

رد ایده‌آلیسم

جورج ادوارد مور
ترجمه مرتضی قرانی*

چکیده

برخی مقاله «رد ایده‌آلیسم» اثر جورج ادوارد مور را که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد، سرآغاز فلسفه تحلیلی می‌دانند. مور در این مقاله می‌گوید که اگر ایده‌آلیسم جدید اصولاً یک حکم در باب جهان کرده باشد، این است که «جهان روحانی است» و هر برهانی که برای اثبات این حکم به کار رود، الزاماً یکی از مقدمه‌هایش این گزاره است که «بودن همانا به ادراک درآمدن است». پذیرفتن این گزاره شخص را ملزم به قبول این نظر می‌کند که متعلق یک ادراک نمی‌تواند از خود آن ادراک تمیز داده شود. مور تلاش می‌کند ثابت کند که این نظر نادرست است و بین عمل ادراک و عین ادراک شده تمایز وجود دارد. در نتیجه استدلال مور، ایده‌آلیسم کم‌وبیش از صحنه فلسفه غرب محو شد و جای آن را شکل‌های گوناگون رئالیسم گرفت.

واژگان کلیدی

ایده‌آلیسم؛ جورج ادوارد مور؛ عمل ادراک؛ عین ادراک‌شده؛ آگاهی؛ متعلق آگاهی؛
رئالیسم.

mortezagharaee@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی

نامه حکمت، شماره ۸ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵

Name-Ye Hekmat, No. 8 - Autumn & Winter 2006

ایده‌آلیسم جدید، اگر اساساً بر نتیجه‌عامی در باره‌ عالم تصریح کند، تصریح دارد که عالم روحانی^۱ است. در باب این تصریح^۲ دو نکته وجود دارد که مایلیم بدان‌ها توجه دهیم: این دو نکته عبارت‌اند از اینکه معنای دقیقش هرچه باشد، به معنای تصریح بر این است که ۱. در واقع، عالم بسیار متفاوت است از آنچه به نظر می‌رسد و ۲. خواص^۳ بیشماری دارد که به نظر نمی‌رسد داشته باشد. صندلی‌ها، میزها و کوه‌ها بسیار متفاوت از ما به نظر می‌آیند؛ با این همه، هنگامی که اعلام می‌کنند کلّ عالم روحانی است، به یقین می‌خواهند تصریح کنند که آن‌ها خیلی بیشتر از آنچه ما می‌پنداریم به ما شباهت دارند. ایده‌آلیست می‌خواهد تصریح کند که به یک معنا، برخلاف آنچه ظاهراً به نظر می‌رسند، نه بی‌جان‌اند^۴ و نه بی‌شعور^۵؛ و گمان نمی‌کنم زبان او بیش از اندازه فریبنده باشد بلکه چه بسا او را معتقد به این امر بدانیم که آن‌ها در واقع، از آنچه به نظر می‌رسند، به راستی بسیار متفاوت‌اند؛ دوم آنکه هنگامی که او اعلام می‌دارد آن‌ها روحانی‌اند، می‌خواهد در آن لفظ و مفهوم [= روحانی] خواص^۶ گوناگون بیشماری را بگنجاند. زمانی که اعلام می‌شود کلّ عالم روحانی است، نه تنها به این معناست که کل عالم به یک معنای شعور^۷ است بلکه به این معناست که دارای ویژگی‌هایی است که ما آن‌ها را در خود، به منزله صورت‌های برتر آگاهی و شعور می‌شناسیم. اینکه عالم هوشمند است؛ هدفمند است؛ ماشینوار نیست؛ همه این‌ها، اموری‌اند متفاوت از آنچه در عرف نسبت به عالم تصریح می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت این عبارت که «واقعیت روحانی است»، این باور را پدید می‌آورد و می‌رساند که کلّ عالم همه آن ویژگی‌هایی را دارد که عقیده بر این است دارا بودن آن‌ها ما انسان‌ها را بسیار برتر از اشیائی قرار می‌دهد که بی‌جان^۸ به نظر می‌رسند: دست‌کم اگر عالم دقیقاً، ویژگی‌های ما را نداشته باشد، نه تنها یک ویژگی بلکه چندین ویژگی دیگری دارد که با همان معیار اخلاقی، حکم می‌کنند که برابر یا بهتر از ویژگی‌های خود ماست. زمانی که می‌گوییم کلّ عالم روحانی است، می‌خواهیم بگوییم که ویژگی‌های ممتاز بیشماری دارد، متفاوت از هر آنچه در عرف، هم به ستاره‌ها، هم به سیاره‌ها، و هم به فنجان‌ها و نعلبکی‌ها نسبت می‌دهیم.

اما دلیل اینکه این دو نکته را یادآوری می‌کنم، این است که آن‌گاه که به ظرافت‌های بحث فلسفی می‌پردازیم، امکان دارد تفاوت فاحش بین این دیدگاه ایده‌آلیستی و دیدگاه عرفی^۷ نسبت به جهان را نادیده بگیریم، و شمار قضیه‌های متنوعی را که شخص ایده‌آلیست باید اثبات کند، نیز از یاد ببریم. به گمان من دلیل جالب و مهم به نظر رسیدن این پرسش که ایده‌آلیسم حق است یا نه، فاحش بودن این تفاوت‌ها، و نیز، امتیازهای متنوعی است که ایده‌آلیست‌ها به عالم نسبت می‌دهند. با این همه، آن‌گاه که بحث در باره آن را آغاز می‌کنیم، به گمان من امکان دارد فراموش کنیم این پرسش جالب بالضروره، متضمن استدلال‌های بیشماری است: مایلیم بپنداریم که اگر یکی دو امتیاز^۸ به سود یکی از دو سوی مناقشه به دست آمد، کل دعوا را برده‌ایم. هشدار می‌دهم که مبدا گمان رود که هر یک از استدلال‌هایی که در این نوشتار اقامه می‌شود، برای ابطال این قضیه به واقع جالب و مهم که واقعیت روحانی است، یا هر رذیه‌ای^۹ بر آن استدلال‌ها برای اثبات آن کافی است. به نوبه خود مایلیم به خوبی دریابید که بر آن نیستیم که آنچه خواهیم گفت کمترین جهت‌گیری برای اثبات این [ادعا] داشته باشد که واقعیت روحانی نیست: باور ندارم رذیله‌ها یکی از قضایای مهم بشمار منطوی در این ادعا که واقعیت روحانی است، ممکن باشد. گیرم واقعیت روحانی باشد، و صمیمانه امیدوارم چنین باشد، لیکن «ایده‌آلیسم» را واژه‌ای با عرض عریض می‌دانم که نه تنها مشتمل بر چنین نتیجه جالبی است بلکه متضمن استدلال‌های بیشماری است که بنا به فرض، اگر برای اثبات آن کافی نباشد، دست‌کم، لازم‌اند. در واقع، بر آنم که ایده‌آلیست‌های جدید عمدتاً، از طریق استدلال‌های مشترکشان شناخته می‌شوند. به باور من اینکه واقعیت روحانی است اصل اعتقادی^{۱۰} الهیدانان^{۱۱} بسیاری بوده است؛ و با وجود این، نباید آن‌ها را تنها به دلیل باور به آن ایده‌آلیست نامید. و آنکه به عقیده من، بسیاری، بی‌آنکه به غلط ایده‌آلیست نامیده شوند، هستند که به قضایای خاصی معتقدند بدون اینکه، به خود جرئت و اجازه دهند آن‌ها را برای اثبات یک چنین نتیجه مهمی کاملاً کافی بدانند. بنابراین من تنها با استدلال‌های ایده‌آلیستی سروکار دارم، و اگر ایده‌آلیستی معتقد باشد که هیچ استدلالی برای اثبات اینکه واقعیت روحانی است، ضرورت ندارد، به یقین او را رذیله و تکذیب نخواهم کرد. در عین حال، دست‌کم، به یک

استدلال، که به عقیده من همه ایده‌آلیست‌ها برای موضع خویش ضروری می‌دانند، حمله خواهم کرد و مایلیم مزیتی را که این روش برای من به بار آورد، بیان کنم - مزیتی که این ادعا را توجیه می‌کند، اگر استدلال‌های من معتبر باشند که ایده‌آلیسم را رد خواهند کرد. چنانچه بتوانم تنها یک قضیه را که گامی ضروری و حیاتی در همه استدلال‌های ایده‌آلیستی است، ابطال کنم، در آن صورت، فارغ از اینکه بقیه این استدلال‌ها چقدر معتبر^{۱۲} باشند، اثبات کرده‌ام. ایده‌آلیست‌ها هیچ‌گونه دلیلی برای نتیجه خویش ندارند.

زنجیره‌ای از استدلال به شکل زیر را در نظر بگیرید: چون الف ب است، و ب ج است، و ج د است، نتیجه می‌شود که الف د است. در یک چنین استدلالی، هرچند ممکن است [دو مقدمه] «ب ج است»، و «ج د است» هر دو، کاملاً صادق باشند، با وجود این اگر «الف ب است»، کاذب باشد، بر این ادعا که «الف د است»، دلیلی محکم‌تر از زمانی که هر سه قضیه کاذب می‌بودند، نخواهیم داشت. در واقع، از این امر نتیجه نمی‌شود که [قضیه] «الف د است»، کاذب است؛ و نیز نتیجه نمی‌شود که هیچ استدلال دیگری برای اثبات صدق آن وجود ندارد. لیکن تا آنجا که به استدلال مربوط است، به این معناست که آن نتیجه حدس صرف، بی‌هیچ دلیلی، است. بر آنم به قضیه‌ای حمله کنم که به نظر من، در یک چنین ربط و نسبتی با این نتیجه قرار می‌گیرد که «واقعیت روحانی است». بر آن نیستم. در [خود] این [نتیجه] که «واقعیت روحانی است»، چون و چرا کنم؛ انکار نمی‌کنم که بسا دلایلی بسود این رأی که واقعیت روحانی است، وجود داشته باشد. با این همه، می‌خواهم نشان دهم یک دلیلی که، به عقیده من، همه استدلال‌های دیگری که همواره ایده‌آلیست‌ها اقامه می‌کنند، بر آن مبتنی است، کاذب خواهد بود. حداقل چیزی که می‌توانم بگویم، این است که این استدلال‌های دیگر می‌توانند کاملاً هوشمندانه و صادق باشند؛ آن‌ها بسیار زیاد و متنوع می‌توانند باشند؛ و ایده‌آلیست‌های مختلف استدلال‌های کاملاً متفاوتی را اقامه می‌کنند تا همان مهم‌ترین نتایج را اثبات کنند. ممکن است برخی از این‌ها برای اثبات [قضیه] «ب ج است» و [قضیه] «ج د است»، کافی باشند؛ اما چنان که می‌گویم نشان دهم، اگر [قضیه] «الف ب است»، کاذب باشد، نتیجه «الف د است»، یک فرض خوشایند^{۱۳} باقی

می‌ماند. انکار نمی‌کنم که کارکرد درست فلسفه ممکن است ارائه فرض‌های خوشایند و پذیرفتنی^{۱۴} باشد. با این همه، بر این گمانم که نام ایده‌آلیسم تنها جایی به درستی به کار می‌رود که استدلال‌هایی وجود داشته باشد که متقاعدکننده‌شان بدانند.

بنابراین، موضوع این مقاله که کاملاً بی‌جاذبه است؛ حتی اگر من ادعایم را اثبات کنم، در باره کل عالم ادعایی را اثبات نکرده‌ام. استدلال من، برای این پرسش مهم که واقعیت روحانی است یا نه، کمترین سودی نخواهد داشت. صرفاً خواهم کوشید در باره موضوعی به حقیقت برسم که به خودی خود پیش‌پاافتاده و کم‌اهمیت است و، تا آنجا که من می‌دانم، و به یقین تا آنجا که بیان خواهم کرد، راجع به موضوعاتی که ما غالباً می‌خواهیم از آن‌ها آگاه باشیم، هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان از آن گرفت. تنها اهمیتی که می‌توانم برای موضوعی که در صدد بررسی آنم، قائل باشم، این است که به نظر من آن موضوعی است که نه تنها ایده‌آلیست‌ها، بلکه همه فیلسوفان و روان‌شناسان نیز، در باب آن دچار خطا شده‌اند و چشمگیرترین و جالب‌ترین نتایجشان را از دیدگاه خطاآمیزشان در باره آن موضوع (به گونه‌ای معتبر یا نامعتبر) استنتاج کرده‌اند، به اثبات این امر که موضوع حتی چنین اهمیتی دارد، امید نتوانم داشت. اگر چنین اهمیتی داشته باشد، در واقع، از آن چنین برمی‌آید که همه پیامدهای کاملاً چشمگیر فلسفه - اصالت حسن^{۱۵}، لادری‌گری^{۱۶} و ایده‌آلیسم به تساوی - برغم اینکه تاکنون مورد تأیید و تأکید بوده‌اند، پایه و اساسی بیش از این فرض ندارند که حیمایرا^{۱۷} در ماه زندگی می‌کند. از آن چنین برمی‌آید که پذیرش همه مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی به اندازه خرافاتی‌ترین باورهای بدوی‌ترین انسان‌ها، بی‌دلیل‌اند، مگر اینکه به دلیل‌های جدیدی بتوان دست یافت که تاکنون ابدأ توصیه و تأکید نشده‌اند. بنابراین، بر این گمانم که برای این پرسش که برای اعتبار دادن به جالب‌ترین موضوعات چه دلیلی داریم، دستاوردهای من نتیجه مهمی خواهد داشت؛ اما برای این پرسش که این باورها صادق‌اند، یا نه، نمی‌توانم با صراحت تمام تأکید کنم که هیچ گونه فایده‌ای داشته باشند.

قضیه پیش‌پاافتاده‌ای که می‌خواهم مورد مذاقه و چون و چرا قرار دهم، وجود داشتن مدرک شدن است^{۱۸}.

برغم اینکه قضیه‌ای بسیار مهم است، از جهاتی توجه بسیار را به خود جلب کرده است. در حال حاضر صرفاً باید پذیرفت که این قضیه، به یک معنا، شالوده‌ایده‌آلیسم است. در صدم نشان دهم که این قضیه، به همه معانی‌ای که به آن داده‌اند، کاذب است.

با این همه، پیش از هر چیز، یادآوری اجمالی ربط و نسبتی که بین این قضیه و استدلال‌های ایده‌آلیستی برقرار می‌بینم، سودمند تواند بود. به گمان من این امر که هر جا بتوان وجود داشتن^{۱۹} را به حق، حمل کرد، می‌توان مدرک شدن^{۲۰} را به حق حمل کرد، به یک معنا گام ضروری در همه استدلال‌هایی است که به معنای واقعی کلمه ایده‌آلیستی خوانده می‌شوند و از این مهم‌تر، همه استدلال‌هایی که تاکنون بسود نتیجه ایده‌آلیستی اقامه کرده‌اند، اگر وجود داشتن مدرک شدن است، همزمان معادل این رأی است که هر آنچه وجود دارد، تجربه‌شدنی است؛ همچنین، از جهتی معادل این رأی است که هر آنچه وجود دارد، امری ذهنی^{۲۱} است. ولی این امر بدان معنا نیست که نتیجه ایده‌آلیست باید بر این امر تأکید کند که واقعیت ذهنی است. نتیجه ایده‌آلیست این است که وجود داشتن مدرک بودن^{۲۲} است و از این زو، وجود داشتن خواه مدرک شدن باشد، خواه نباشد، به بحث و بررسی بیشتر و متفاوتی نیاز داریم تا نشان دهیم وجود داشتن مدرک بودن نیز، هست یا نه. وانگهی، حتی اگر وجود داشتن مدرک بودن باشد، به استدلال‌های بسیار زیاد دیگری نیاز داریم تا نشان دهیم هر آنچه وجود دارد، آن دسته ویژگی‌های ذهنی برتری را نیز دارد که واژه روحانی دال بر آن‌هاست. به همین دلیل گفتم مسئله‌ای که بررسی می‌کنم، یعنی این مسئله که وجود داشتن مدرک شدن است، یا نه، هم برای اثبات و هم برای ابطال این امر که واقعیت روحانی است، کاملاً ناکافی است. با این همه، از سوی دیگر، معتقدم هر استدلالی که تاکنون برای نشان دادن این امر که واقعیت روحانی است، اقامه شده، این امر را (به نحو معتبر یا غیرمعتبر) از وجود داشتن مدرک بودن است، به منزله یکی از مقدمه‌های استنتاج کرده است؛ وانگهی کسی که ابتدا ادعا نکرده که آن را ثابت کرده، مگر با استفاده از این مقدمه که وجود داشتن مدرک شدن است. نوع استدلال ارائه‌شده برای غرض دوم، به قدر کافی شناخته شده است. می‌گویند از آنجا که هر چه وجود دارد، تجربه‌شدنی است، و چون

اشیائی وجود دارند که توسط شخص انسان تجربه نمی‌شوند، این‌ها باید دست‌کم بخشی از برخی تجربه‌ها را تشکیل دهند. و آنگهی می‌گویند از آنجا که متعلق شناسایی بالضرورة مستلزم فاعل شناسایی است، و چون کل جهان ناگزیر متعلق شناسایی است، ناگزیر آن را، به همان معنا که هرچه متعلق تجربه ماست و البته به ماست، وابسته به فاعل یا فاعل‌های شناسایی می‌یابیم. و نیز می‌گویند از آنجا که فکر بخشی از اصل و کنه آن^{۲۳} کل واقعیت محسوب می‌شود، ناگزیر ورای آن، در آن، یا به عنوان اصل و کنه آن، روح شیبه روح خودمان می‌یابیم که فکر می‌کند: چنانچه در نهایت شناسایی متعلق شناختش «روح با روح رویاروی می‌شود». بنا ندارم به اعتبار^{۲۴} این استنتاج‌ها بپردازم، بدیهی است آن‌ها بحث و بررسی‌های بسیار زیادی را می‌طلبند. فقط مایل‌م نشان دهم آن‌ها هر قدر هم که صحیح باشند، با این همه، اگر وجود داشتن مدرک شدن نباشد، چندان ما را از یک برهان بر این‌که واقعیت روحانی است، محروم می‌سازد که گویی همگی کاذب نیز بوده‌اند.

اما اینک، آیا وجود داشتن مدرک شدن است؟ سیه لفظ و مفهوم^{۲۵} کاملاً مبهم در این قضیه وجود دارد، و من باید از تفکیک و تمییز اشیاء و امور گوناگونی که می‌توان از بعضی از آن‌ها مراد کرد، بیاغازم.

نخست در مورد مدرک شدن، لزومی ندارد در حال حاضر، این لفظ و مفهوم خیلی ما را درگیر کند. شاید در آغاز فقط به معنای «احساس» به کار می‌رفت؛ لیکن نمی‌خواهم آن قدر بی‌انصاف باشم که در مورد ایده‌آلیست‌های جدید - تنها ایده‌آلیست‌هایی که این واژه امروزه بدون هیچ قید و شرطی به آن‌ها اطلاق می‌شود - حکم کنم که اگر آن‌ها می‌گویند وجود داشتن مدرک شدن است، از مدرک شدن فقط احساس را مراد می‌کنند. برعکس، کاملاً با آن‌ها موافقم که، اگر اساساً، وجود داشتن مدرک شدن باشد، مدرک شدن باید چنان فهم و برداشت شود که شامل فقط احساس نباشد بلکه انواع دیگر واقعیت‌های ذهنی را، که «فکر» نام دارند، در برگیرد؛ و، خواه وجود داشتن مدرک شدن باشد، خواه نباشد؛ این امر را خدمت اصلی مکتب فلسفی‌ای که ایده‌آلیست‌های جدید به آن تعلق دارند، می‌دانم که بر تفکیک [احساس از] «فکر»، و بر اهمیت روحی تأکید کرده‌اند. آن‌ها برخلاف اصالت حسین و اصالت تجربه^{۲۶}، بر

دیدگاه حق پای فشرده‌اند. با این همه، تمایز احساس از فکر لزومی ندارد ما را در این متوقف سازد؛ زیرا آن‌ها از هر جهت متفاوت باشند، دست‌کم در این امر مشترک‌اند که هر دو صورت‌های آگاهی‌اند یا، با به‌کار بردن لفظ و مفهومی که ظاهراً امروزه متداول‌تر است، هر دوی آن‌ها شیوه‌هایی را تجربه کرده‌اند. بنابراین، وجود داشتن مدرک شدن است، هر معنایی داشته باشد، دست‌کم بر این تأکید دارد که هر آنچه وجود دارد، تجربه می‌شود. به همین دلیل مایلیم تأکید کنم که حتی اگر این امر نادرست باشد، این پرسش که وجود داشتن به شیوه احساس تجزیه می‌شود، یا فکر و یا هر دو برای مقصود من یکسره بی‌تفاوت است. اگر اساساً تجربه نشود، نه متعلق فکر تواند بود، و نه متعلق حس. تنها اگر وجود داشتن مستلزم «تجربه» باشد، این پرسش که مستلزم احساس است، یا فکر و یا هر دو، اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین، اجازه می‌خواهم از این پس، مدرک شدن را فقط برای اشاره به آنچه در احساس و فکر مشترک است، بدانیم. مقاله‌ای کاملاً جدید معنای عبارت وجود داشتن مدرک شدن است را، تا جایی که به مدرک شدن مربوط است، با وضوح کاملاً مطلوب بیان می‌کند. آقای تیلر می‌گوید: «متعهد می‌شوم نشان دهم که آنچه (هر تکه واقعیت) را واقعی می‌سازد، چیزی جز حضورش به عنوان جنبه جدایی‌ناپذیر یک تجربه ادراکی^{۲۷} نتواند بود» (Taylor, 1902)^{۲۸}. خرسندم که آقای تیلر به موقع یک چنین عبارت روشنی را، که فرض نهایی ایده‌آلیسم است، در اختیار من نهاد. مقاله من، اگر اساساً چیزی را رد و ابطال کند، دست‌کم ایده‌آلیسم آقای تیلر را رد و ابطال خواهد کرد؛ زیرا متعهد می‌شوم نشان دهم که آنچه چیزی را واقعی می‌سازد، به هیچ وجه حضورش به عنوان جنبه جدایی‌ناپذیر یک تجربه ادراکی نتواند بود.

با این همه، عبارت آقای تیلر هرچند روشن است، به گمان من با توجه به معنای مدرک شدن، از دیگر جنبه‌ها بسیار مبهم است. عجلتاً، به منظور بررسی ابهام دیگری در عبارت وجود داشتن مدرک شدن است، از آن صرف‌نظر می‌کنم. رابطه منطقی [در قضیه] چه معنایی دارد؟ بیان وجود داشتن مدرک شدن است، چه معنایی تواند داشت؟ دقیقاً سه معنا وجود دارد که چنین عبارتی، اگر بناست صادق باشد، باید یکی از آن‌ها را داشته باشد؛ و اگر بناست مهم باشد، تنها یکی از این سه معنا را می‌تواند داشته باشد:

۱. بسا آن عبارت به معنای تصریح بر این باشد که واژه^{۲۹} «وجود داشتن» معمولاً معنایی بیشتر و نه کمتر از واژه «مدرک شدن» ندارد؛ به گونه‌ای که دو واژه دقیقاً هم‌معنایند. در واقع آن دو صرفاً نام‌های متفاوتی برای همان یک چیزند؛ به این بیان که آنچه از وجود داشتن مراد می‌شود، کاملاً همان چیزی است که از مدرک شدن مراد می‌شود. به گمان من نیازی نیست ثابت کنیم که منظور از اصل وجود داشتن مدرک شدن است، صرفاً تعریف یک واژه نیست؛ همچنین نیازی نیست ثابت کنیم که به فرض که چنین بوده باشد، چنین تعریفی کاملاً ناپذیرفتنی خواهد بود. ولی اگر آن عبارت به این معنا نباشد، تنها دو معنای بدیل باقی می‌ماند. ۲. دومین معنا عبارت است از این که آنچه از وجود داشتن مراد می‌شود، هرچند کاملاً همان چیزی نیست که از مدرک شدن مراد می‌شود، با این همه، دومی را به منزله جزئی از معنایش در خود دارد. اگر «وجود داشتن مدرک شدن است»، به این معنا باشد، در آن صورت این ادعا که چیزی واقعی است، با این ادعا که آن چیز تجربه می‌شود، یک ادعا نخواهد بود. این ادعا که آن چیز واقعی است، به این معناست که آن چیز تجربه می‌شود به علاوه چیز دیگری: «تجربه شدن»، اگر تحلیلی بگیریم،^{۳۰} ذاتی واقعیت است؛ ولی کل معنای لفظ و مفهوم نیست. از این واقعیت که چیزی واقعی است، می‌توان به واسطه قانون تناقض نتیجه گرفت که تجربه می‌شود؛ زیرا دومی جزئی از معنایی است که از اولی مراد می‌شود؛ اما از سوی دیگر، از این واقعیت که چیزی تجربه می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن واقعی است؛ زیرا از این امر که آن چیز یکی از صفات ذاتی واقعیت را داراست، بر نمی‌آیند که صفت یا صفات دیگر آن را نیز دارد. حال، اگر وجود و وجود داشتن مدرک شدن است، را به این معنای دوم بگیریم، باید سه امر متفاوت را که آن اصل تصریح می‌کند، تمییز دهیم: نخست آنکه آن اصل تعریفی از واژه «واقعیت» ارائه می‌دهد، با این بیان که آن واژه کوتاه نوشت یک کل مرکب است و آنچه از «مدرک شدن» مراد می‌شود، جزئی از آن را تشکیل می‌دهد. و دوم آنکه تصریح دارد که «تجربه شدن» جزئی از یک کل معینی را تشکیل می‌دهد. این هر دو قضیه می‌توانند صادق باشند، و در هر صورت، نمی‌خواهم آن‌ها را مورد مذاقه و چون و چرا قرار دهم. در واقع، گمان نمی‌کنم که واژه «واقعیت» در کاربرد معمولی، متضمن «مدرک شدن» باشد، لیکن نمی‌خواهم در باره معنای واژه‌ها

بحث کنم. و البته این امر مناقشه‌ناپذیر است که اشیای بسیاری که تجربه می‌شوند، چیز دیگری نیز هستند- یعنی تجربه شدن جزئی از برخی کل‌ها را تشکیل می‌دهد. اما می‌خواهم نشان دهم که هیچ یک از این قضایا اهمیتی ندارند، مگر اینکه امر سوم را به آن‌ها نیفزاییم. تصریح بر اینکه «واقعی» نام مناسبی برای اتحاد صفاتی است که گاهی رخ می‌دهد، چندان ارزش ندارد؛ از چنین تصریحی هیچ نتیجه مهمی استنتاج نتوان کرد. اصل ما تنها به این معنا تواند بود که هر گاه اتفاقاً چیزی هم صفت مدرک شدن را داراست و هم دیگر صفات مندرج تحت وجود داشتن را، آن چیز مدرک شدن را داراست و ما هرگز نمی‌توانیم نتیجه بگیریم آن چیز تجربه می‌شود، مگر از قضیه‌ای که هم اینک بیان شد که آن چیز هم تجربه می‌شود و هم چیز دیگری است. بنابراین، اگر تصریح بر اینکه مدرک شدن جزئی از آن کل را تشکیل می‌دهد که از واقعیت مراد می‌شود، باید اهمیتی داشته باشد؛ ناگزیر مراد این است که آن کل انداموار^{۳۱} است، دست‌کم به این معنا که دیگر مؤلفه^{۳۲} یا مؤلفه‌های آن نمی‌توانند بدون مدرک شدن وجود داشته باشد، حتی اگر مدرک شدن بتواند بدون آن‌ها وجود داشته باشد. فرض کنید این دیگر مؤلفه‌ها را X بنامیم. این قضیه که وجود داشتن متضمن مدرک شدن است، و بنابراین، مدرک شدن را بتوان از وجود داشتن استنتاج کرد؛ تنها در صورتی مهم تواند بود که به معنای تصریح بر این باشد که بتوان مدرک شدن را از X استنتاج کرد. بنابراین تنها اهمیت این پرسش که آیا کل وجود داشتن متضمن جزء مدرک شدن است، یا نه، بستگی به این پرسش دارد که آیا جزء X ضرورتاً به جزء مدرک شدن ربط و نسبت دارد، یا نه. و این (۳) سومین معنای ممکن تصریح بر وجود داشتن مدرک شدن است. و چنان که هم اکنون می‌بینیم، تنها معنای مهم وجود داشتن مدرک شدن است، بر این امر تصریح دارد که هر جا شما X را در اختیار دارید، مدرک شدن را نیز در اختیار دارید؛ هر آنچه خاصه X را دارد، این خاصه را نیز دارد که تجربه می‌شود. و اگر چنین باشد، چنانچه مجاز باشم برای آینده، لفظ و مفهوم^{۳۳} «وجود داشتن» را فقط برای دلالت X به کار برم، راه گشیا خواهد بود. نمی‌خواهم با این کار مسئله مورد بحث را مبنی بر اینکه آیا آنچه معمولاً از واژه «واقعی» مراد می‌کنیم هم متضمن مدرک شدن است و هم X یا نه، مسلم فرض کنم. کاملاً موافقم که تعریف من از «وجود داشتن»

برای دلالت بر X را صرفاً تعریفی دلخواهی و لفظی بدانید. چنین باشد یا نه، تنها پرسش جالب توجه این است که آیا مدرک شدن را می‌توان از X استنتاج کرد، یا نه، و من بیشتر می‌پسندم که بتوان آن را در این قالب بیان کرد: آیا می‌توان مدرک شدن را از وجود داشتن استنتاج کرد؟ اجازه دهید فقط این معنا را بفهمیم که وقتی می‌گوییم وجود داشتن، آن لفظ و مفهوم برای آینده متضمن مدرک شدن نباشد، فقط بر آن X دلالت داشته باشد که ایده‌آلیست‌ها، شاید به حق، همراه مدرک شدن تحت لفظ و مفهوم وجود داشتن‌شان می‌گنجانند. آن‌ها ناگزیرند این امر را که چنین X ای وجود دارد، به قیمت یکسره همانگویی^{۳۴} ساختن آن قضیه بپذیرند؛ و آن‌ها ناگزیرند این امر را که مدرک شدن را می‌توان از این X استنتاج کرد، به قیمت قضیه‌ای تحلیلی و کاملاً بی‌حاصل ساختن آن بپذیرند. این مسئله که X به تنهایی وجود داشتن نامیده شود، یا نه، ارزش مذاقه و چون و چرا ندارد؛ آنچه ارزش مذاقه و چون و چرا دارد، این است که آیا مدرک شدن ضرورتاً با X ربط و نسبت دارد، یا نه.

بدینسان از ابهام وجود ربط در اصل وجود داشتن مدرک شدن است. پرده برداشته‌ایم، تا آنجا که درمی‌یابیم این اصل بر دو لفظ و مفهوم [حدّ منطقی]^{۳۵} ای تصریح دارد که بدین طریق به هم پیوند می‌یابند، به گونه‌ای که هر آنچه یکی از آن دو را، که من وجود داشتن می‌نامم، دارا باشد، این خاصه را نیز دارد که تجربه می‌شود. این اصل بر رابطه‌ای ضروری بین وجود داشتن از یک سو، و مدرک شدن از دیگر سو، تصریح دارد؛ هر یک از این دو واژه به لفظ و مفهوم [حدّ منطقی] متمایزی دلالت دارد، و وجود داشتن بر لفظ و مفهومی دلالت دارد که مدلول مدرک شدن در آن مندرج نیست. پس ما در اصل وجود داشتن مدرک شدن است. یک قضیه ترکیبی ضروری داریم که بر آن شده‌ام ابطالش کنم. و بی‌درنگ بیافزایم که با چنین برداشتی نتوان آن را ابطال کرد. هر گاه ایده‌آلیست ترجیح دهد بر این امر تصریح کند که آن اصل صرفاً یک حقیقت بدیهی است، فقط ناگزیرم بگویم به نظر من چنین نیست، ولی معتقدم هرگز هیچ ایده‌آلیستی به چنین امری عقیده نداشته است. گرچه این معنا - که دو لفظ و مفهوم ضرورتاً به هم پیوسته‌اند - تنها معنایی است که اصل «وجود داشتن مدرک شدن است»، اگر بناست صادق و مهم باشد، تواند داشت؛ امّا اگر بناست کذب^{۳۶} مهمی باشید،

می‌کند که زرد و احساس زرد متمایزند، همان چیزی است که کاملاً آن را ابطال می‌کند. اما این تناقض را به آسانی می‌توان نادیده گرفت؛ زیرا هر چند از جهات دیگر، ما اطمینان حاصل کنیم که «تجربه» بز چیزی دلالت دارد که بسیار مهم است، هرگز به روشنی نمی‌دانیم بر چه چیزی دلالت دارد، و بدینسان، در هر مورد خاصی به وجودش^{۴۲} توجه نداریم. این واقعیت‌ها در قالب نوعی تعارض^{۴۱} نمودار می‌شوند:

۱. تجربه امری یگانه، و متفاوت از هر چیز دیگر است؛
۲. تجربه بسبب یکسره از سبز تمیزناپذیر است؛ دو قضیه‌ای که هر دو با هم نمی‌توانند صادق باشند. ایده‌آلیست یا اعتقاد به هر دو، در اقامه برهان فقط می‌تواند از برخی جهات به یکی، و از جهات دیگر به دیگری تکیه کند.

با این همه، کاملاً آگاهم که بسیاری از ایده‌آلیست‌ها هستند که این مطلب را، که آن‌ها نمی‌توانند بین یک احساس^{۴۲} یا صورت ذهنی^{۴۳} و آنچه من متعلق آن صورت ذهنی یا احساس می‌نامم، تمیز دهند، به عنوان یک اتهام کاملاً بی‌اساس از خود دور می‌کنند. می‌پذیرم بسیاری هستند که نه تنها به تلویح می‌گویند، چنان که همه ما می‌گوییم، سبز متمایز از احساس سبز است بلکه آشکارا بر این تمایز، و به منزله بخش مهم دستگاهشان، پافشاری دارند. شاید فقط تصریح کنند که این دو وحدتی انفکاک‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. در عین حال، مایلیم نشان دهیم که بسیاری از آنان که این تعبیر را به کار می‌برند و این تمایز را می‌پذیرند، با این کار، از اتهامی که انکارش می‌کنند، مبرا نیستند؛ زیرا آموزه‌ای، که میان فیلسوفان امروزی بسیار متداول است، وجود دارد که با یک تحویل بسیار ساده بسا این گونه تعبیر شود که تصریح کنیم دو شیء متمایز هم متمایزند و هم متمایز نیستند. به تمایزی تصریح می‌شود؛ ولی همچنین تصریح می‌شود که اشیاء متمایز «وحدتی انداموار» را تشکیل می‌دهند؛ لیکن عقیده بر این است که با تشکیل چنین وحدتی، هر یکی از آن دو شیء آن چیزی نخواهد بود که مستقل از ربط و نسبتش با دیگری بوده است. بر این اساس فی‌نفسه و مستقل در نظر گرفتن هر یک اقدام به یک انتزاع^{۴۴} ناروا^{۴۵} است. پذیرش وجود: «وحدت‌های انداموار» و «انتزاع‌های ناروا» به این معنا، را یکی از موفقیت‌های عمده فلسفه جدید می‌دانند. اما برای این الفاظ و مفاهیم چه معنایی قائل می‌شوند؟ یک انتزاع زمانی و فقط زمانی

نارواست که در صدد باشیم به جزئی - از چیزی که از آن انتزاع شده - تصریح کنیم که فقط نسبت به آن کلی که جزء آن است، صادق باشد. شاید سودمند باشد اظهار کنیم که چنین کاری نباید صورت گیرد. اما استفاده‌ای که عملاً از آن اصل می‌شود، و آنچه که شاید به عنوان معنای آن آشکارا پذیرفته و تصدیق می‌شود، یکسره غیرسودمند است. این اصل بر این امر تصریح دارد که برخی انتزاع‌ها در هر صورت نارواست؛ به این معنا که هر گاه بکوشید بر چیزی تصریح کنید جزئی از یک کل انداموار است، آنچه شما بر آن تصریح می‌کنید، می‌تواند فقط نسبت به آن کل صادق باشد. و این اصل که تا این اندازه از حقیقتی سودمند فاصله دارد؛ بالضروره، کاذب است؛ زیرا اگر آن کل می‌تواند، بلکه باید، در همه قضایا و برای همه مقاصد، جایگزین آن جزء شود، این امر تنها به این دلیل تواند بود که آن کل مطلقاً با آن جزء یکی و همان است. بنابراین زمانی که به ما می‌گویند سبز و احساس سبز به یقین، متمایزند، ولی در عین حال، انفکاک‌پذیر نیستند، یا اینکه می‌گویند در نظر گرفتن یک جزء مستقل از دیگری، انتزاعی نارواست، آنچه این شروط معمولاً بر آن تصریح دارند، این است که گرچه آن دو شیء متمایزند؛ با وجود این، نه فقط شما می‌توانید، بلکه باید، با آن‌ها چنان برخورد کنید که گویی متمایز نیستند. از این رو، در حالی که بسیاری از فلاسفه تمایزی را می‌پذیرند، با وجود این (به پیروی از هگل^{۶۷}) به وضوح به خود حق می‌دهند، در نیای عبارت‌های اندکی مبهم‌تر، همچنین انکارش کنند. اصل وحدت‌های انداموار را، مانند اصل تجزیه و ترکیب توأمان، هر جا چنین امری مناسب تواند بود، عمدتاً برای دفاع از اعتقاد ورزیدن به هر دو قضیه متناقض به کار می‌گیرند. خدمت عمده هگل به فلسفه، در این موضوع، مانند دیگر موضوع‌ها، عبارت بوده است از دادن نامی، و تأسیس یک اصل، یعنی نوعی مغالطه که تجربه نشان داده است فیلسوفان همراه با بقیه نوع بشر به آن مبتلایند. تعجب ندارد که او پیروان و مریدانی دارد.

تاکنون نشان داده‌ام هر گاه ایده‌آلیست بر این اصل مهم تصریح کند که «وجود داشتن مدرک شدن است»، اگر بناست این اصل صادق باشد، باید مراد ایده‌آلیست این باشد که هر چه تجربه می‌شود، باید تجربه شود. و همچنین نشان داده‌ام که ممکن است قضیه‌ای را، که به دلیل متناقض بودن باید کاذب باشد، با این قضیه یکی و همان بدانند،

یا به منزله دلیلی به سود این قضیه بیاورد. لیکن بر آنم در اینجا وقفه کاملی در بحثم پدید آورم.

ملاحظه کرده‌ایم «وجود داشتن مدرک شدن است»، بر دو لفظ و مفهوم [= حدّ منطقی] تصریح دارد، که هر یک به اندازه «سبز» و «شیرین» از دیگری متمایز است، چنان که هر آنچه یکی از آن دو را دارد، دیگری را نیز؛ این امر تصریح بر آن است که «موجود بودن» و «تجربه شدن» بالضروره پیوسته‌اند: به این معنا که هر آنچه هست تجربه هم می‌شود، و می‌پذیریم این مطلب را مستقیماً نتوان ردّ کرد. با این همه، معتقدم کاذب است؛ و تصریح کرده‌ام هر کس «وجود داشتن» و «مدرک شدن» را، همانند «سبز» و «شیرین» متمایز بداند، بیشتر از پذیرش اینکه هرچه سبز است شیرین نیز، است، حاضر نیست بپذیرد هرچه هست، تجربه هم می‌شود. به صراحت بیان کرده‌ام که اگر می‌دانستند وجود داشتن چقدر از مدرک شدن متفاوت است، احدی باور نمی‌کرد «وجود داشتن مدرک شدن است»، ولی در صدد اثبات این امر نخواهم بود. به تأکید گفته‌ام همه کسانی که بر این باورند که «وجود داشتن مدرک شدن است»، قضیه متناقضی را با آن یکی می‌گیرند یا به عنوان دلیل به سود آن می‌آورند. با این همه، بر آن نیستم که این امر را ثابت کنم. فقط خواهم کوشید تا نشان دهم برخی از قضیه‌ها که بر مورد اعتقاد بودن آن‌ها تصریح دارم، کاذب هستند. ناگزیرم این مطلب را که برخی به آن قضایا باور دارند، و بدون این باور به اصل «وجود داشتن مدرک شدن است» نیز باور نخواهند داشت، بدون اقامه برهانی رها کنم.

بدین سان، از این پرسش پیش‌پاافتاده که «آیا وجود داشتن مدرک شدن است؟»، به این پرسش پیش‌پاافتاده‌تر و به ظاهر بی‌ربط می‌رسم که «احساس یا صورت ذهنی چیست؟».

همه می‌دانیم احساس آبی از احساس سبز متفاوت است. اما آشکار است که اگر هر دو احساس‌اند، پس ویژگی‌های^{۴۷} مشترکی دارند. آن مشترکات چیست و چگونه این عنصر مشترک با ویژگی‌هایی که در آن‌ها این دو متفاوت‌اند، مرتبط می‌شوند؟ این عنصر مشترک را «آگاهی»^{۴۸} می‌نامم، البته بی‌آنکه در صدد باشم بگویم آنچه را به این نام نامیدم، چیست؟ بدین ترتیب، در هر احساسی دو لفظ و مفهوم متمایزی

داریم: ۱. «آگاهی»، که همه احساس‌ها از این جهت یکسان‌اند، و ۲. چیز دیگری که از این جهت یک احساس از احساس دیگر است. اگر مجاز باشم این لفظ و مفهوم دوم را «متعلق»^{۹۹} احساس بنامم، سودمند و راهگشا خواهد بود: البته در این مورد نیز بی‌آنکه در صدد باشم مرادم را از واژه بیان کنم.

بدینسان، در هر احساسی دو عنصر متمایز داریم، که یکی را آگاهی، و دیگری را متعلق آگاهی می‌نامم. اگر احساس آبی و احساس سبز، برغم تفاوت از یک جهت، از جهت دیگر یکسان باشند، مطلب باید این گونه باشد: آبی یک متعلق احساس است و سبز متعلق دیگر، و آگاهی، که هر دو احساس به اشتراک دارند، از هر دو متفاوت است.

وانگهی، گاهی احساس آبی در ذهن من وجود دارد و گاهی وجود ندارد؛ و با التفاتی، که هم اکنون داریم به اینکه احساس آبی مشتمل بر دو عنصر متفاوت، یعنی آگاهی و آبی است، این پرسش برمی‌خیزد که زمانی که احساس آبی وجود دارد، این آگاهی است که وجود دارد، یا آبی است که وجود دارد و یا هر دو. دست‌کم یک نکته آشکار است: یعنی این سه شق از یکدیگر متفاوت‌اند؛ چنان که اگر کسی بگوید این سخن که «آبی وجود دارد»، عیناً همان است که «آبی و آگاهی، هر دو وجود دارند»، ترکیب خطا آن هم خطای تناقض‌آمیز خواهد بود.

در عین حال، یک نکته دیگر نیز، آشکار است: یعنی زمانی که احساس وجود دارد، به یقین، دست‌کم آگاهی وجود دارد؛ زیرا زمانی که می‌گویم هم احساس آبی و هم احساس سبز وجود دارد، به یقین مرادم این است که آنچه در هر دو مشترک است و به واسطه آن، هر دو مورد احساس نامیده می‌شوند، در هر مورد وجود دارد. بدین ترتیب تنها شق باقیمانده این است که یا هر دو وجود دارند، یا فقط آگاهی وجود دارد. بنابراین، اگر کسی بگوید وجود آبی عیناً همان وجود احساس آبی است، ترکیب خطا آن هم خطای تناقض خواهد بود؛ زیرا او تصریح می‌کند که یا آبی عیناً همان آبی به علاوه آگاهی است، یا عیناً همان آگاهی تنهاست.

بنابراین، یکی دانستن «آبی» یا هر چیز دیگری که من «متعلق» احساس نامیده‌ام، با احساس متناظر با آن در هر موردی، خطای تناقض است.

این پاسخ از تحلیلی پذیرفته شده تاکنون، در باره نسبت آنچه من «متعلق احساس» نامیده‌ام، به «آگاهی» در هر احساس یا صورت ذهنی، برمی‌خیزد. عقیده بر این است که آنچه من متعلق احساس می‌نامم، صرفاً، «محتوای» یک احساس یا صورت ذهنی است، عقیده دارند که ما در هر موردی، دو عنصر، و فقط دو عنصر، را می‌توانیم تمیز دهیم: ۱. این واقعیت که احساس^{۵۵} یا تجربه وجود دارد، و ۲. چیزی که احساس یا تجربه می‌شود. به این بیان که احساس یا صورت ذهنی یک کل را پدید می‌آورند که باید در آن دو «جنبه انفکاک‌ناپذیر»، «محتوا» و «وجود»، را تمیز دهیم. خواهیم کوشید نشان دهم چنین تحلیلی کاذب است؛ و برای این منظور ناگزیرم پرسشی را، که بسا غیرمتعارف به نظر آید، مطرح کنم: یعنی از این سخن که یک چیز «محتوای» دیگری است، چه چیزی مراد می‌شود؟ طرح چنین پرسشی معمول و متعارف نیست؛ لفظ و مفهوم [= محتوا] چنان به کار برده می‌شود که گویی همه کس باید آن را بفهمد. ولی از آنجا که بر آنم که «آبی» محتوای احساس آبی نیست، و مهم‌تر آنکه، حتی اگر چنین باشد، این تحلیل مهم‌ترین عنصر احساس آبی را نادیده خواهد گرفت، ضروری است بکوشم آنچه را انکار خواهم کرد، به دقت توضیح دهم.

بنابراین، از این سخن که یک چیز «محتوای» دیگری است، مراد چه چیزی می‌شود؟

پیش از همه می‌خواهم بیان کنم که به حق و به معنای دقیق، «آبی» را جزئی از محتوای یک گل آبی می‌دانید. بنابراین، اگر افزون بر این، تصریح کنیم که جزئی از محتوای احساس آبی است، تصریح و تأکید داریم که با دیگر اجزای این گل (اگر اجزای دیگری در کار باشد)، همان نسبتی را دارد که با دیگر اجزای یک گل آبی دارد و فقط به این امر تصریح و تأکید داریم که ممکن نیست مراد ما تصریح بر این امر باشد که آبی با احساس آبی نسبتی دارد که با گل آبی ندارد. و ملاحظه کرده‌ایم که احساس آبی، دست‌کم، یک عنصر دیگری، افزون بر آبی، در بر دارد - یعنی آنچه من «آگاهی» می‌نامم، و همان که آن را یک احساس می‌سازد. بنابراین، تاکنون همان طور که تصریح می‌کنیم آبی محتوای آن احساس است، تصریح داریم که با این «آگاهی» همان نسبتی را دارد که با اجزای دیگر یک گل آبی دارد؛ البته بر این تصریح داریم، و جز این بر چیز

دیگری تصریح نداریم. بنا ندارم به این پرسش بپردازم که دقیقاً چه نسبتی بین آبی و گل آبی برقرار است که به سبب آن اولی را جزء «محتوای» دومی می‌نامیم. برای منظور من کافی است خاطر نشان سازم که وقتی در باره چیزی و ویژگی‌های آن سخن می‌گوییم، اکثراً نسبتی کلی را مراد می‌کنند؛ و آنچه این نسبت چنان است که اعلام و اعتراف به اینکه آن چیز وجود دارد، مستلزم آن است که آن ویژگی‌ها نیز وجود داشته باشند؛ محتوای آن شیء چیزی است که وقتی تصریح می‌کنم که آن شیء وجود دارد، تأکید دارم وجود دارد.

بنابراین، زمانی که اعلام می‌شود آبی جزء محتوای «احساس آبی» است، دومی دقیقاً به همان شیوه که هر «شینی» دیگری تشکیل می‌شود، یک کل قلمداد می‌شود. بنابراین رأی، احساس آبی، غیر از مهره آبی یا ریش آبی است، دقیقاً از همان حیث که دوتای دومی غیر از یکدیگرند: مهره آبی غیر از ریش آبی است. از این جهت که در حالی که اولی حاوی شیشه است، دومی حاوی مد است، و «احساس آبی» از این جهت که به جای شیشه یا مو حاوی آگاهی است، غیر از آن دو است. نسبت آبی را به آگاهی دقیقاً همان نسبت آبی به شیشه یا مو می‌دانند؛ آبی در هر سه مورد ویژگی یک شینی است.

لکن هم اکنون گفتم که احساس آبی به «محتوا» و «وجود» تحلیل می‌شود و آبی را همان^{۵۶} محتوای صورت ذهنی^{۵۷} آبی می‌دانند.

در این مطلب ابهامی وجود دارد و احتمال خطایی می‌رود که لازم است در حاشیه بحث بدان بپردازم. لفظ و مفهوم «محتوا» را به دو معنا می‌توان به کار برد. اگر «محتوا» را معادل آنچه که جناب برادلی^{۵۸} «چه ای / چیستی»^{۵۹} می‌نامد، به کار بریم - اگر مراد ما از آن، کلی آنچه باشد که ادعا می‌کنند وجود دارد، زمانی که می‌گویند آن چیز وجود دارد، در آن صورت، به یقین، آبی همان محتوای احساس آبی نیست. جزئی از محتوای آن احساس، به این معنای واژه، «محتوای» آبی» عنصر دیگری است که من آگاهی نامیده‌ام. بنابراین، تحلیل این احساس به «محتوا»، «آبی»، از یک سو وجود صرفه از سوی دیگر، به یقین نادرست است؛ و آنچه در این باره در یکی دانستن «آبی وجود دارد»، با «احساس آبی وجود دارد»، گرفتار تناقضیم. اما به معنای دیگر می‌توان کاملاً

«آبی» را همان محتوای احساس دانست - یعنی، معنایی که در آن «محتوا»، مانند صورت^{۶۱} مقابل «جوهر»^{۶۱} یا «ماده»^{۶۲} است؛ زیرا عنصر «آگاهی»، که در هر احساسی مشترک است، شاید، و یقیناً، به یک معنا «جوهر» احساس‌ها تلقی می‌شود، و مراد از «محتوا»ی هر یک صرفاً این است که به سبب آن یکی از دیگری متفاوت است. بدین سان، به این معنا، می‌توان «آبی» را همان محتوای احساس دانست؛ لکن، در آن مورد، تحلیل به «محتوا» و «وجود»، دست‌کم، گمراه‌کننده است؛ زیرا در احساس جزء آبی، «آنچه وجود دارد»، باید تحت «وجود» مندرج شود.

بدین ترتیب، این رأی مورد قبول همگان را می‌پذیریم که آبی، با احساس یا صورت ذهنی آبی، در حکم محتوای آن، پیوند دارد، و این دیدگاه، در صورت صدق، باید به این معنا باشد که آبی جزئی از آن چه، که با این ادعایمان که احساس وجود دارد، مدعی هستیم وجود دارد. قول به اینکه احساس وجود دارد، قول به این است که هم آبی وجود دارد و هم «آگاهی»؛ خواه آن را جوهر چیزی بنامیم که آبی همان محتوای آن است و خواه جزء دیگری از آن محتوا بنامیم، البته، وجود دارد. هر احساس یا صورت ذهنی یک «شیئی» است، و آنچه متعلق آن نامیده‌ایم، کیفیت / چگونگی آن است. هنگامی به چنین «شیئی» می‌اندیشیم که به یک تصویر ذهنی^{۶۳} می‌اندیشیم. یک تصویر ذهنی در ربط و نسبت با چیزی درک می‌شود که تصویر آن است (اگر چنین چیزی وجود داشته باشد)، دقیقاً همانسان که تصویر در آینه مربوط به چیزی است که تصویر آینه بازتاب آن است؛ در هر دو مورد محتوا یکسان است؛ و تصویر در آینه صرفاً از حیث این واقعیت از تصویر ذهنی متفاوت است که در یک مورد مؤلفه دیگر تصویر شیشه است و در مورد دوم، مؤلفه دیگر آگاهی است. اگر آن تصویر تصویر آبی است، این «محتوا» را واجد ربط و نسبتی با آگاهی نمی‌یابیم^{۶۴} مگر ربط و نسبتی. که با شیشه دارد؛ آبی را صرفاً محتوای تصویر^{۶۵} می‌یابیم. و به دلیل این واقعیت که احساس‌ها و صورت‌های ذهنی^{۶۶}، همه، را کل‌های چنین توصیفی - اشیاء در ذهن - می‌دانیم، این پرسش را که چه می‌دانیم؟ با این پرسش که چه دلیلی بر این فرض داریم که اشیائی بیرون از ذهن وجود دارند که مطابق اشیای درون ذهن‌اند؟ یکی و همان می‌دانیم.

آنچه می‌خواهم نشان دهم، این است که ۱. دلیلی برای این فرض که چنین اشیائی به نام تصویر ذهنی، هرگز وجود ندارند- یعنی برای این فرض که آبی جزئی از محتوای احساس آبی است و ۲. حتی اگر تصاویر ذهنی وجود داشته باشد، هیچ تصویر ذهنی و هیچ احساس یا صورت ذهنی صرفاً شیئی از این نوع نیست: یعنی «آبی» حتی اگر جزئی از محتوای تصویر یا احساس یا صورت ذهنی آبی باشد، همواره از جهتی کاملاً متفاوت، یا آن ربط و نسبت نیز دارد، و این ربط و نسبت دیگر، که در تحلیل سستی نادیده گرفته می‌شود، مفعول عنه تحلیل سستی، تنها ربط و نسبتی است که اساساً، احساس آبی را واقعیت ذهنی می‌سازد. تحلیل راستین / واقعی احساس یا صورت ذهنی به قرار زیر است: عنصری که در همه آنها مشترک است، که من «آگاهی» نامیده‌ام، به راستی آگاهی است. یک احساس، در حقیقت، موردی از «دانستن» یا «آگاه بودن» از یا «تجربه کردن». چیزی است. آن گاه که می‌دانیم احساس آبی وجود دارد، واقعیتی که می‌دانیم این است که آگاهی از آبی وجود دارد. و این آگاهی نه تنها خودش چیزی متمایز و یگانه، و یکسره مستقل از آبی است؛ که چنان که تاکنون دیده‌ایم، باید چنین باشد. ربط و نسبتی کاملاً متمایز و یگانه با آبی نیز دارد، ربط و نسبتی که ربط و نسبت شیء یا جوهر با محتوا نبوده، و نیز ربط و نسبت یک جزء محتوا با جزء دیگر محتوا نیست. این ربط و نسبت درست همان چیزی است که در هر مورد از «دانستن» مراد می‌کنیم.

داشتن «علم» به آبی در ذهن، داشتن «چیزی» یا «تصویر» آن چیزی نیست که آبی محتوای آن است. آگاه بودن از تصویر ذهنی از یک شیء از آنچه که «آبی» و عناصر دیگری از اجزای تشکیل دهنده یک مهره آبی اند، نیست. باید آگاه بودن از آگاهی نسبت به آبی باشد؛ آگاهی در هر مورد، دقیقاً به یک معنا به کار رفته است. دیده‌ایم این عنصر، به یقین، در نظریه «مجتوا» نادیده گرفته می‌شود، آن نظریه به کلی نشان دادن این واقعیت که در احساس آبی، این ربط و نسبت یگانه بین آبی و مؤلفه دیگر وجود دارد، ناتوان است. و به تأکید می‌گویم که این نادیده گرفتن سهو در بیان صرف نیست بلکه این به سبب این واقعیت است که گرچه فیلسوفان پذیرفته‌اند که از آگاهی چیز متمایزی مراد می‌شود، آن‌ها هرگز مفهوم^{۷۶} روشنی از اینکه آن چیز چیست، ندارند. آن‌ها

نتوانسته‌اند آن و آبی را در اذهانشان حاضر کرده، با هم مقایسه کنند. همانسان که می‌توانند آبی و سبز را مقایسه کنند. و این به دلیلی است که در بالا آوردیم؛ یعنی همین که می‌کوشیم ذهن خود را متوجه آگاهی کنیم و ببینیم به طور روشن آن چیست، به ظاهر ناپدید می‌شود؛ چنان می‌نماید که گویی خلأ محض نزد خویش داشتیم، هنگامی که می‌کوشیم احساس آبی را درون خویش بکاویم، همه آنچه می‌توانیم دید آبی است؛ عنصر دیگر چنان است که گویی مبهم بود. با این همه، اگر با دقت کافی بنگریم، و اگر بدانیم چیزی وجود دارد تا جستجو کنیم، می‌توان آن عنصر دوم را مشاهده کرد.

هدف اصلی من در این بند این بود که بکوشم خواننده را به دیدن آن وادارم؛ لکن می‌ترسم چندان کامیاب نبوده باشم.

بنابراین، اگر مطلب از این قرار باشد که احساس آبی، در تحلیل، علاوه بر آبی، هم شامل عنصر بی‌بدیل «آگاهی» باشد، و هم ربط و نسبت بی‌بدیل این عنصر با آبی، می‌توانم منظورم را از آنچه بر آن تصریح دارم، با دو گزاره متمایز آشکار سازم: ۱. آبی به احتمال، هرگز، جزئی از محتوای احساس آبی نیست و ۲. حتی اگر چنین بود، یا این همه، اگر آبی تنها این ربط و نسبت را با آن می‌داشت، آن احساس، احساس نسبت به آبی نمی‌بود. اکنون فرض^{۶۸} نخست را می‌توان با این عبارت بیان کرد که اگر آن صادق بود، پس آن گاه که احساس آبی وجود دارد، آگاهی به آبی وجود دارد؛ ممکن است در این بیان جمله تلقی شود، ولی با این همه درست چیزی را بیان می‌کند که از این عبارت که آبی، در این مورد، محتوای آگاهی یا تجربه است، باید مراد شود و مراد می‌شود. هنگامی که احساس آبی را دارم، درون‌کاوی ام مرا قادر نمی‌سازد که با قاطعیت معین کنم که بدینسان آگاهی یا شعورم نیز آبی است یا نه، فقط می‌دانم دلیلی برای این اندیشه که چنین باشد وجود ندارد. ولی این مطلب، که چنین باشد یا نه، بی‌اهمیت است؛ زیرا درون‌کاوی البته مرا قادر می‌سازد معین کنم که چیز دیگری نیز صادق است؛ یعنی اینکه به آبی آگاهم، و مرادم از این امر این است که آگاهی ام، با آبی نسبتی کاملاً متفاوت و متمایز دارد. می‌پذیرم که ممکن است آگاهی ام، هم آبی است و هم نسبت به آبی است، لکن آنچه کاملاً مطمئن هستم، این است که نسبت به آبی است؛ و نسبت به آبی نسبت ساده و بی‌بدیلی را دارد که وجودش به تنهایی دلیل موجهی است تا ما علم

به یک شیء را از شیئی معلوم، و در واقع ذهن را از ماده تمییز دهیم. این نتیجه را می‌توانم با این عبارت بیان کنم که آنچه محتوای یک احساس نامیده می‌شود، همان حقیقتی است که من در آغاز متعلق احساس نامیدم.

اما اگر این مطلب صادق باشد، چه نتیجه خواهد داشت؟

ایده‌آلیست‌ها می‌پذیرند که اشیائی واقعاً وجود دارند که از آن‌ها آگاه نیستند؛ معتقدند اشیائی وجود دارد که حتی اگر جنبه‌های جدایی‌ناپذیر برخی تجربه‌ها باشد، جنبه‌های جدایی‌ناپذیر تجربه آن‌ها نیست. و آنکه معتقدند اشیائی که گاهی از آن‌ها آگاه‌اند، حتی زمانی که از آن‌ها آگاه نیستند، واقعاً وجود دارند:

برای نمونه، معتقدند گاهی، به اذهان و نفوس دیگر^{۶۹} آگاه‌اند که حتی زمانی که به آن‌ها آگاه نیستند، همواره وجود دارند. بنابراین، گاهی از شیئی آگاه‌اند که جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه خودشان نیست: «به اشیائی علم دارند که فقط جزء^{۷۰} یا محتوای تجربه‌شان نیست. آنچه در تحلیل از احساس مدنظر داشته‌ام تا نشان دهم این است که هر گاه یک صورت ذهنی یا احساس صرف داشته‌ام، واقعیت این است که در آن صورت از چیزی آگاهم که به یک اندازه و به یک معنا جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه‌ام نیست. آگاهی‌ای که معتقد بوده‌ام در احساس منطوقی / مندرج است، همان واقعیت یگانه‌ای است که هر نوع معرفتی را می‌سازد؛ «آبی»، زمانی که آن را تجربه می‌کنم، حداکثر تا آن اندازه متعلق تجربه من است، و حداقل تا آن اندازه محتوای صرف آن، که شیء واقعی مستقل و کاملاً متعالی^{۷۱} در اصل از آن آگاهم. بنابراین، ممکن نیست که بتوانیم «از دایره احساس‌ها و صورت‌های ذهنی خودمان خارج شویم». صرف داشتن یک احساس همین حالا هم / هم اکنون نیز / اکنون / هم اکنون بیرون بودن از دایره است. علم به چیزی است که به همان معنای دقیق و حقیقی جزء تجربه من نیست که هر آنچه که در اصل بتوان به آن علم داشته باشم.

بر این گمانم که در این تصریح بر خطا نباشم که دلیل اینکه ایده‌آلیست‌ها می‌پندارند که هر چیزی که وجود دارد، باید جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از تجربه‌ای باشد، این است که می‌پندارند دست‌کم، چیزهایی / برخی چیزها جنبه‌های جدایی‌ناپذیر تجربه‌شان است. به یقین هیچ چیز وجود ندارد که، به اندازه آنچه که آن‌ها محتوای

صورت ذهنی و احساس هایشان می‌نامند، به طور جدّ مطمئن باشند، جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه‌شان است. بنابراین، اگر این امر ثابت شود که در هر مورد، این امر، چه محتوا نیز باشد، چه نباشد، دست‌کم، جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه آن نیست، به سادگی / بی‌درنگ پذیرفته خواهد شد که هیچ چیز دیگری که ما تجربه می‌کنیم، هرگز، چنین جنبه جدایی‌ناپذیری نیست. با این همه، اگر ما هرگز چیزی را، جز آنچه را که جنبه جدایی‌ناپذیر آن تجربه نیست، تجربه نکنیم؛ چگونه می‌توان نتیجه بگیریم که یک چیزی از هر گونه و نوع، چه رسد به هر چیزی، جنبه‌ای از یک تجربه است؟ این فرض که «وجود داشتن مدرک شدن است»، در پرتو روشنایی کاملاً شفاف، چقدر یکسره بی‌پایه به نظر می‌آید.

افزون بر این، گمان می‌کنم که ممکن است چنین به نظر آید که متعلق یک احساس ایده‌آلیست اگر، چنان که او می‌پندارد، متعلق نمی‌بود بلکه صرفاً محتوای آن احساس می‌بود، یعنی اگر واقعاً یک جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه‌اش می‌بود، هیچ / هر^{۷۲}، ایده‌آلیستی هرگز، نمی‌توانست نه از خودش و نه از هر شیء واقعی دیگر آگاه باشد؛ زیرا نسبت یک احساس به متعلقش به یقین، همان نسبت هر نمونه دیگری از تجربه به متعلقش است؛ و به گمان من، این مطلب مورد پذیرش همگان، حتی ایده‌آلیست‌هاست؛ آن‌ها به همان سادگی و سهولت که می‌گویند آنچه مورد حکم یا تفکر یا ادراک قرار می‌گیرد، محتوای آن حکم یا تفکر یا ادراک است، می‌گویند آبی نیز، محتوای احساس آبی است. ولی اگر قضیه این چنین است، در این صورت، زمانی که هر ایده‌آلیست گمان می‌کند به خودش یا به هر انسان دیگری توجه دارد، موضوع حقیقتاً این گونه نمی‌تواند باشد. بنا بر نظریه خود او، مسلم است که خودش و شخص دیگر در واقع، محتواهای یک توجه‌اند، که به هیچ چیزی توجه و التفات ندارند. همه آنچه می‌توان گفت این است که در او التفات و توجهی، با محتوای معینی، موجود است؛ هرگز حقیقت ندارد که در او آگاهی و شعوری نسبت به چیزی وجود دارد. و به همین قیاس، او هرگز، نه به این واقعیت که وجود دارد و نه به این واقعیت که روحانی است، توجه و التفات ندارد. حقیقت مسلمی، که او در آن الفاظ و عبارات وصف می‌کند، این است که وجودش و روحانی بودن واقعیت محتواهای یک بیداری و هوشیاری

هستند که نسبت به چیزی - از جمله، به طور قطع، نسبت به محتوای خودش - بیدار و هوشیار نیست.

وانگهی اگر هر چیزی، که به گمان خود نسبت به آن هوشیار است، در حقیقت صرفاً محتوای تجربه خود اوست، به طور قطع، او دلیلی بر این اعتقاد ندارد که چیزی جز خودش، وجود دارد، البته ممکن است اشخاص دیگر نیز، وجود داشته باشند؛ تنها خودباوری^{۷۳} ضرورتاً صادق^{۷۴} نخواهد بود؛ اما ممکن نیست او بتواند آنچه اعتقاد دارد، نتیجه بگیرد صادق نیست. این قضیه که خودش وجود دارد، البته از این مقدمه‌اش، که بسیاری چیزها محتوای تجربه‌اش هستند، به دست خواهد آمد، ولی چون هر چیزی که می‌پندارد خودش نسبت به آن هوشیار و بیدار است، در حقیقت، تنها جنبه جدایی‌ناپذیر آن هوشیاری و بیداری است؛ استتاجی را تاب نمی‌آورد که هر یک از این محتواها اساساً، مگر به منزله جنبه جدایی‌ناپذیر هوشیاری و بیداری‌اش، یعنی، به منزله جزئی از خودش وجود داشته باشد؛ چه رسد به هر آگاهی دیگری.

چنین نتایجی و نه نتایجی که در صدد است بگیرد، از فرض ایده‌آلیست، مبنی بر اینکه متعلق یک تجربه در حقیقت، صرفاً محتوا یا جنبه جدایی‌ناپذیر آن تجربه است، برمی‌آید. اگر از سوی دیگر، ماهیت آن ربط و نسبت خاص را که «هوشیاری و بیداری نسبت به چیزی» نامیده‌ام، به وضوح بشناسیم؛ اگر بدانیم که این امر به یکسان در تحلیل هر تجربه‌ای مندرج است - از ساده‌ترین احساس تا پیشرفته‌ترین ادراک^{۷۵} یا فکر^{۷۶}، و بدانیم این امر در واقع نقطه عنصر ذاتی / ضروری^{۷۷} در یک تجربه است - تنها چیزی که هم در همه تجربه‌ها مشترک است و همه اختصاص به همه آنها دارد - تنها چیزی که ما را موجه می‌سازد تا واقعی را ذهنی^{۷۸} بنامیم؛ باز هم، اگر دریابیم که این هوشیاری و بیداری در همه موارد یک چنین ماهیتی دارد، و باید داشته باشد، که متعلقش، زمانی که به آن هوشیاریم، دقیقاً چیزی است که اگر به آن هوشیار نمی‌بودیم، می‌بود. در این صورت روشن می‌شود که وجود میزی در مکان به تجربه‌ام از آن وابسته است، دقیقاً به همان معنا که وجود خود تجربه‌ام وابسته به تجربه‌ام از آن است، نسبت به هر دو هوشیارم.

اگر هوشیارم که یکی وجود دارد، دقیقاً به همان معنا هوشیارم که دیگری وجود دارد؛ و اگر صادق است که حتی زمانی که به وجود تجربه‌ام هوشیار نیستم، تجربه‌ام بتواند وجود داشته باشد، دقیقاً همان دلیل را برای این فرض که می‌تواند موجود باشد، در اختیار داریم. بنابراین وقتی بارکلی^{۷۹} پنداشت که تنها چیزی که مستقیماً نسبت به آن هوشیارم احساس‌ها و صورت‌های ذهنی من است، او چیزی را فرض کرد که کاذب بود؛ و زمانی که کانت^{۸۰} پنداشت که عینیت^{۸۱} اشیاء در مکان بر این واقعیت مبتنی است که آن‌ها «تصوراتی»^{۸۲} هستند که با یکدیگر ربط و نسبت‌هایی دارند متفاوت از ربط و نسبت‌هایی که همان «تصورات» با یکدیگر در تجربه ذهنی دارند، او نیز، چیزی را فرض کرد که کاذب بود. من همان اندازه مستقیماً به وجود اشیای مادی در مکان هوشیارم که به احساس‌های خودم هوشیارم؛ آنچه من نسبت به هر یک هوشیارم دقیقاً یکسان‌اند- یعنی در یک مورد شیء مادی، و در مورد دیگر احساسم حقیقتاً وجود دارند. بدینسان، پرسشی که در باره اشیای مادی پاسخ می‌طلبد، این نیست که چه دلیلی بر این فرض داریم که چیزی مطابق احساس‌های ما وجود دارد بلکه این است که چه دلیلی بر این فرض داریم که اشیای مادی وجود ندارند؛ زیرا بر وجودشان دقیقاً همان شاهد و گواه را داریم که بر احساس‌هایمان داریم؟ این که هر دو وجود داشته باشند، ممکن است کاذب باشد، ولی اگر این امر دلیلی برای شک در وجود ماده است که جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه ما است، همان استدلال به طور قطع، اثبات خواهد کرد که تجربه ما نیز وجود ندارد؛ زیرا وجود ماده باید جنبه جدایی‌ناپذیر تجربه ما از آن نیز باشد، تنها بدیل / جایگزین معقول برای پذیرش این رأی که هم ماده وجود دارد و هم روح، شکاکیت مطلق است- یعنی اینکه، به احتمال زیاد ابداً هیچ چیز وجود ندارد. اگر هیچ دلیلی برای باور به ماده نداشته باشیم، همه فرض‌های دیگر- ندانم گو^{۸۳} مبنی بر اینکه در همه رویدادها، چیزی وجود دارد، به اندازه فرض ایده‌آلیست، مبنی بر اینکه روح وجود دارد- به همان اندازه بی‌پایه‌اند که واضح‌ترین خرافه‌ها.

1. spiritual
2. assertion
3. life less
- 4 unconscious
5. conscious
6. inanimate
7. ordinary
8. points
9. refutation
10. tenet
11. theologian
12. good
13. pleasant
14. plausible
15. sensationalism
16. agnosticism

۱۷. حیمایرا یا شیمیر (chimera)، در اساطیر یونان عفریتی با سر شیر، بدن بز، و دم اژدها؛ م.

18. ess is percipi
19. esse
20. percipi
21. mental
22. percipere
23. essence
24. validity
25. term
26. empiricism
27. a sentient experience
28. International Journal of Ethics , October , 1902
29. word
30. anatically
31. organic
32. constituent
33. term
34. tautology
35. term
36. falsehood
37. the object of experience
38. subject
39. opposite
40. presence
41. antinomy

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

42. sensation
43. idea
44. abstraction
45. illegitimate
46. Hegel
47. point
48. consciousness
49. object
50. result.
51. agnosticism
52. Berkeley
53. Mill
54. language
55. feeling
56. the
57. Idea
58. Mr. Bradly
59. what
60. eidos
61. substance
62. matter
63. mental image
64. concieve
65. concieve
66. ideas
67. conception
68. hypothesis
69. other minds
70. mere
71. encalted
72. each
73. solipcism
74. true
75. perception
76. reflexion
77. essential
78. mental
79. Berkeley
80. Kant
81. objectivity
82. vorstellungen
83. agnostic

