نفسانی، البته به نفع حالات اعصاب، چه کنیم؟

من تفاوتی بین این دو نمی‌بینم. در هر دو مورد حالات اعصاب حفظ شده و حالات نفسانی- به هر معنای دیگری که باشند- نفی می‌شوند و در نتیجه الفاظ و مفاهیم مربوط به نفس به حالات اعصاب اختصاص می‌یابند؛ بنابراین شاید به درستی بر این که طرح تقلیل نفس به بدن را همانندنگاری حالات نفسانی با حالات بدنی یا حالات اعصاب بنامم و از این رو از حالات نفسانی به حالات اعصاب تعبیر کنم، تأکید ورزم.

حتی اگر تمامی جزئیات ساز و کارهای عصبی را شناخته بودیم، احتمال نداشت که اصطلاحات مربوط به نفس به طور کامل به مجموعه‌ی اصطلاحات کالبدشناسی و زیست‌شیمیایی عصب‌شناسی قابل برگرداندن باشد. باور را در نظر بگیرید؛ باور که بر اساس مظاهر عینی‌اش سنجیده می‌شود، آمیزه‌ای بسیار درهم و برهم است؛ اظهار کردن مناسب‌ترین سرنخ ما برای وجود باور است؛ ولی این امر نه شرط لازم است و نه شرط کافی. شرط بندی علامت موثق قوی بر وجود باور است و احتمال پذیرفته‌شده در شرط بندی حتی مقیاس بخش قوت باور را فراهم می‌آورد؛ اما این آزمون تنها هنگامی فراهم است که امیدی به این‌که بعداً پاسخ را بیابیم، باشد؛ پاسخی که مورد قبول هر دو طرف باشد و شرط بندی را فیصله دهد. رفتارهای دیگر هم‌چون جست‌وجو کردن یا گریختن یا چشم‌انتظار ایستادن، می‌تواند موقتاً به عنوان مظاهر این یا آن باور به کار رود؛ اما این مظاهر به طرز چشم‌گیر و نامنظم نسبت به محتوای باوری که باید اسناد داد، تغییر می‌کند. دلایل دیگر جهت نسبت دادن باورها به فرد ممکن است به طرز نامنظم از طریق کندوکاو در گذشته‌ی آن فرد برای یافتن علل احتمالی حالت کنونی نفسش یا ملاحظه‌ی این که چگونه او هنگام مواجهه با مخالفت، از باور ادعایی‌اش دفاع می‌کند، جست‌وجو شوند؛ بنابراین محتوای تجربی اطلاعات باور در نهایت ناهمگن است و ساز و کارهای فیزیولوژیک مربوطه نیز کم‌تر از آن ناهمگن



نیست. این ناهمگنی تحت تشابه زبانی پوشیده می‌ماند؛ یعنی به دنبال حرف ربط 'باور دارد که' جمله‌ای وابسته می‌آید. اصطلاحات دیگر گرایش گزاره‌ای همان ساختار یکسان اصطلاح باور را دارند و نظر به شواهد تجربی و نیز ساز و کار عصبی همان ناهمگن را پوشیده می‌دارد. از این رو از «نربتانو» به بعد بر لزوم یک علم مستقل معنا تأکید شده است.<sup>۱</sup> حتی از میان ما کسانی که دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی نفس و بدن را نمی‌پذیرند، می‌بایست بهترین شق از آن چه را «دیویدسن» یگانه‌انگاری نامتعارف نامیده، برگزینند.<sup>۲</sup>

اصطلاحات سرسخت گرایش گزاره‌ای همانند اصطلاحات آشکارا فیزیکیالیستی، دارای ریشه‌های عمیقند. به نظر می‌رسد هر یک از آن‌ها تقریباً قرین جملات مشاهدتی باشند؛ بنابراین جمله‌ی مشاهدتی 'باران می‌بارد' را در نظر بگیرید؛ جواد این جمله را از راه مصداق از سارا فرا می‌گیرد. کار سارا این است که هنگامی که می‌بیند جواد متوجه پدیدارهایی مناسب می‌شود، وی را به بیان آن جمله یا تصدیق آن ترغیب کند و در غیر این صورت او را از آن باز دارد.

بنابراین تسلط جواد بر جمله‌ی فیزیکیالیستی 'باران می‌بارد' وابسته است به تبحر تقریبی، اگر نه حقیقی، سارا بر این جمله‌ی ذهن‌گرایانه که 'جواد از باریدن باران ادراک حسی دارد'.

یادگیری جملات مشاهدتی از طریق مصداق هنگامی است که شروع به تسلط بر زبان می‌کنیم و یادگیری آن‌ها از بزرگ‌تره‌امان کاملاً بستگی به توانایی آن‌ها دارد در پی بردن به این که ما ادراک حسی درستی داریم؛ بدین قرار آموختن زبان، حداقل به طور تلویحی از طریق تبحر مستمر در این تعبیر محقق می‌شود که 'x ادراک حسی دارد که p' در حالی که p مشتمل بر جملات مشاهدتی است. از این رو به نظر می‌آید این مقدار از تسلط ضمنی بر یک تعبیر گرایش گزاره‌ای تقریباً به اندازه‌ی زبان قدمت داشته باشد. علاوه بر این ساختار این تعبیر - اشتمال آن بر جمله‌ای پیرو - از طریق کاربرد اولیه‌اش در ارزیابی فراگیری جملات مشاهدتی توسط کودکان آشکارا تعیین شده است؛ بسط و تعمیم



تمثیلی این تعبیر به موارد دیگری غیر از جملات مشاهدتی اجتناب ناپذیر است؛ و بنابراین بسط تعابیر مشابه برای گرایش‌های گزاره‌ای نیز، علی‌رغم ابهامشان از دیدگاه منطقی، طبیعی به نظر می‌آید؛ سادگی یک چیز است و شفافیت چیزی دیگر؛ آشنایی یک چیز است و وضوح چیزی دیگر.

مشخصات کتاب‌شناختی اصل نوشتار:

W.V. Quine, «States of Mind», in *The Nature of Mind*, ed. by David M. Rosenthal, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 287-8.

### پی‌نوشت‌ها:

1. See, Roderick Chisholm, *Perceiving* (Ithaca, N.Y.: Cornell, 1957), Chapter 11.
2. Donald Davidson, *Action and Events* (New York: Oxford, 1980), pp. 214-225.

