

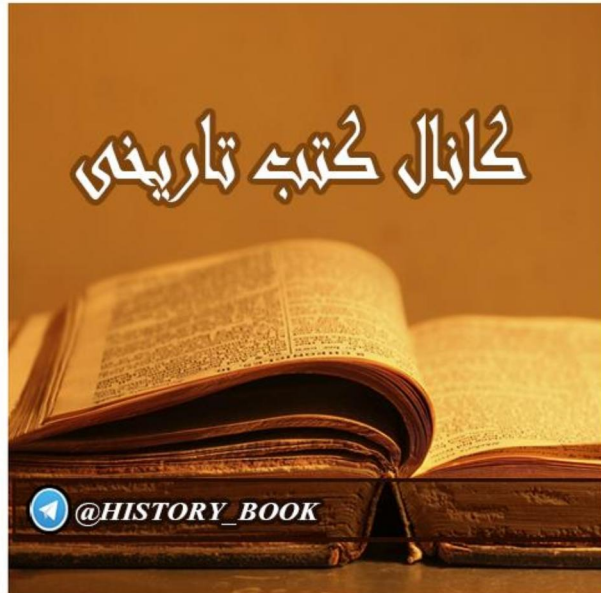
# چگونه فیلسوف شدیم؟

سفر من به جهان فلسفه قرن بیستم

کالین مک گین

ترجمه عرفان ثابتي





[https://telegram.me/history\\_book](https://telegram.me/history_book)

چگونه فیلسوف شدم؟

تقدیم به

ژینوس و فواد صانعی عزیز

ع. ث.

مک‌گین، کالین، ۱۹۵۰ - م. McGinn, Colin

چگونه فیلسوف شدم؟: سفر من به جهان فلسفه قرن بیستم / کالین مک‌گین؛  
ترجمه عرفان ثابتی. - تهران: ففتوس، ۱۳۸۳.

ISBN 978-964-311-547-0

۲۱۶ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

*The Making of a Philosopher:*

عنوان اصلی:

*my insider's journey through twentieth*

*century philosophy, 2002.*

۱. فلسفه جدید - قرن ۲۰ م. الف. ثابتی، عرفان، ۱۳۵۵ - ، مترجم. ب. عنوان.

ج. عنوان: سفر من به جهان فلسفه قرن بیستم.

۱۹۲

ج ۸/۶۵/۸۰۴ B

۱۳۸۳

۸۳-۲۶۵۱۹

کتابخانه ملی ایران

# چگونه فیلسوف شدم؟

سفر من به جهان فلسفه قرن بیستم

کالین مک‌گین

ترجمه عرفان ثابتی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**The Making of a Philosopher**

*Colin McGinn*

Scribner, 2002



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

✱ ✱ ✱

کالین مک‌گین

چگونه فیلسوف شدم؟

ترجمه عرفان ثابتي

چاپ سوم

۱۰۰۰ نسخه

۱۳۹۴

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۵۴۷ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 547 - 0

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

*Printed in Iran*

۱۲۰۰۰ تومان

## یادداشت مؤلف خطاب به مترجم کتاب

عرفان عزیز

با کمال میل به شما اجازه می‌دهم که این کتاب را ترجمه کنید. امیدوارم کتاب در آینده نزدیک انتشار یابد. مشتاقانه منتظر دریافت نسخه‌هایی از آن هستم.

با بهترین آرزوها

کالین مک‌گین

۲۰ اوت ۲۰۰۴



## فهرست

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| مقدمه .....                        | ۹   |
| ۱. اولین نشانه‌ها .....            | ۱۳  |
| ۲. از روان‌شناسی به فلسفه .....    | ۳۵  |
| ۳. منطق و زبان .....               | ۵۹  |
| ۴. ذهن و واقعیت .....              | ۸۷  |
| ۵. باور، میل و ویتگنشتاین .....    | ۱۱۵ |
| ۶. آگاهی و شناخت .....             | ۱۴۳ |
| ۷. فرافلسفه و ادبیات داستانی ..... | ۱۶۹ |
| ۸. شر، زیبایی و منطق .....         | ۱۹۳ |

## سخن مؤلف با خوانندگان ایرانی

مخاطبان و خوانندگان این کتاب تمامی انسان‌ها هستند. هدف این کتاب تشویق تفکر عقلانی و تأمل صادقانه است. این کتاب مبنای دینی یا سیاسی ندارد. خواسته‌ام این است که با طرح مسائل نظری کنجکاوی خوانندگانم را برانگیزم. من به جهانشمول بودن ماهیت انسان خردورز باور دارم.

کالین مک‌گین

۱۳ سپتامبر ۲۰۰۴

## مقدمه

هدف این کتاب تبیین فلسفه به شیوه‌ای قابل فهم و جذاب است. ولی بهترین راه انجام دادن این کار چیست؟ پس از آزمودن شماری از طرح‌ها برای چنین کتابی، ناگهان قالب حسب حال<sup>۱</sup> به فکرم خطور کرد. قالب‌های رسمی‌تر ناگزیر زیادی شبیه کتاب درسی می‌شدند؛ و هر چند این کتاب‌ها جای خود را دارند، نمی‌خواستم کتابم یادآور کتاب قرائت مدرسه باشد. فهمیدم چیزی که کم داریم تلقی فلسفه همچون موضوعی زیسته شده است – همچون بخشی از زندگی آدم خاکی. با طرح فلسفه در زمینه یا بستر حسب حال می‌توانستم شور و حال و دردسرهای این موضوع را منتقل کنم. بشخصه از مطالعه دیگر حسب حال‌ها و شرح حال<sup>۲</sup>‌های فلسفی بسیار لذت برده‌ام؛ در این جا به خصوص می‌توانم به حسب حال برتراند راسل و شرح حالی که ری مانک<sup>۳</sup> با عنوان لودویگ ویتگنشتاین: رسالت نابغه<sup>۴</sup> نوشته است اشاره کنم. هر چند ممکن است در باره فلسفه بسیار سره‌گرا و تنزه‌طلب<sup>۵</sup> باشم، نمی‌توانم هیجان و واقع‌گرایی همراه با رهیافتی شخصی‌تر را انکار کرد. بنابراین، در این کتاب فلسفه را در زمینه شخصی‌اش قرار می‌دهم و بر افراد، مکان‌ها و

---

1. autobiographical format

2. biography

3. Ray Monk

4. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius

5. purist

زمان‌های مربوط تأکید می‌کنم. همچنین، نوعی کشمکش ذاتی در زندگی فلسفی وجود دارد که سعی کرده‌ام آن را در مورد خودم نشان دهم. امیدوارم حاصل کار بافت و ترکیب آگاهی روزمره فیلسوفی حرفه‌ای را دربر داشته باشد.

باید به این نکته اشاره کنم که این کتاب نه حسب حالی کامل بلکه حسب حالی فکری است. بنابر این، فقط به تجربیات و روابطی می‌پردازم که ارتباط مستقیمی با زندگی فکری‌ام دارند. از تجربیات و روابطی که در ترسیم زندگی فلسفی‌ام نقشی ندارند هیچ‌ذکری به میان نمی‌آورم، حتی اگر مهم بوده باشند. این کتاب بیش از هر چیز به تحولات فکری‌ام مربوط می‌شود. می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم، زیرا ممکن است برای خواننده این کتاب بسیار آسان باشد که نپرداختن به رخدادهای غیرفلسفی را حاکی از فقدان چنین رخدادهایی بیندارد. یکی از کلیشه‌های رایج در باره فیلسوفان این است که آن‌ها تمام شبانه‌روز به تنهایی در اتاقی سرگرم تأمل و تفکر مداوم هستند - گویی در زندگی فیلسوف متعهد هیچ‌گونه رابطه جنسی یا عشقی وجود ندارد. می‌پذیرم که شیوه توصیف زندگی‌ام در این کتاب ممکن است این کلیشه را تأیید کند، زیرا به این‌گونه مسائل دنیوی هیچ اشاره‌ای نمی‌کنم. ولی تکرار می‌کنم که نپرداختن به این موارد را نباید حاکی از فقدان چنین تجربیاتی دانست - به هیچ وجه چنین نیست. من فقط قسمتی از زندگی خود را ترسیم کرده‌ام که فلسفه در آن نقش محوری داشته، و همین قسمت هم به اندازه کافی سرشار از شور و هیجان بوده است.

این کتاب به نوعی از فلسفه می‌پردازد که اغلب «فلسفه تحلیلی» خوانده می‌شود. چنین برچسبی واقعاً تنگ‌نظرانه است، زیرا ماده بحث من معمولاً گرفتن کلمه یا مفهومی و تحلیل آن نیست (مهم نیست این کار چقدر دقیق باشد). من به سنت فلسفی‌ای تعلق دارم که با افلاطون و ارسطو شروع می‌شود و با لاک، بارکلی، هیوم، دکارت، لایبنیتس و کانت ادامه می‌یابد و به

فرگه، راسل، ویتگنشتاین و اخلاف فلسفی متأخر آنها می‌رسد. این سنت بر وضوح، دقت، برهان، نظریه و صدق یا حقیقت تأکید می‌کند. هدف اصلی سنت یاد شده الهام‌بخشی یا تسلی خاطر یا ایدئولوژی نیست. این سنت دلمشغولی خاصی به «فلسفه حیات» ندارد، گرچه بخش‌هایی از آن چنین دغدغه‌ای دارند. این نوع فلسفه بیش‌تر شبیه علم است تا دین، و بیش‌تر به ریاضیات شباهت دارد تا شعر — گرچه نه علم است نه ریاضیات. بنابر این، خوانندگانی که در پی کتابی در باره فلسفه شرق، یا فلسفه [اروپای] قاره‌ای، یا فلسفه «پست‌مدرن» هستند از مطالعه این کتاب سود نخواهند برد. این کتاب به فلسفه‌ای می‌پردازد که امروزه در گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های جهان رواج دارد و عمدتاً فلسفه‌ای از نوع «تحلیلی» است.

بدین قرار این کتاب به فلسفه دانشگاهی معاصر می‌پردازد. هدف من امعان نظری نه‌چندان اجمالی در این جهان بوده تا خواننده پس از فراغت از مطالعه کتاب به ویژگی‌های فلسفه حقیقی پی ببرد. بنابر این، ممکن است برخی بحث‌های من دشواریاب و بی‌ارتباط با دلمشغولی‌های زندگی روزمره به نظر برسد، ولی سعی کرده‌ام تا حد امکان ایده‌ها را به صورتی واضح مطرح کنم و در عین حال انصاف را در حق فلسفه دانشگاهی رایج در سی سال گذشته به جای آورم. آنچه در این کتاب می‌یابید چیزی است که در این فلسفه وجود دارد. این نوع فلسفه فقط برای کسانی که از طریق آن امرار معاش می‌کنند جذابیت ندارد؛ یکی از چیزهایی که می‌خواهم در این کتاب بگویم این است که این ایده‌ها قطعاً برای هر کسی که دلمشغول مسائل بنیادین در باره واقعیت است جذابیت دارد. می‌خواهم با تلاش و کوشش زیاد نشان دهم که خودم صرفاً به دلیل جذابیت ذاتی این مسائل به طرز مقاومت‌ناپذیری مجذوب فلسفه شدم، به نوعی می‌توان گفت تصادفی است که سرانجام سر و کارم با تدریس در گروه فلسفه یک دانشگاه افتاد.

اجازه دهید تصویر خیلی عبوس و تیره و تاری از فلسفه ارائه نکنم. فلسفه

تماماً تفکر ژرفی نیست که به ابروانی گره کرده بینجامد، فلسفه جنبه سرگرم‌کننده و مفرح، و جنبه کاملاً انسانی و خاکی هم دارد. از همه این‌ها گذشته، فیلسوفان هم انسان هستند، هر چند ممکن است این امر عجیب به نظر برسد.

کالین مک‌گین

نیویورک

ژوئیه ۲۰۰۱

## اولین نشانه‌ها

من در سال ۱۹۵۰، پنج سال پس از پایان جنگ جهانی دوم در وست هارتلپول،<sup>۱</sup> شهر معدنی کوچکی در شمال شرقی انگلستان واقع در ایالت دورهام،<sup>۲</sup> به دنیا آمدم. بیمارستان محل تولدم نوانخانه‌ای تغییر یافته‌ی، به قول امروزی‌ها، سرپناه بی‌خانمان‌ها بود. مادرم بیست ساله و پدرم بیست و شش ساله بود و من اولین فرزند بودم. پدر بزرگ‌هایم – که هر دو مثل پدرم جوزف نام داشتند – معدنچی بودند، مثل تمام عموها و دایی‌هایم غیر از یکی که نجار و بنا بود. عمر متوسط معدنچی‌ها کم بود و هر دو پدر بزرگم در جوانی بر اثر بیماری‌های ناشی از کار جان سپردند. تمام اعضای خانواده‌ام کوتاه‌قد و لاغر بودند. پدر بزرگ پدری‌ام در معدن به علت فعالیت‌هایش در مبارزه برای بهبود شرایط کار به «جو آشوبگر» شهرت داشت؛ او سرانجام منشی اتحادیه معدنچیان محلی شد و در اوقات فراغت خود آثار کارل مارکس و رادیارد کیپلینگ<sup>۳</sup> را مطالعه می‌کرد. او مردی مهربان و آراسته و کم‌حرف بود و به کشیدن سیگارهای وودباین علاقه داشت. تا آن‌جا که به یاد می‌آورم، مادر بزرگ ریزه‌میزه، جیغ جیغو و بددهنم هیچ وقت دندان نداشت و گوشت را با لثه‌هایش می‌جوید. او در مکالمات روزمره‌اش "thee"<sup>۴</sup> و "thou"<sup>۵</sup> را (که

1. West Hartlepool

2. Durham

3. Rudyard Kipling

۴. صورت کهنه ضمیر دوم شخص مفرد در حالت مفعولی (you) - م.

۵. صورت کهنه ضمیر دوم شخص در حالت فاعلی (you) - م.

به صورت thoo تلفظ می‌کرد) به کار می‌برد، مثلاً می‌گفت thee knaas Jack Ridley<sup>۱</sup> (یعنی «می‌دونی چیه جک ریدلی»). با اشاره به چاقویی کند می‌گفت «می‌توانم برهنه روی این بنشینم و تا لندن بروم» و از ته گلو قهقهه بلندی سر می‌داد. از پدر بزرگ مادری‌ام هیچ خاطره‌ای ندارم، گرچه همسر بیوه‌اش هنوز به شکل معجزه‌آسایی در نودسالگی زنده است. پدرم در چهارده‌سالگی مدرسه را ترک کرد و به «معدن زغال‌سنگ» رفت. اولین شغل او این بود که وقتی زغال‌سنگ‌ها روی تسمه عجیب و غریب غول‌پیکری جابجا می‌شدند، سنگ‌ها را از زغال‌سنگ جدا می‌کرد. ولی به سرعت از این تدفین نابهنگام گریخت و به مدرسه شبانه‌روزی رفت و کسب و کار ساختمان‌سازی را فراگرفت. در این کار آن قدر ماهر بود که وقتی هنوز بیست و اندی سال داشت مدیرکل شرکت ساختمانی کوچکی شد و به عنوان مدیر شعبه‌های گوناگون واحد ساختمان‌سازی این شرکت تعاونی در نقاط مختلف انگلستان کار کرد. او زود بازنشسته شد و اکنون شغل دومی به عنوان نقاش دارد و عمدتاً صحنه‌هایی از شهرهای معدنی‌ای را ترسیم می‌کند که در آن‌ها پرورش یافته است. بعضی از آثار او جزو گنجینه تاریخی نگارخانه‌ای است که به همین شهرها اختصاص دارد. برادرانم، کیت و مارتین، نیز هر دو هنرمند هستند، ولی من هرگز در این زمینه خیلی قوی نبودم.

از سه سال اول زندگی‌ام در شمال شرقی هیچ خاطره‌ای ندارم. وقتی سه ساله بودم به گیلینگهام<sup>۲</sup>، در ایالت کنت<sup>۳</sup> واقع در جنوب شرقی انگلستان، نقل مکان کردیم. سیصد مایل فاصله چه تفاوتی به وجود می‌آورد. کنت به «باغ انگلستان» شهرت دارد، در حالی که دورهام تپه تفاله دودزای عظیمی بیش نبود پر از خیابان‌های شلوغ با خانه‌های ایوان‌دار و دستشویی‌های سردی بیرون از ساختمان. در گیلینگهام از جنگل‌ها و کشتزارها لذت می‌بردم و

1. "you know Jack Ridley"

2. Gillingham

3. Kent

علاقه خاصی به حیات وحش - به ویژه مارمولک‌ها و پروانه‌ها - پیدا کردم و بلندقامت‌ترین مک‌گین تاریخ شدم (قدم حدود ۱۶۸ سانتیمتر است) - البته بعداً برادر کوچک‌تر نره‌غولم با قد قابل ملاحظه حدود ۱۷۵ سانتیمتر جایم را گرفت. در یازده سالگی در امتحان تعیین رشته شرکت کردم. این امتحان تعیین می‌کرد که پس از آن باید به چه نوع مدرسه‌ای بروید، و من آن قدر خوب امتحان ندادم که به دبیرستان بروم. بنابراین، به یک مدرسه فنی محلی رفتم که در آنجا قرار بود مهارت‌های لازم برای کاسبی یا کارهای فنی را فرا بگیرم. با وجود این، پس از هشت سال زندگی در گیلینگهام، دوباره نقل مکان کردیم و این بار به بلکپول<sup>۱</sup> در شمال غربی رفتیم و پس از مجموعه‌ای از بدیاری‌ها مرا به یک دبیرستان جدید محلی فرستادند - یک پله پایین‌تر از مدرسه فنی در جنوب.

بلکپول شهر ساحلی‌ای پرزرق و برق و بی‌ظرافت، بادخیز، مرطوب و عمدتاً محل آمد و رفت افراد طبقه کارگری بود که به مسافرت‌های ارزان می‌رفتند. خیابان‌هایش پر از میخانه، مغازه‌های فروش ماهی با سیب‌زمینی سرخ‌کرده و سالن‌های تفریحات بود. این شهر فرهنگی نبود. با این همه، افراد بومی آنجا احساس برتری عجیب و غریبی، و حتی نوعی تکبر، داشتند، زیرا مردم برای بازدید از این شهر پول زیادی خرج می‌کردند. فعالیت‌های اصلی مردان جوان این شهر میخوارگی، دعوا و تلاش برای سوءاستفاده از دختران مسافر در گردشگاه‌های ساحلی بود. مدرسه‌ام پر از آدم‌های لات و بی‌فرهنگ و عمدتاً [مکانی] بود [برای] نوعی تمرین کنترل انبوه بچه‌ها، گرچه اغلب پر از خنده بود (نام خانم مدیر چاق، خانم بلومر<sup>۲</sup> بود - پسرها او را "Keks" صدا می‌زدند که در گویش محلی به معنای «شورت (زنانه)» بود). یک بار معلم ورزش تمام پسرهای یک سال - تقریباً نود نفر - را با ترکه تنبیه

---

1. Blackpool

۲. Bloomer. واژه bloomers به معنای شورت (زنانه) است.

کرد، زیرا یکی از بچه‌ها چیپس‌هایی را از روی دیوار رختکن به استخر پرت کرده بود و هیچ کس مجرم را لو نداده بود. من در کل سه بار ترکه خوردم که دو بار دیگر هم هیچ دلیل خاصی نداشت (و واقعاً جایش می‌سوزد). این مدرسه‌ای نبود که انتظار داشته باشید شما را به جایی برساند. ریاضیات و انگلیسی‌ام نسبتاً خوب بود (ولی خدای من! جغرافی‌ام وحشتناک بود). تکالیفم را با سرعت هر چه بیشتر تمام می‌کردم و اکثر اوقاتم را به ورزش، نواختن طبل در یک گروه موسیقی راک و تکمیل مهارت‌هایم در بازی پین‌بال اختصاص می‌دادم.

با وجود این، در شانزده سالگی امتحانات سطح عادی را با موفقیت گذراندم و برای تحصیل به منظور موفقیت در امتحانات سطح عالی به دبیرستانی محلی رفتم. در آن‌جا هم‌کلاسی‌هایم به طرز چشمگیری از من بهتر و به نظرم نوابغ واقعی بودند، البته در مقایسه با خودم. برخی از آن‌ها برای لذت بردن کتاب می‌خواندند! در خردسالی خوانندهٔ پر و پا قرص کتاب‌های کودکان، به ویژه داستان‌های دکتر دولیتل،<sup>۱</sup> بودم، ولی از هنگام بلوغ تقریباً چیزی نخوانده بودم و فقط تک و توکی داستان ترسناک یا بخش‌هایی از داستانی علمی-تخیلی را مطالعه کرده بودم. در حدود دوازده سالگی، جادوی مطالعه برایم از میان رفته بود و در این هنگام، از قضای روزگار، هورمون‌ها شروع به لگدپرانی کردند. کاری که در آن مهارت داشتم و از آن لذت می‌بردم ورزش بود، به ویژه ژیمناستیک و پرش با نیزه (که رکورد مدرسه در این رشته در اختیار من بود). در عین حال یکی از اعضای دار و دسته «شیک‌پوش‌ها»<sup>۲</sup> یی بودم که توجه خاصی به مدل موها و لباس‌هایشان می‌کردند (موهای به عقب شانه‌شده، کت و شلوارهای شیک و کفش‌های رقص). در این هنگام خیال دانشگاه رفتن در سر نداشتم؛ و این فکر هرگز در

---

1. Dr. Doolittle

خانواده‌ام مطرح نشده بود. هیچ مک‌گینی پیش از آن چنین کاری نکرده بود. معلم‌انم انتظار داشتند به علت استعدادهای ورزشی و توانایی متوسطم در کتابخوانی، معلم ورزش شوم. خودم فکر می‌کردم که آکروبات سیرک یا نوازندهٔ حرفه‌ای سازهای کوبه‌ای شوم. یک روز در مدرسه از ما پرسیدند آیا می‌خواهیم برای رفتن به دانشگاه تلاش کنیم، و در این هنگام بود که دریافتم این کار شاید به امتحانش بیرزد. به هر حال، تحولات فکری شدیدی در من جریان داشت. زندگی‌ام، حداقل نسبتاً، به سرم منتقل شد. تا آن زمان، دلمشغولی اصلی‌ام پرورش اندام و حفظ تناسب جسمانی از طریق ورزش، و نواختن طبل بود، ولی حالا فکر و ذهنم نیز به فعالیت احتیاج داشت. گویا کلیدی زده شد: مدارها شروع به کار کردند.

تحت تأثیر معلمی به نام آقای مارش<sup>۱</sup> قرار گرفته بودم که به من الهیات سطح عالی درس می‌داد. پیش از آن از ماجراهای فکری توصیف شده در سیمای مرد هنرمند در جوانی<sup>۲</sup> اثر جیمز جویس، که بخشی از مطالعهٔ مقرر ما در درس زبان انگلیسی سطح عالی بود، به شدت متأثر شده بودم (سومین درس سطح عالی من اقتصاد بود). ولی آقای مارش علاقه به مطالعه و تفکر، به ویژه در بارهٔ دین و الهیات، را در من برانگیخت. او معلمی سختگیر ولی مهربان بود – مسیحی مؤمنی که علاقه‌ای پرشور به دانش‌آموزانش داشت. اکنون که به گذشته می‌نگرم، او را مردی عاشق تعلیم و دانش‌پژوهی (کلمهٔ مورد علاقهٔ او «دانش‌پژوه»<sup>۳</sup> بود) ولی فاقد توانایی انجام دادن این کار در مقام استاد دانشگاه می‌یابم. آقای مارش طوری از ایام دانشگاهش سخن می‌گفت که انگار آن روزها بهشتی تمام‌عیار بوده، و هنگام توصیف آن دوران چشم‌هایش با اشتیاقی به یادماندنی می‌درخشید. او با شور و حرارت و جدیت زیادی کتاب مقدس را به ما درس می‌داد، ولی نه در مقام مبلغ – شیفتگی او به

1. Marsh

2. *Portrait of the Artist as a Young Man*

3. scholar

مسائل الهیاتی، اصیل بود. گاه و بی‌گاه هنگام بحث در بارهٔ مسائل بحث‌انگیز – برای مثال، صحت و اعتبار زایش عذرائی<sup>۱</sup> – به فیلسوفان اشاره می‌کرد و نام دکارت را اولین بار از او شنیدم.

در توصیف دکارت می‌گفت که او در یک روز سرد زمستانی کنار آتش نشسته بود و در بارهٔ همه چیز، حتی کل جهان خارج و وجود اذهانی غیر از ذهن خود، شک کرد. تنها چیزی که برایش باقی ماند نفس خودش به عنوان موجودی اندیشنده بود. هدف آقای مارش از این کار اثبات بیهودگی شک و اهمیت ایمان بود: اگر شما به رخدادهای کتاب مقدس شک کنید، سرانجام به همه چیز شک می‌کنید. در پایان آقای مارش پیروزمندانه گفت که دکارت فقط می‌توانست به وجود خودش به عنوان ذهنی منفرد عقیده داشته باشد – شک شما را به همین جا می‌رساند! این کار بسیار عجیب بود – آشکارا خلاف عقل سلیم به شمار می‌رفت – ولی به نظرم می‌رسید که شک و تردیدهای دکارت، فارغ از نتایجی که برای دین دارد، حتماً دارای منطقی است (در واقع، نظام دکارت به شکلی محوری متکی بر خداوند است، ولی آقای مارش هرگز به این نکته اشاره نکرد).

در نتیجهٔ این آموزش‌های فلسفی شروع به تورق برخی کتاب‌های فلسفی ابتدایی کردم (البته اگر بتوان گفت واقعاً چنین کتاب‌هایی وجود دارد). طبعاً به شدت دلمشغول این بودم که آیا وجود خدا را می‌توان به طور عقلانی اثبات کرد یا نه، به ویژه چون در آن زمان خود را مؤمنی مسیحی می‌شمردم: نه فقط به این شکل بار آمده بودم، بلکه مطالعه کتاب مقدس زیر نظر آقای مارش پرشور و حرارت هم مرا به این عقاید متمایل ساخته بود. و زمانی که شما به خدا عقیده داشته باشید – با تمام معانی ضمنی آن – نسبت به مبانی فکری این عقیده کنجکاو می‌شوید. آیا چنین عقیده‌ای صرفاً ناشی از ایمانی

کورکورانه است یا این که وجود خدا را می‌توان اثبات کرد؟ طرح این سؤال به سرعت به کل این موضوع که اصلاً توجیه چگونه چیزی است و نیز سؤالاتی در باره شناخت، یقین، اراده آزاد و منشأ عالم آفرینش می‌انجامد. خدا ممکن است فیلسوف باشد یا نباشد، ولی قطعاً باعث و بانی بخش زیادی از فلسفه است.

و این جا بود که اولین تجلی فلسفی ام رخ داد. در اتاق خواب سردم در بلکپول نشسته بودم، طبل‌هایم در گوشه اتاق بود و به آرامی سرگرم مطالعه کتابی در باره براهین وجود خدا بودم (اکنون نام آن کتاب را به یاد نمی‌آورم). با چیزی به اسم «برهان وجودی»<sup>۱</sup> روبرو شدم که مُبدع آن آنسلم قدیس،<sup>۲</sup> اسقف کنتربری<sup>۳</sup> در قرون وسطی، بود. تعقیب این برهان برایم دشوار ولی کاملاً جذاب و مسحورکننده بود (بخش زیادی از فلسفه همین‌طور است). بارها و بارها به خواندن کلمات ادامه دادم و سعی می‌کردم معنای آن‌ها را بفهمم، و در همین حال پایم سردتر می‌شد. شور و حالی در ذهنم برپا بود، ذهنی که به تسخیر دلیل انتزاعی در آمده بود و خواهی‌نخواهی تحت تأثیر قدرت منطق قرار گرفته بود. برهان وجودی از این قرار است: خداوند، بنا به تعریف، کامل‌ترین موجودی است که می‌توانید تصور کنید. او واجد تمام کمالات در یک ذات است – خیر مطلق است، کاملاً حکیم است و بی‌نهایت قادر است. این دقیقاً همان چیزی است که از کلمه «خدا» مراد می‌کنیم، و ظاهراً می‌توانیم این کار را بکنیم خواه خدا واقعاً وجود داشته باشد خواه نه. به قول آنسلم، خدا به صورت موجودی تعریف می‌شود که «برتر از او را نمی‌توان تصور کرد.» یعنی اگر خدا وجود داشته باشد، بنا به تعریف حاصل جمع تمام کمالات است – درست همان‌طور که اگر اسب تک‌شاخ وجود می‌داشت، فقط دارای یک شاخ می‌بود. کسی که به وجود خدا شک دارد این

1. ontological argument

2. Saint Anselm

3. Canterbury

سؤال را مطرح می‌کند که آیا در عالم واقع هم چیزی وجود دارد که مصداق این تعریف باشد. آری، اگر خدا وجود می‌داشت، کامل‌ترین موجود می‌بود: ولی آیا خدا وجود دارد؟ با وجود این، من می‌توانم در تعریف معنای واژه «خودا»<sup>۱</sup> بگویم: «شخصی که می‌تواند پابره‌نه در کمال آسانی بیش از ده متر به هوا پپرد»، ولی این تعریف به ما نمی‌گوید که خودا واقعاً وجود دارد – و در واقع شخصی به عنوان خودا وجود ندارد. می‌توان گفت مسئله وجود خدا نیز مشابه همین است: ما تعریف واژه «خدا» را می‌دانیم ولی نمی‌دانیم آیا در عالم واقع چیزی وجود دارد که مصداق این تعریف باشد یا نه. فرد لادری،<sup>۲</sup> که به وجود خدا شک دارد، به طور مسلم کاملاً می‌داند که واژه «خدا» به چه معناست – درست همان طور که همه ما می‌دانیم «اسب تک شاخ» چه معنایی دارد. بنابر این، حداقل می‌توان فکر کرد که الحاد،<sup>۳</sup> از نظر منطقی موضع استواری است؛ الحاد شبیه این نیست که ادعا کنیم مثلث‌ها سه ضلع ندارند، که بنا به تعریف غلط است. مسئله وجود خدا مسئله‌ای ناظر به امر واقع<sup>۴</sup> است، نه مسئله‌ای مربوط به تعریف محض.

ولی آنسلم می‌گوید این استدلال نادرست است: به رغم تمام این‌ها، الحاد از نظر منطقی موضع استواری نیست. چرا؟ زیرا ما فراموش می‌کنیم که خدا را به عنوان کامل‌ترین موجود قابل تصور از هر جنبه‌ای، تعریف کرده‌ایم – و آیا وجود داشتن بهتر از وجود نداشتن نیست؟ اگر خدا وجود نداشته باشد، فاقد صفت وجود است؛ ولی در این صورت، آیا از موجود مشابهی که این صفت را دارد ناقص‌تر نیست؟ دو موجود را در نظر بگیرید که کمالاتی مشابه یکدیگر دارند و فقط یکی از آن‌ها وجود دارد و دیگری وجود ندارد: آیا موجودی که وجود دارد کمالاتش بیش از موجودی نیست که وجود ندارد، زیرا او حداقل از وجود بهره‌مند است؟ وجود نداشتن نوعی عجز و نقص، و

1. Gad

2. agnostic

3. atheism

4. fact

نوعی کمبود است ولی خدا را به عنوان موجودی تعریف می‌کنیم که از چیزی عاجز نیست و هیچ یک از صفات ثبوتی را کم ندارد و کسی است که تکلیف همه چیز را روشن می‌کند و کمال مطلق است. چنین موجودی ضرورتاً وجود دارد وگرنه از داشتن تمام صفات ثبوتی عاجز است. بنابر این، وجود خدا از تعریف خدا منتج می‌شود، برخلاف مثال من در بارهٔ خودا یا همان ورزشکار ناموجود پرش ارتفاع. وقتی بدانید واژهٔ «خدا» چه معنایی دارد، به موجب آن، می‌دانید که خدا وجود دارد، زیرا از خدا دقیقاً کامل‌ترین موجود را مراد می‌کنیم، و وجود یکی از کمالات است. وجود صفتی است که میزان کمال موجود را گسترش می‌بخشد یا افزایش می‌دهد. بنابر این، کامل‌ترین موجود قابل تصور باید این صفت را دارا باشد.

ایدهٔ قادرترین موجود قابل تصور را در نظر بگیرید: آیا نه این است که چنین موجودی ضرورتاً وجود دارد، به همین دلیل ساده که وجود نداشتن، معادل کاهش شدیدی در قدرت موجود است؟ اگر بخواهیم این برهان را به همان شکل کلاسیک موجزی بیان کنیم که اولین بار با آن روبرو شدم، باید بگوییم که خدا، بنابه تعریف، موجودی است که چیزی برتر از او را نمی‌توان تصور کرد، ولی وجود صفتی است که در برتری نقش دارد؛ بنابر این، خدا وجود دارد. پس خدا، به موجب معنای کلمات، به عنوان نوعی ضرورت عقلی، وجود دارد. بنابراین، تردید در وجود او از نظر منطقی منسجم و استوار نیست، گویی ممکن است وجود خدا موضوعی غیر از چیزی باشد که از واژهٔ «خدا» مراد می‌کنیم. وجود خدا از نظر منطقی ضروری است، مسئله‌ای است که به تعریف محض مربوط می‌شود، نه به امر واقع ممکن. بنابراین، مورد خدا به هیچ وجه شبیه مورد اسب تک شاخ نیست که تعریفش متضمن وجودش نباشد.

خوب، این استدلال خیره‌کننده است. به نظر می‌رسد که با برهان منطقی دقیق ثابت می‌کند که وجود خدا را نمی‌توان به طرز معقولی انکار کرد. به

جهش‌های ایمانی یا گمانه‌زنی‌هایی در بارهٔ چگونگی پیدایش جهان یا وقوع معجزات نیازی نیست: ما مفت و مجانی به وجود خدا، به عنوان مسئله‌ای مربوط به عقل محض، پی می‌بریم. برای کسی مثل من که در هجده سالگی با مسئلهٔ وجود خدا درگیر بود، این استدلال به صاعقه شباهت داشت. فهمیدم به همان اندازه که عدد صحیح پس از سه، چهار است، وجود خدا نیز امر واقع مستحکمی است. ولی پس از مطالعه و بازخوانی این برهان و تلاش برای بررسی طرز کار آن (در حالی که پاهایم در تمام آن مدت سردتر و سردتر می‌شد) به طرز مبهمی احساس می‌کردم که این استدلال نوعی رندی است و مسئلهٔ وجود خدا را بیش از حد ساده می‌کند و ایمان را بی‌ربط می‌سازد. بنابراین، هر چند تحت تأثیر برهان وجودی بودم و تا مدتی فکرم مشغول آن بود، این برهان نوعی احساس پریشان‌حالی در من بر جای گذاشت. بخش زیادی از فلسفه به همین شکل است: جذاب، اساسی، ولی در عین حال نگران‌کننده و آزارنده.

تصور می‌کنم چیزی که آن روز واقعاً مرا تکان داد درک قوهٔ تعقل بود – این که چگونه تفکر منطقی می‌تواند نتایج عظیم و تکان‌دهنده‌ای ایجاد کند. منظورم این نیست که هنوز هم برهان وجودی را درست می‌پندارم، گرچه تصور نمی‌کنم نقص آشکاری داشته باشد. ولی این برهان جذاب است؛ ساده، ولی بغرنج. و اکنون به هیچ وجه از تأثیری که در هجده سالگی بر من گذاشت متعجب نیستم. آن روز فهمیدم که می‌خواهم چیز بیش‌تری از این کار و بار فلسفه بیاموزم. جدا از هر چیز دیگری، این برهان بسیار هوشمندانه بود. تصور کنید روزی که آنسلم برهان وجودی را ابداع کرد چه حال و روزی داشته؛ حتماً با بهت و هیجان دور تا دور کنتربری قدم زده و تا هفته‌ها متحیر بوده است (متأسفانه بلکپول آنسلم قدیسی نداشت که به زیارت مزارش بروم، در واقع، اکثر فیلسوفان بزرگ پس از آنسلم برهان وجودی را پذیرفتند، به گونه‌ای که این برهان یکی از بانفوذترین براهین فلسفی در تاریخ به شمار

می‌رود. چیز دیگری که در آن روز زمستانی در بلکپول مرا تحت تأثیر قرار داد این واقعیت بود که ذهنم می‌توانست با اذهان اندیشمندان بزرگ گذشته مرتبط شود و مرا از هرزگی‌های ملال‌آور شهر ساحلی زیستگاهم رها سازد. این ویژگی عجیب و غریب انتقال‌دهندگی<sup>۱</sup> فلسفه همواره با من مانده، و حتی حالا که سرگرم تایپ این کلمات هستم (باز هم در یک شهر ساحلی نه چندان جذاب: مستیک بیچ،<sup>۲</sup> واقع در لانگ آیلند<sup>۳</sup>) باز هم آن را احساس می‌کنم. فلسفه می‌تواند شما را بلند کند و به دوردست‌ها ببرد.

مقارن همین ایام، به توصیه آقای مارش شروع به خواندن کتاب‌های سی. ای. ام. جود<sup>۴</sup> کردم. جود برای عامه مردم کتاب‌های فلسفی قابل فهم می‌نوشت و معمولاً در دهه ۱۹۵۰ در رادیو بی.بی.سی. سخنرانی می‌کرد. او خود فیلسوفی اصیل نبود و اکثر ایده‌هایش را از برتراند راسل می‌گرفت که بعداً در باره‌اش بیش‌تر سخن خواهیم گفت (یک بار از راسل خواستند مقدمه ستایش‌آمیزی برای یکی از کتاب‌های جود بنویسد، و او با تندخویی پاسخ داد: «فروتنی مرا از این کار باز می‌دارد»). موضوع مورد علاقه جود ادراک<sup>۵</sup> بود و او از «برهان ناظر به توهم»<sup>۶</sup> طرفداری می‌کرد. مسئله مورد بحث این است که آیا ما واقعاً اشیای فیزیکی را در فضا می‌بینیم یا این که آن‌ها صرفاً چیزهایی سوژکتیو در اذهان ما هستند. معمولاً تصور می‌کنیم که اشیای فیزیکی را همواره می‌بینیم و آن‌ها را لمس هم می‌کنیم: قطارها و قایق‌ها و هواپیماها را می‌بینیم، دستگیره‌های درها، فنجان‌ها و بدن‌ها را لمس می‌کنیم. چه چیزی ممکن است بیش از این بدیهی و مبتنی بر عقل سلیم باشد؟ ولی فیلسوفان قرن‌ها عقیده داشتند که این فقط خطایی عوامانه است، صرفاً نوعی شیوه سخن گفتن که حقیقت ادراک را پنهان می‌سازد. آنچه واقعاً ادراک می‌کنیم عناصر اذهان خودمان هستند – که به نام‌های گوناگون داده‌های

1. transporting

2. Mastic Beach

3. Long Island

4. C. E. M. Joad

5. perception

6. argument from illusion

حسی، تأثرات،<sup>۱</sup> تجربه‌ها و بازنمودها (تصورات)<sup>۲</sup> خوانده می‌شوند. ادراک قوه‌ای نیست که راه‌های جهان فیزیکی خارج از اذهان ما را بگشاید، بلکه به آرایش کاملاً درونی چیزهای ذهنی محدود و محصور است. تنها واقعیتی که واقعاً درک می‌کنیم واقعیتی مجازی است، جهان شب‌آسای احساسات ناپایدار. به همین دلیل است که فیلسوفان دیدگاه رایج در باره ادراک را «واقع‌گرایی خام»<sup>۳</sup> می‌دانند: ما در واقع به همان اندازه اشیای فیزیکی را واقعاً ادراک می‌کنیم که خورشید واقعاً طلوع کند یا زمین واقعاً مسطح باشد – این‌ها صرفاً توهمات خام‌اندیشانه است. آنچه ادراک می‌کنیم در درون ماست و نه، آن طور که خام‌اندیشانه می‌پنداریم، در بیرون.

چرا کسی باید عقل سلیم را به این طریق رد کند؟ جود، پیرو سنتی دیرپا، برهان رایجی را با قوت و شفافیتی زیاد مطرح می‌کند. به خطاهای حسی و توهمات مثل دیدن تکه چوبی صاف به شکل خمیده در آب یا تصور موش‌های صورتی تحت تأثیر [ماده توهم‌زای] ال.اس.دی. توجه کنید. این چوب دقیقاً مثل چوبی که واقعاً خمیده است خمیده به نظر می‌رسد و موش‌های صورتی درست همان شکلی را دارند که موش‌های صورتی واقعی، در صورت وجود، داشتند. خطای حسی یا توهم، تقلید دقیق واقعیت است، و به همین دلیل است که می‌تواند شما را فریب دهد. بنابر این، هیچ تفاوت ذهنی یا سوژکتیوی میان ادراک واهی و ادراک واقعی یا «حقیقی» وجود ندارد: جهان در نظر شما شکل معینی دارد، و این شکل ممکن است موهوم یا واقعی باشد، بر حسب این که آیا جهان واقعاً همان است که به نظر می‌رسد یا نه. از منظری سوژکتیو، هیچ تمایزی میان خنجر موهوم مکبث و خنجری واقعی وجود ندارد – و به همین دلیل، توهمات ممکن است به اندازه چیزهای واقعی ترسناک باشند. ولی خوب، پس از مصرف مواد توهم‌زا هیچ شیء فیزیکی واقعی را مشاهده نمی‌کنید – در جهان بیرون هیچ شیئی وجود

ندارد که معادل تجربه شما باشد. با وجود این، قطعاً شما چیزی را تجربه می‌کنید، ذهن شما خالی نیست – چیزها در نظر شما شکل معینی دارند. بنابراین، در این مورد باید در حال مشاهده چیزی غیر از شیئی فیزیکی باشید، و این چیز باید بالطبع ذهنی باشد. این چیز را «داده حسی»<sup>۱</sup> بنامید: پس، می‌توان گفت که شما داده‌های حسی چوب‌های خمیده، موش‌های صورتی و خنجرها را می‌بینید، حتی وقتی در واقع هیچ یک از این چیزهای فیزیکی را نمی‌بینید. شما ظواهر سوپژکتیو چیزها را ادراک می‌کنید، نه خود آن‌ها را؛ زیرا آن‌ها وجود ندارند که ادراک شوند. آنچه در موارد خطای حسی یا توهم از آن آگاهی دارید داده‌های حسی درونی غیرفیزیکی است، نه اشیای فیزیکی. ولی خوب، همان‌طور که پیش از این گفتیم، هیچ تفاوت سوپژکتیوی میان امر موهوم و امر واقعی وجود ندارد: در هر دو مورد چیزها یکسان به نظر می‌رسند؛ تجربه شما یکسان است؛ شما نمی‌توانید تفاوتی ببینید. آیا این امر به آن معنا نیست که در موارد واقعی معمولی هم باید از داده‌های حسی آگاه باشید؟ وقتی خنجری واقعی را «می‌بینید»، داده‌ای حسی از خنجری را می‌بینید؛ مسئله فقط این است که خنجری واقعی وجود دارد که با داده حسی خنجرمانند شما که بی‌واسطه تجربه‌اش کرده‌اید مطابقت دارد. بنابر این، آنچه بی‌واسطه ادراک می‌کنید همیشه داده حسی است، نه چیز واقعی. پس شما به هیچ وجه اشیای فیزیکی را بی‌واسطه نمی‌بینید، بلکه فقط بازنمودهای (تصورات) آن‌ها را به شکل داده‌های حسی سوپژکتیو یا ذهنی می‌بینید. این شبیه آن است که بکشید رئیس دولت را ملاقات کنید، ولی سرانجام فقط فرستادگان مخصوص او را می‌بینید. آگاهی بی‌واسطه شما در سطح داده‌های حسی متوقف می‌شود و به سراغ اشیای فیزیکی واقعی نمی‌رود و آن‌ها را دربر نمی‌گیرد. شاید بتوانیم بگوییم که شما اشیای فیزیکی را با واسطه ادراک می‌کنید، مثل وقتی که فقط تصاویری را در آینه یا رد پاهای

فردی را در برف می‌بینید. ولی وقتی تجربه‌ای بصری دارید، اشیای فیزیکی بی‌واسطه در برابر ذهن شما قرار ندارند. آنچه بی‌واسطه در برابر ذهن شما قرار دارد خود ذهنتان است - یعنی محتویات حسی فعلی‌اش.

این نتیجه‌ای هراس‌انگیز است و آگاهی شما را به خویشتن سوژکتیو خودتان محدود می‌کند و شما را از جهان اشیای فیزیکی جدا می‌سازد، همان جهانی که خام‌اندیشانه فکر می‌کردید با آن ارتباط دارید. آگاهی، شما را فقط با محتویاتش، یعنی نمایش تصورات<sup>۱</sup> بر پرده‌ای ذهنی، آشنا می‌سازد. اولین بار وقتی با این برهان روبرو شدم، به اسباب و اثاثیه دور و برم خیره شدم و سعی کردم ذهنم را وادارم تا از آن‌ها آگاهی یابد و حجاب داده‌های حسی را بشکافد، ولی این احساس خفقان‌آور را داشتم که فقط دارم به آنچه در درونم وجود دارد شدیدتر خیره می‌شوم - یعنی جهان سوژکتیو خودم، نه جهان عمومی مشترکی که تا آن زمان به آن عقیده داشتم. در بهترین حالت بین جهان سوژکتیو مورد تجربه‌ام و جهان فیزیکی ماورای آن مطابقتی<sup>۲</sup> برقرار بود، ولی هیچ راهی وجود نداشت که بتوانم از جهان سوژکتیو خود خارج شوم تا ببینم آیا این مطابقت واقعاً برقرار است یا نه، زیرا به اشیای فیزیکی‌ای که گویا با داده‌های حسی‌ام مطابق بودند هیچ دسترسی مستقیمی نداشتم. این امر از یک جهت شبیه آن بود که کشف کنم کور هستم: نمی‌توانستم اشیای فیزیکی را ببینم! نمی‌توانستم آن‌ها را لمس کنم، بچشم یا ببویم. جهانم تا حد خویشتن آگاهم آب رفته بود. فکر می‌کنم من هم، درست به اندازه بسیاری از جوانان دیگر، خودبین بودم، ولی اتفاقی که برایم رخ داده بود هضم‌ناشدنی بود. من جهان را از دست داده بودم، شاید هم از اول هرگز آن را نداشتم.

از این جا به بعد اوضاع خراب‌تر شد. اگر هرگز اشیای فیزیکی را ادراک نمی‌کنیم، از کجا می‌دانیم که واقعاً وجود دارند؟ قطعاً نه از طریق ادراک. شما معمولاً فکر می‌کنید که می‌توانید به اتاق خود بروید و با نگاه کردن به آن

بگویید چه چیزهایی در آن وجود دارد. ولی چنین نیست: تنها چیزی که به این طریق می‌فهمید این است که پس از کسب داده‌های حسی رفتن به اتاق چه داده‌های حسی‌ای دارید؛ اشیاء همچنان به شکل دیوانه‌کننده‌ای دور از دسترس می‌مانند. از این‌جا تا شکاکیت تمام‌عیار و پولادین دکارتی فقط یک قدم فاصله است: تنها چیزهایی که واقعاً می‌دانید وجود دارد حالت‌های سوژکتیو یا ذهنی خودتان است، نه اشیایی که گویا در جهان فیزیکی خارج وجود دارند. در واقع، به چه حقی عقیده دارید که حتی جهان فیزیکی خارج وجود دارد؟ مگر امکان ندارد داده‌های حسی شما به هیچ وجه با هیچ چیز بیرونی مطابق نباشد؟ مگر امکان ندارد همه چیز رؤیا باشد؟ دکارت از ما می‌خواهد اهریمن پلیدی را در نظر آوریم که داده‌های حسی را در اذهان ما می‌آفریند ولی کاری می‌کند که هرگز چیزی با آن‌ها مطابق نباشد، به گونه‌ای که کل جریان تجربه حسی ما توهمی طولانی است. چگونه می‌توانیم این احتمال را نادیده بگیریم؟ مسلماً نه با استناد به داده‌های حسی خود، زیرا آن‌ها نیز توهم خواهند بود، خواه معلول اشیای فیزیکی باشند خواه معلول اهریمن پلید. از کجا حتی می‌دانید که بدنی دارید؟ واقعاً از کجا می‌دانید همین پنج ثانیه قبل مجهز به طیف گسترده‌ای از خاطرات کذب به وجود نیامده‌اید؟ به نظر می‌رسد که شناخت تا حد حالت‌های درونی خویشتنی<sup>۱</sup> زودگذر آب می‌رود.

نسخه روزآمد اهریمن پلید دکارت فیلمنامه «مغز در خمره»<sup>۲</sup> است. در این‌جا فرض می‌کنیم که دانشمندانی بیگانه مغزهای ما را با فن‌آوری مغزی بسیار پیشرفته از سرهایمان بیرون آورده‌اند. این دانشمندان مغزهای ما را در خمره‌های مغزی در اتاق‌های کوچک قشنگی قرار می‌دهند و روی هر یک از این خمره‌ها نام ما را می‌نویسند. سپس مغزها را به دستگاهی وصل می‌کنند که درون داده‌های الکتریکی را به اعصاب حسی ما می‌فرستد که به داده‌های

1. self

2. brain in a vat

3. input

حسی می‌انجامند: ما چیزهای آشنایی را تجربه می‌کنیم، ولی این کار همیشه از طریق این تحریک‌های الکتریکی صورت می‌گیرد. بنابر این، به نظر می‌رسد که شما در میخانه‌ای در نیویورک سرگرم صحبت با دوستانان هستید، ولی در واقع در خمره‌ای در جایی از کلیولند<sup>۱</sup> گرفتارید و تمام این‌ها را در وهم می‌بینید. کاری که این دانشمندان می‌کنند شبیه‌سازی محض جهان فیزیکی عادی است - ایجاد جهان مجازی داده‌های حسی محض. آن‌ها همچنین تصمیم‌های ما برای تکان دادن بدن‌هایمان را هوشمندانه زیر نظر دارند (همان بدن‌هایی که ماهرانه آن‌ها را از بین برده‌اند) و به ما همان درون‌داده‌های حسی‌ای را می‌دهند که با آنچه می‌خواهیم انجام دهیم مطابقت دارد. اگر بخواهم به طرف یخچال بروم تا یک بطری نوشیدنی بردارم، آن‌ها این احساس را به من القا می‌کنند که دست و پاهایم حرکت می‌کنند و آشپزخانه‌ای را می‌بینم و در یخچالی را باز می‌کنم، به گونه‌ای که نمی‌توانم وضعیت واقعی‌ام را تشخیص دهم. من وجود بطری در دست خود و سپس پایین رفتن نوشیدنی از گلویم را تجربه می‌کنم، ولی در واقع نه نوشیدنی‌ای وجود دارد، نه دستی و نه گلوبی - فقط مغزی است که سیم‌های زیادی به آن وصل شده و کامپیوتر غول‌پیکری که در گوشه‌ای سر و صدا می‌کند. خوب، سؤال هولناک این است: از کجا می‌دانم حالا مغزی در خمره نیستم؟ اگر بودم، چیزها به نظرم اصلاً متفاوت نمی‌آمدند. پس نحوه به نظر رسیدن نمی‌تواند فرضیه خمره را رد کند. ممکن است درست در همین لحظه فقط مغز بی‌حرکتی باشم که این توهم به آن القا می‌شود که من شخصی در حال راه رفتن و سخن گفتن و در تماس با اشیای فیزیکی واقعی هستم. شاید هرگز در زندگی‌ام شیئی فیزیکی را ندیده باشم، از جمله اشیای فیزیکی‌ای که آن‌ها را مردم می‌خوانیم. شاید مکتب اصالت نفس یا خودانگاری<sup>۲</sup> درست می‌گوید که من همراه با داده‌های حسی‌ام کاملاً تنها هستم. شاید کل عالم

1. Cleveland

2. solipsism

آفرینش فقط دیوار درخشانی از جنس توهم است و تنها واقعیتی که وجود دارد آگاهی من است. وقتی بمیرم، تمام چیزهای دیگر از میان می‌روند؛ زیرا هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

اخیراً فیلم علمی-تخیلی ماتریس<sup>۱</sup> را دیدم و از آن لذت بردم. مبنای این فیلم همین مکاشفه کابوس‌مانند است. در این فیلم، انسان‌های بی‌تحرک شده در اتاقک‌هایی بسیار بالاتر از سطح زمین گیر افتاده‌اند و به کامپیوترهایی متصل هستند که جهان واقعی را در مغزهای آن‌ها شبیه‌سازی می‌کند. ماشین‌ها ما را به این روز انداخته‌اند تا مواد غذایی را از بدن ما به دست آورند؛ ما به غذای کامپیوترها و محصول مزرعه ماشینی بدل شده‌ایم. به این دلیل این زندگی انگل‌وار را می‌پذیریم که نمی‌دانیم اوضاع چنین است، زیرا همه چیز کاملاً عادی به نظر می‌رسد. فقط گروه کوچکی از شورشیان از اوضاع حقیقی آگاهند و می‌خواهند انسان‌ها را آزاد سازند. کل فرض فیلم این است که اگر در چنین مخمصه‌ای گرفتار بودیم، از آن آگاهی نمی‌داشتیم: ماتریس ما را فریب می‌داد. حدس می‌زنم که سازندگان این فیلم یکی - دو درس فلسفه در کالج خوانده‌اند و از آن پس احتمالات ناشی از شکاکیت دکارتی فکر آن‌ها را به خود مشغول کرده است. و کل گرایش فعلی نسبت به دستگاه‌های واقعیت مجازی، به امکان شبیه‌سازی جهان واقعی و، بنابر این، جداسازی بود و نمود چیزها بستگی دارد. با وجود این، تجربیات ما حاصل پیام‌هایی است که به اعصاب حسی ما می‌رسد و بخش‌هایی از مغز ما را فعال می‌کند؛ اگر بتوانیم این پیام‌ها را بدون کمک اشیای فیزیکی واقعی بازآفرینی کنیم، قادر به شبیه‌سازی تجربه اشیای هستیم بی‌آن‌که اصلاً به واقعیت کاری داشته باشیم. تا آن‌جا که به تجربه ارتباط دارد، می‌توان از واقعیت صرف‌نظر کرد، حداقل به عنوان امری اصولی.

باز هم آنچه در هجده سالگی در این برهان‌ها نظرم را به خود جلب

می‌کرد قدرت عقل برای برهم زدن مفروضاتی بود که بدیهی می‌پنداشتم. منظورم این نیست که حالا این براهین را به طور کامل تأیید می‌کنم، ولی آن‌ها قطعاً به اندازه کافی منطقی هستند. و بخش چشمگیری از دیدگاه متعارف ما در باره جایگاهمان در جهان را نفی می‌کنند. عقاید متعارف ما آن قدرها که پیش از تحقیق در باره مبانی آن‌ها ساده لوحانه می‌پنداشتیم، از نظر عقلانی ردناشدنی نیستند. برهان ناظر به توهم شبیه موج جزر و مد استدلالی است که شما را به ساحل عجیب و غریبی می‌برد و مشعوف ولی پریشان حال رها می‌کند. ببینید این برهان چگونه با برهان وجودی ترکیب می‌شود: معلوم می‌شود که عقل می‌تواند از نظر منطقی ثابت کند که خدا وجود دارد، ولی در عین حال به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توانیم بدانیم جهان مادی میزها و صندلی‌ها وجود دارد. فکر می‌کردیم وجود خدا از نظر عقلانی مشکوک است ولی جهان بیرونی مثل صخره‌ای استوار است. با این همه، عقل به ما می‌گوید که از وجود خدا بیش‌تر می‌توانیم مطمئن باشیم تا از وجود همسایه خود. خدا قطعی‌تر از میز و صندلی‌هاست! می‌توانم به یقین بدانم که من وجود دارم و خدا وجود دارد، ولی تمام چیزهای دیگر مشکوک هستند. از کجا معلوم بود که این براهین درست هستند؟ آنچه مرا در مسیر فیلسوف شدن قرار داد این بود که می‌خواستم بدانم آیا این براهین واقعیت دارند؛ این براهین قاطع به نظر می‌رسیدند، ولی آیا واقعاً به اندازه‌ای که به نظر می‌آمدند قاطع بودند؟ می‌خواستم این براهین را بهتر بفهمم تا بتوانم تصمیم بگیرم که به چه چیزی عقیده داشته باشم. آنچه اکنون بر آن تأکید می‌کنم تأثیری است که این براهین در ذهن نوجوان پذیرای من نهادند. این که چگونه مرا به تفکر واداشتند. به تدریج دریافتم که حتی رایج‌ترین عقیده هم ممکن است نادرست و تعصبی محض باشد. و این که همه چیز باید در معرض واریسی عقلانی قرار گیرد. اگر این امر در باره عقیده به جهان خارج صادق بود، آیا

بیش از آن در باره آن نوع عقاید اجتماعی و سیاسی که مرام<sup>۱</sup> به شمار می‌رفتند صادق نبود؟ چون تمام این ماجراها در اواخر دهه شصت، یعنی دوران تجدید نظر و آشوب، رخ می‌داد، فقط این احساس مرا تقویت می‌کرد که در همه چیز می‌توان تردید ورزید (گرچه باید بگویم که در آن زمان از نظر سیاسی، فعال نبودم).

تصور می‌کنم در همین زمان مجذوب فروید هم شدم، زیرا [او نشان می‌داد که] قوه عقل می‌تواند امر نامعلوم را اثبات کند، گرچه حالا نمی‌توانم دقیقاً به یاد آورم که چه چیزی مرا به مطالعه آثار او واداشت. فروید، همان‌طور که همه می‌دانند، ذهن ناخودآگاهی را مسلم فرض کرد که در پس صحنه عمل می‌کند و مسئول برخی چیزهای عجیب و غریب در حیات خودآگاهانه است. برای مثال، رؤیاها مضمون معینی دارند که اغلب می‌توانیم آن‌ها را هنگام بیدار شدن به یاد آوریم، ولی اغلب بی‌معنا و گیج‌کننده به نظر می‌رسند، مثل رمزی که نمی‌توانیم آن را بگشاییم. فروید با مسلم فرض کردن واقعیت ذهنی پنهانی که منطق و دستور کار خاص خود را دارد، این نشانه‌های رمزی خواب را فهمید – همان‌طور که با نشانگان روان‌نژندی<sup>۲</sup>، لغزش‌های زبانی<sup>۳</sup>، لطیفه‌ها و نظایر آن‌ها چنین کرد. فروید با تحلیل این پدیده‌ها و کاربست مبانی نظری مناسب، امر بی‌معنا را قابل فهم می‌سازد و نشان می‌دهد که پدیده ظاهری فقط نشانه بیرونی واقعیت منسجم نهفته‌ای است. فروید عقل را به کار گرفت تا امر غیرعقلانی را معقول جلوه دهد. با مطالعه آثار فروید در هجده سالگی، لذت موجود در فعالیت فهمیدن<sup>۴</sup> یا قابل فهم ساختن را تجربه کردم.

فروید، به معنای دقیق کلمه، فیلسوف نبود، ولی در این سائق<sup>۵</sup> با فیلسوفان شریک بود که می‌خواست تا حد امکان بر عقل تأکید کند، یعنی نوعی آمادگی

1. gospel

2. neurotic symptoms

3. slips of the tongue

4. making sense

5. drive

برای تردید ورزیدن و میل به کند و کاو در زیر ظواهر. فروید بود که نخستین بار مرا به طرز کار ذهن علاقه‌مند ساخت، چیزی که سال‌ها بعد به علاقه اصلی‌ام بدل شد. و او بود که سبب شد تصمیم بگیرم در دانشگاه روان‌شناسی بخوانم. به رغم علاقه روزافزونم به فلسفه در سال آخر مدرسه، برای تحصیل فلسفه در دانشگاه درخواستی ندادم، فقط به این دلیل که تصور نمی‌کردم از این راه بتوان شغلی واقعی پیدا کرد. در آن زمان نمی‌دانستم که روزی استاد دانشگاه می‌شوم – مطمئن نیستم که حتی می‌دانستم استاد دانشگاه چگونه چیزی بود – و، بنابر این، باید در رشته‌ای مدرک می‌گرفتم که می‌توانست به شغل درآمدزایی بینجامد. روان‌شناسی چنین دورنمایی را ترسیم می‌کرد: می‌خواستم روان‌شناسی تربیتی یا روان‌شناسی بالینی بخوانم، و مطالعه آثار فروید مرا به این فکر انداخت که روان‌شناسی مرا از لحاظ فکری ارضا می‌کند. می‌دانستم که همیشه می‌توانم فلسفه را به صورت موضوعی فرعی مطالعه کنم، و همین کافی به نظر می‌رسید. علاوه بر این، تا آن زمان من اولین عضو خانواده مک‌گین بودم که برای ورود به دانشگاه درخواست داده بود، و درخواست دادن برای تحصیل فلسفه به طرز مایوس‌کننده‌ای غیرعقلانه به نظر می‌رسید. به نظر خانواده و آموزگارانم، اقتصاد گزینه بسیار عملی‌تری بود، و من در برابر فشار آن‌ها مقاومت می‌کردم تا برای روان‌شناسی درخواست بدهم، نه اقتصاد (پدرم انتظار داشت در حرفه ساختمان‌سازی ارزیاب شوم زیرا در زبان انگلیسی و ریاضیات مهارت داشتم، ولی این فکر را کنار گذاشت).

به هر حال، باید به دانشگاه می‌رفتم، و وضعیت تحصیلی‌ام در مدرسه چندان خوب نبود. ضعیف‌ترین درسم اقتصاد بود که در آن تقریباً شاگرد آخر بودم. ناگهان فکر جدیدی به ذهنم خطور کرد: به جای این که فقط در کلاس به صحبت‌های آموزگاران گوش کنم، می‌توانستم خودم در خانه کتابی درسی را مطالعه کنم. آقای مارش در باره چگونگی مطالعه به ما توصیه‌هایی کرده بود

– یادداشت‌برداری، بازخوانی، بازگویی آموخته‌ها به زبان خود – و من با توجه به این سرنخ‌های ابتدایی بر یک کتاب درسی اقتصاد تمرکز کردم. در آن زمان اوایل صبح روزنامه‌رسانی می‌کردم (به این ترتیب می‌توانستم پول دستگاه طبّل دست دوم را پردازم) و در فاصله میان خاتمه روزنامه‌رسانی و شروع [کار] مدرسه، اقتصاد می‌خواندم. چند هفته به این کار ادامه دادم، و در امتحان بعدی اقتصاد در کلاس شاگرد سوم شدم. این روش مؤثر از کار در آمده بود! در مورد زبان انگلیسی و الهیات نیز همین کار را کردم: در واقع، خودآموزی و افزایش ساعت‌های مطالعه، و در امتحانات سطح عالی توانستم یک نمره الف (در اقتصاد) و دو نمره ب بگیرم. اقرار می‌کنم که خارق‌العاده نبود، ولی با توجه به وضعیت قبلی‌ام در همان چند ماه قبل چندان بد نبود. و آن نمره‌ها سبب شد که در دانشگاه منجستر برای تحصیل در رشته روان‌شناسی پذیرفته شوم. من اولین مک‌گینی بودم که به دانشگاه می‌رفت، و خوشحال بودم که احساس می‌کردم می‌توانم در سه سال آینده موضوعات مورد علاقه‌ام را مطالعه کنم. در کم‌تر از یک سال از شاگردی تنبل به روشنفکری کوچک بدل شده بودم، و فلسفه در این میان بسیار مقصر بود.

در همین حال، پیش از آن که به داستان دانشگاه برسیم، در نظر مجسم کنید که در یک روز بهاری طوفانی در بلکپول روی نیمکتی نشسته‌ام و به یک صندوق پستی انگلیسی خیره شده‌ام. چند لحظه قبل از آن سرگرم مطالعه در باره مسئله جوهر<sup>۱</sup> و کیفیات<sup>۲</sup> بودم و آن‌چنان که باید و شاید در بهت و حیرت فرو رفته بودم. آیا عین یا ابژه<sup>۳</sup> فقط مجموع کیفیات خویش است یا این که وجودی دارد که به نوعی فراتر از آن کیفیات است؟ صندوق پستی کیفیات گوناگونی داشت – قرمز، استوانه‌ای شکل، فلزی و... بود – ولی به نظر می‌رسید چیزی بیش از صرف مجموعه این کیفیات است؛ صندوق پستی

1. substance

2. qualities

3. object

چیزی بود، «جوهر»ی که این کیفیات را داشت. ولی این جوهری که این کیفیات را داشت چه بود؟ آیا این جوهر در پس این کیفیات به نوعی پنهان بود و آن‌ها را مثل بنیان خانه‌ای حفظ می‌کرد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این چیز بنیادین چه شکلی بود - چه کیفیاتی داشت؟ اگر کیفیاتی داشت، آیا دوباره همان مشکل به وجود نمی‌آمد، زیرا باز هم لازم بود از این کیفیات متمایز باشد؟ ولی اگر کیفیاتی نداشت، چگونه چیزی ممکن بود باشد؟ چگونه ممکن بود چیزی وجود داشته باشد که هیچ کیفیتی ندارد؟ پس شاید لازم باشد بگوییم که صندوق پستی چیزی غیر از کیفیاتی نیست که جلوه‌گر می‌کند. و با وجود این، چگونه ابژه‌ای می‌تواند فقط مجموعه‌ای از کیفیات مجرد باشد؟ آیا ابژه از این مستحکم‌تر و عینی‌تر نیست؟ گیج شده بودم و خیره شدن به صندوق پستی هیچ کمکی به من نمی‌کرد. در ذهنم این کلمات را تکرار می‌کردم (و پس از سی سال به خوبی آن را به یاد می‌آورم): آیا ابژه چیزی افزون و فراتر از کیفیات خویش است؟ من تصویر ذهنی مبهمی از یک چیز بی‌شکل خاکستری داشتم که شالوده صندوق پستی را تشکیل می‌داد و کیفیات نمایان گوناگونش به شکل رمزآمیزی به آن مربوط می‌شد. ولی این چیز، مرموز و عجیب و غریب به نظر می‌رسید، هیولا یا ابداعی فلسفی. با وجود این، به محض این که خود کیفیات را جایگزین این تصویر مبهم کردم و کوشیدم صندوق پستی را فقط «مجموعه‌ای از کیفیات» بدانم، به نظر می‌رسید که خود ابژه ناپدید می‌شود. من گرفتار مشکلی مشخصاً فلسفی بودم که در آن ساده‌ترین سؤال به سردرگمی عقلانی می‌انجامید. حتی نمی‌دانستم ابژه چه چیزی است! حتی وقتی به دلمشغولی‌های عملی‌تر پرداختم، این سردرگمی، به صورت نوعی تشویش ذهنی مداوم، با من ماند.

## از روان‌شناسی به فلسفه

در پاییز ۱۹۶۸ بلکپول را به مقصد منچستر<sup>۱</sup> بارانی ترک کردم، با تمام نگرانی‌های معمول پسر بچه‌ای شهرستانی که اولین بار به دانشگاه می‌رود. با دو پسر دیگر در خانه خانم ردی آف،<sup>۲</sup> صاحبخانه‌ام، اقامت کردم و با دانشجوی الکترونیکی اهل ویگان<sup>۲</sup> هم‌اتاق شدم که لهجه‌اش حتی از من هم غلیظ‌تر بود. خانم ردی آف برای ما غذاهای حجیم سنگینی می‌پخت که دقیقاً رأس ساعت پنج بعد از ظهر سرو می‌شد، و شب‌ها به گپ زدن و مطالعه می‌پرداختیم (هیچ تلویزیونی در خانه نبود). من برای لیسانس روان‌شناسی ثبت نام کرده بودم و یک درس فلسفه مقدماتی فرعی داشتم. یک درس اجباری زبان هم داشتم که ثابت شد بلای جانم است. همه مجبور بودند یک درس زبان بگیرند و در امتحان پایان سال آن قبول شوند تا بتوانند در دانشگاه ادامه تحصیل بدهند. اکثر افراد زبان فرانسه را، که گزینه آسان بود، انتخاب می‌کردند، زیرا در سطح عادی این زبان را خوانده بودند. ولی دبیرستان جدید من در بلکپول زبان فرانسه سطح عادی نداشت و من هیچ زمینه‌ای در زبان فرانسه نداشتm و در عوض نجاری سطح عادی را گذرانده بودم. بنابراین، این، برای [فراگیری] زبانی ثبت نام کردم که از صفر آموزش داده می‌شد، یعنی ایتالیایی؛ زیرا تصور می‌کردم برای کسی مثل من که چندان زمینه‌ای در

---

1. Readyoff

2. Wigan

زبان‌ها ندارد گزینه مناسبی است. بیش از این ممکن نبود اشتباه کنم. آن طور که پس از شروع ترم فهمیدم، درس زبان فرانسه برای کسانی در نظر گرفته شده بود که در زبان استعدادی نداشتند و [صرفاً] می‌خواستند درس اجباری زبان را بگذرانند؛ ولی درس زبان ایتالیایی مختص مخ‌های زبان بود که می‌خواستند زبان دیگری را به ترکش خود اضافه کنند، و اکثر دیگر دانشجویان کلاس زبان فرانسه یا اسپانیولی را به عنوان درس اصلی رشته خود انتخاب می‌کردند. انتظار داشتند در نخستین ترم ده‌هفته‌ای بر دستور زبان و واژگان ایتالیایی تسلط پیدا کنیم، آن هم درسی که کلاس آن هفته‌ای دو بار به مدت یک ساعت تشکیل می‌شد؛ و در ترم دوم مجبور بودیم یک رمان ایتالیایی قرن نوزدهمی (کلاه کشیش)<sup>۱</sup> را مطالعه کنیم که هیچ ترجمه انگلیسی‌ای از آن وجود نداشت. باید بگویم این کار به شکلی باورنکردنی دشوار بود. به رغم کلاس‌های تقویتی استاد بلندنظر این درس، در امتحان پایان ترم اول به شکل مفتضحانه‌ای رد شدم، که اصلاً برایم عجیب نبود. بنابر این، اگر در امتحان پایان سال هم رد می‌شدم، مرا از دانشگاه اخراج می‌کردند. از این رو، اکثر وقتم را به مطالعه زبان ایتالیایی و حفظ دستور زبان و واژگان آن اختصاص دادم – غالب اوقات در حفظ کردن قوی نبودم. معلم همیشه در کلاس به من رو می‌کرد و می‌پرسید: «Che ora é, Signor McGinn?» («ساعت چنده، آقای مک‌گین؟») و من ناشیانه به ایتالیایی پاسخ می‌دادم، پاسخی که مایه خنده همه افراد حاضر در کلاس می‌شد. اعتماد به نفس؟ در آن ایام از آن خبری نبود.

باید برای درس روان‌شناسی، گزارش‌های آزمایشگاهی هفتگی اجباری می‌نوشتم، به طوری که سرانجام تقریباً هیچ وقتی را صرف فلسفه نکردم، فلسفه‌ای که به شدت محتاج مطالعه‌اش بودم. خوشبختانه در امتحان آخر

1. *Il Cappello del Prete*

سال زبان ایتالیایی، به زور تلاش فراوان، قبول شدم (امتحانی که یکی از سؤال‌های انتخابی آن ترجمهٔ قطعهٔ دشواری از اولیس جیمز جویس به ایتالیایی بود). هنوز هم فکر می‌کنم تسلط یافتن بر زبان ایتالیایی طی آن سال دشوارترین کار فکری در تمام زندگی‌ام بوده، و همواره هنگام خواندن صورت‌غذایی ایتالیایی، بی‌صدا به رعشه می‌افتم. اکنون اکثر آموخته‌هایم را فراموش کرده‌ام، گرچه هنوز قواعد تلفظ را به خوبی بلدم؛ حداقل دقیقاً می‌دانم واژهٔ *Cognoscenti* [به معنای ادراک] را، که در حرفه‌ام مفید است، چگونه تلفظ کنم.

وضعیت تحصیلی‌ام در دومین سال اقامت در منچستر نسبتاً بهبود یافت. سرانجام به تنهایی در یک اتاق کوچک ملال‌آور اجاره‌ای در پایین شهر اقامت کردم، و با دو چرخه‌ای همیشه‌خراب زیر باران به کلاس می‌رفتم. ولی حداقل حالا برای تعقیب علائقم آزادی بیش‌تری داشتم. به علت بی‌پولی غیر از مطالعه و صحبت کردن هیچ کاری نمی‌کردم (آیا فقر مشوق سواد است؟) و با چند نفر که تمایلات مشابهی داشتند دوست شدم. ما عادت داشتیم تا ساعت چهار صبح بنشینیم و در بارهٔ روش‌شناسی روان‌شناسی بحث کنیم و در حالی که کت بر تن داریم (هزینهٔ گرم کردن مناسب بسیار زیاد بود) چند فنجان قهوه بنوشیم. در این ایام درسی در بارهٔ فلسفهٔ علم گرفته بودم و در فلسفه و روان‌شناسی مطالعات بسیار گسترده‌تری می‌کردم. ولی مشکلی وجود داشت: خیلی به فلسفه علاقه‌مند بودم و آن‌قدرها به روان‌شناسی علاقه نداشتیم. روان‌شناسی به تدریج ملال‌آور می‌شد، در حالی که فلسفه برایم مهیج و جذاب بود. ولی، حتی در صورت امکان، میل نداشتم رشتهٔ تحصیلی‌ام را به فلسفه تغییر دهم، زیرا احساس می‌کردم که هیچ فرصت شغلی‌ای در آن وجود ندارد؛ بنابر این، مجبور بودم به روان‌شناسی بچسبم. دوست داشتم این دو موضوع را در یک رشتهٔ تحصیلی دوجهی ترکیب کنم، ولی دانشگاه منچستر این ترکیب خاص فلسفه و روان‌شناسی را در رشته‌های

تحصیلی دوجهی اش عرضه نمی‌کرد. در عین حال، اوضاع تحصیلی‌ام در روان‌شناسی به اندازه‌کافی خوب بود و آن را کاملاً نارضایت‌بخش نمی‌شمردم. من به ویژه از ابداع و انجام دادن آزمایش‌ها لذت می‌بردم و علاقه خاصی به کاوش بصری داشتم - فرایندی که از طریق آن نوعی محرک هدف<sup>۱</sup> خاص را در زمینه‌ای از دیگر محرک‌ها باز می‌شناسید، مثل وقتی که در میان جمعیت به دنبال چهره‌آشنایی می‌گردید. ولی همچنان به مسائل بنیادین علاقه داشتم و به طرز روزافزونی مأیوس می‌شدم، به ویژه چون استادان روان‌شناسی‌ام دیدگاه احمقانه‌ای در باره فلسفه داشتند و آن را «غیر تجربی» می‌دانستند. به نظرم، آن‌ها مرا خائن به روان‌شناسی علمی می‌شمردند و گرایش‌های فلسفی‌ام را محکوم می‌کردند. به هر حال، تصمیم گرفتم لیسانس روان‌شناسی‌ام را تکمیل کنم و از دانشگاه منچستر مدرک بگیرم؛ بنابر این، با آزمون‌های هوش سنجی، فیزیولوژی مغز، آزمایش‌های مربوط به زمان واکنش و درس روان‌شناسی صنعتی به کار خود ادامه دادم.

بنا به دلایلی، رئیس دپارتمان روان‌شناسی، پروفیسور جان کوهن،<sup>۲</sup> از من خوشش می‌آمد و هر وقت با هم روبرو می‌شدیم، می‌ایستاد تا با من گپ بزند. در آن هنگام نوزده ساله بودم و او بیش از شصت سال داشت، مردی فاضل و دارای علائق فکری گسترده، کوتاه‌قامت و کوچک مثل من. به نظرم، شور و شوق فکری‌ام را احساس می‌کرد و مثل من شوخ‌طبع بود. وقتی سرانجام به فلسفه روی آوردم، ناراحت شد؛ ولی تا هنگام مرگ او در سال ۱۹۸۶ به روابط گرم خود ادامه دادیم. من به شدت به او احساس محبت می‌کردم و از تشویق و توجهش بسیار سپاسگزار بودم (تصور می‌کنم تنها دانشجویی بودم که در تمام عمر خود به خانه‌اش دعوت کرد). او به من کمک کرد تا اعتماد به نفس پیدا کنم. در باره اهمیت این نوع رابطه میان استادان و

1. target stimulus

2. John Cohen

دانشجویان مبالغه نمی‌کنم؛ برای این که به خودتان ایمان بیاورید، ابتدا باید فرد دیگری که به او احترام می‌گذارید به شما ایمان بیاورد. اکنون، در مقام استاد، سعی می‌کنم مراقب دانشجویانی باشم که این نوع تشویق و توجه می‌تواند به سود آن‌ها باشد، البته از تبعیض و حمایت بیش از حد و معلم‌محوری افراطی خودداری می‌کنم. یک چشمک و چند کلمه ممکن است کافی باشد (من همیشه جان کوهن را «پروفسور» می‌خواندم، حتی مدت‌ها پس از این که دیگر استادم نبود. نامه‌هایم با عنوان «پروفسور عزیز» شروع می‌شد؛ هرگز نمی‌توانستم به خود بقبولانم که او را جان بنامم، و استفاده‌ام از کلمه «پروفسور» به نوعی شوخی میان ما بدل شد). او نخستین روشنفکر مهمی بود که به خوبی شناختم.

غیر از این شخصیت واقعی، شخصیت دوردست دیگری هم در زندگی فکری‌ام وجود داشت: برتراند راسل. به دشواری می‌توان میزان تأثیر شدید راسل در من، و به نظرم در بسیاری دیگر، را به دقت بیان کرد. امروزه دیدگاه بسیار مشروط‌تری در باره او دارم، ولی آن روزها برایم معرف آرمان مرجعیت فکری و اخلاقی بود. مطالعه حسب حال سه‌جلدی او یکی از تجربه‌های سازنده ایام جوانی‌ام بود. این زندگی‌نامه به صورتی به یادماندنی شروع می‌شود: «سه اشتیاق، ساده، ولی جانکاه و مردافکن، بر زندگی‌ام حکمفرما بوده است: اشتیاق عشق، اشتیاق راه‌جویی به دانش و اشتیاق از میان برداشتن رنج‌های آدمیان. این اشتیاق‌ها چون بادهای توفنده مرا به این سو و آن سو کشانده، به سرکشی و طغیان خوانده، و به ژرف‌دریاهای دلهره و به پرتگاه نومیدی رانده است.» و به همین سیاق ادامه می‌یابد، غرق در آمیزه منحصر به فرد راسل از عشق و دقت – یا از منظری نه‌چندان موافق، جنون و ریاضیات. آنچه در آثار راسل بیش از هر چیز مرا تحت تأثیر قرار می‌داد توانایی فکری عظیم او، تعهد پایدارش به عقل و سبک نگارش بسیار روان وی بود. راسل سبب شد که زندگی فکری شبیه ماجرای دلاورانه به نظر

برسد، نه حبسی راهبانه در کتابخانه‌های پر از گرد و خاک. اختصاص ده سال از عمر خود به نگارش کتاب حجیم اصول ریاضیات<sup>۱</sup> (همراه با آلفرد نورث وایتهد)، ده ساعت کار روزانه و کلنجار رفتن با ناسازه<sup>۲</sup> مشهورش در باره مجموعه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، به مسافرتی حماسی در سرزمینی نامکشوف، یخ‌زده ولی زیبا، شباهت داشت. هیچ چیز برتی<sup>۳</sup> احمقانه نبود. من ظرافت طبع و صداقت او را می‌ستودم؛ حتی مصائب او هم باشکوه به نظر می‌رسید. بیش از هر چیز دیگر، مطالعه آثار او بود که مرا ترغیب کرد تا فیلسوف رسمی تمام وقت شوم. علاوه بر این، راسل را همه می‌شناختند؛ او برنده جایزه نوبل ادبیات، از اولین مخالفان سلاح‌های هسته‌ای، سخنران همیشگی رادیو و تلویزیون و مایه عذاب نظام سیاسی بود. فهمیدم که می‌خواهم او را ملاقات کنم، و تصمیم گرفتم در تعطیلات عید پاک به محل زندگی وی، ولز، بروم و تقاضای شرفیابی کنم. ولی درست پیش از این که بتوانم نقشه‌ام را عملی سازم، در نود و شش سالگی از دنیا رفت. بنابراین، هرگز او را ندیدم. از شنیدن خبر مرگ او واقعاً احساس اندوه کردم، احساس نوعی ضایعه شخصی. حس می‌کردم در آثارش مستقیماً با من حرف می‌زند. حتی یک بار نامه‌ای به او نوشتم و تقاضا کردم مرا راهنمایی کند که چه کتاب‌هایی بخوانم؛ در جواب نامه‌ای به قلم منشی راسل، ولی متأسفانه بدون امضای او، دریافت کردم که به من توصیه می‌کرد در حوزه‌های گوناگون مطالعه کنم - به این توصیه عمل کردم.

شیفتگی من به راسل (که از او با عنوان «B.R.»<sup>۴</sup> یاد می‌کردم، انگار نامش بسیار مقدس‌تر از آن بود که بر زبان جاری شود)، جنبه دیگری هم داشت که تازه همین اواخر به آن پی بردم. من فرزند دهه شصت هستم. بنابر این، درست زمانی به بلوغ رسیدم که راک اند رول<sup>۵</sup> داشت سلطه فرهنگی پیدا

1. *Principia Mathematica*

2. paradox

۴. مخفف برتراند راسل. - م.

۳. Bertie: صورت مصغر برتراند. - م.

۵. Rock and Roll: نوعی موسیقی رقص مردم‌پسند که در دهه ۱۹۵۰ پا گرفت. - م.

می‌کرد. مثل اکثر نوجوانانی که همسن من بودند، کاملاً مجذوب راک اند رول و آفرینندگانش شدم – الویس پریسلی،<sup>۱</sup> بیتل‌ها،<sup>۲</sup> رولینگ استونز،<sup>۳</sup> هو<sup>۴</sup> و بسیاری دیگر. همان‌طور که در فصل اول گفتم، از حدود پانزده سالگی تا هجده سالگی در یک گروه موسیقی طبل می‌نواختم (با برادرم کیت)، و در تالارهای کلیسای محلی و جاهایی شبیه آن کارهای خالتور می‌کردم. بله، اعتراف می‌کنم که روی بازوهای دخترها امضا کرده‌ام. بسیاری از ستارگان راک اند رول پسرهای شهرستانی طبقه کارگری مثل من بودند، و این سبک زندگی برایم جذابیت زیادی داشت – چیزی بود که به آسانی می‌توانستم با آن همذات‌پنداری کنم (بسیار ساده‌تر از همذات‌پنداری با فیلسوف‌ها). اگر گروه ما بلندپروازتر و موفق‌تر بود، شاید واقعاً حرفه نوازندگی طبل راک را برمی‌گزیدم. البته ذهنیت زندگی راک اند رول تا مدت‌ها پس از ترک گروه با من باقی ماند (هنوز هم مجموعه دست‌نخورده‌ای از طبل‌های مارک پریر را در کتابخانه‌ام دارم)، و شیفتگی من به راسل به طرز مبهمی به این ذهنیت ارتباط دارد. زندگی راسل شبیه زندگی فیلسوف ستاره راک بود: فلسفه برای او حکم موسیقی برای، فرضاً، جان لنون<sup>۵</sup> را داشت. هر دوی آن‌ها چهره‌های مشهور رمانتیک، قهرمانان جوانان، منتقدان پرسر و صدای نظام حاکم، و استادان واژه‌پردازی بودند. و درست همان‌طور که زندگی جان لنون برای من به عنوان پسر بچه دهه شصتی جذابیت زیادی داشت، زندگی برتراند راسل هم برایم به شدت گیرا بود – گرچه با تفاوت‌هایی آشکار. لنون و راسل فصاحت، استعداد، شجاعت و سبکی خاص داشتند. هنوز هم همان تلقی را از فلسفه دارم: نه به عنوان مشغله کرم کتاب‌های جدی و خشکی که زندگی ندارند، بلکه به عنوان زندگی‌ای سرشار از خلاقیت، تعهد و استقلال فکری. فلسفه وجهی رادیکال دارد – جسورانه، نیرومند و بنیادین است.

1. Elvis Presley

2. Beatles

3. Rolling Stones

4. Who

5. John Lennon

عقاید دینی ام چه؟ راسل بود که آخرین بقایای دینداری را از روحم زدود. پیش از آن، نسبت به دوران مدرسه، تصور علمی تری از انسان‌ها داشتم که تا حدی نتیجه مطالعات روان‌شناختی ام بود - [مطالعاتی درباره] ساختار مغز و نقش اجتناب‌ناپذیر آن در کنترل و اداره زندگی فکری، تأثیرات توارث و محیط در شخصیت، و پیوستگی میان حیوانات و انسان‌ها. این دیدگاه طبیعت‌گرایانه در باره انسان با تصور دینی روح غیرمادی که پس از مرگ جسمانی زنده می‌ماند و تابع قوانین طبیعت نیست مغایرت<sup>۱</sup> داشت. همچنین، به طور روزافزون نسبت به امکان آزادی اراده مشکوک و مردد می‌شدم، یعنی همان چیزی که کل تلقی مسیحی از تحسین و نکوهش، ثواب و عقاب، و بهشت و دوزخ، آن را بدیهی می‌پندارد. مثل بسیاری از پیشینیانم، نمی‌توانستم بفهمم چگونه می‌توان در زندگی خود اراده آزاد را با موجبیت<sup>۲</sup> آشتی داد: اگر تمام کنش‌های انسانی را قوانین طبیعت معین می‌کند، به گونه‌ای که هر تصمیمی مسبوق به علت مقدمی است، در این صورت چگونه ممکن است اراده انسان آزاد باشد؟ اگر مغز، ذهن را معین می‌کند و علل و قوانین مقدم، کنش‌های مغز را مشخص می‌کنند، چطور امکان دارد که چیزی مثل انتخاب آزادانه وجود داشته باشد؟ و اگر شخصیت را آمیزه‌ای از توارث و محیط مشخص می‌کند، چگونه می‌توانیم کسی را مسئول شخصیت خود، خواه فضیلت‌مندانه خواه شرورانه، بدانیم؟ چون این مسئله با اندیشه مسیحی مسئولیت اخلاقی ارتباطی حیاتی داشت، صرفاً برایم مشکلی فکری نبود و شب و روز ذهنم را به خود مشغول می‌کرد. راسل نیز بر نقش علیت جهان‌شمول در تعیین کنش‌های انسانی تأکید می‌ورزید و علناً از الحاد به عنوان

۱. نویسنده دیدگاهی طبیعت‌گرایانه و حتی پوزیتیویستی در باره روح دارد و در ادامه نیز برخی خرافه‌های مدرن را معادل دینداری فرض می‌کند. ناگفته پیداست که تدبیر و ایمان حقیقی لزوماً ربطی به این خرافه‌ها ندارد. - م.

یگانه موضع عقلانی دفاع می‌کرد. رساله مشهور او، «چرا مسیحی نیستم»، تمام براهین کلاسیک وجود خدا را بررسی می‌کند و در پایان تأکید می‌ورزد که اعتقاد به خدای مسیحیت بنا به هیچ دلیلی موجه‌تر از اعتقاد به خدایان بی‌اعتبار باستانی یونان نیست. راسل برهان وجودی را رد می‌کرد، همان برهانی که چند سال قبل تا آن اندازه مرا مجذوب ساخته بود؛ زیرا آن را مبتنی بر ایده منطقی نادرستی می‌دانست که وجود را صفتی مثل دیگر صفات می‌شمرد (اکنون کاملاً با نظر او موافق نیستم، ولی در آن زمان برایم قانع‌کننده بود). او این برهان قدیمی را نیز مردود می‌شمرد که عالم وجود نیازمند علتی اولیه است و باید از خدا بخواهیم که این نقش را بازی کند. به نظر راسل، می‌توان پرسید چه چیزی علت خداست، و این پرسش ما را اسیر دور باطل علل اولیه می‌سازد. ولی این براهین صرفاً فرایندی را تحکیم می‌کردند که پیش از آن شروع شده بود. پس از چند سال اعتقاد نسبتاً پرشور، دیگر دین برایم جذابیتی نداشت. آن را مثل پوستی کهنه دور انداختم و کاملاً طبیعی و بدون درد از تنم بیرون رفت. و البته راسخ‌ترین بی‌ایمانان همیشه کسانی هستند که در ابتدا پرشورترین مؤمنان بوده‌اند. هنوز هم بسیاری از تعالیم عیسی مسیح را می‌ستایم و حیاتش را نمونه برخی حقایق اخلاقی مهم می‌دانم، ولی مدت‌ها پیش ساز و برگ فراطبیعی توأم با اعتقاد مسیحی را کنار گذاشتم. امروز به هیچ شکلی از امور فراطبیعی - اشباح، غیبگوها، تله‌پاتی، معجزات، دعا درمانی و نظایر آن‌ها - عقیده ندارم.

راسل مرا با چیزی آشنا کرد که امروزه، به شکلی گمراه‌کننده، به «فلسفه تحلیلی» شهرت دارد. او در اصل ریاضیدان بود و درک ژرفی از علم مدرن داشت. مهم‌ترین اثر او به منطق ریاضی مربوط می‌شد که خودش یکی از معماران اصلی آن بود. او می‌خواست مسائل فلسفی سنتی را از این دقت بهره‌مند کند و فلسفه را بیش‌تر شبیه ریاضیات و علم سازد، نه گمانه‌زنی‌های بی‌پایه و اساس. بنابر این، این امکان وجود داشت که فلسفه به جای این‌که

باتلاق ابهام و مشاجره‌های بیهوده باشد، به رشته‌ای واقع‌بینانه بدل شود که در آن پیشرفت واقعی امکان‌پذیر است. این ایده برایم جذاب بود (گرچه حالا نسبت به چنین تصویر علمی‌ای از فلسفه ظن بسیار بیش‌تری دارم). متأسفانه برخی از آثار راسل در این زمینه به علت ساز و برگ فنی‌اش بسیار دشوار بود؛ اصول ریاضیات سه جلد کتاب نمادپردازی تقریباً بی‌وقفه است. به هر حال، این کتاب قطعاً دقیق به نظر می‌رسید، حتی اگر نمی‌توانستم بیش‌تر آن را بفهمم – چیزی که از نظر عقلانی مایه‌ شرمساری نیست. ذهن من همواره، مطابق با توانایی‌های دوگانه‌ام در ریاضیات و زبان انگلیسی، دو جنبه داشته و فلسفه ریاضی راسل به جنبه ریاضیاتی آن ربط داشت. جنبه ادبی ذهنم نیز از سبک نگارش فاخر و قدرتمند راسل لذت می‌برد (گرچه کوشش‌های پراکنده او برای نگارش داستان ناموفق بود و این قبیل آثار بیش از هر چیز شبیه درسگفتارهایی بود که به صورت داستان نوشته شده باشد). سعی کردم نگرش فکری او، یعنی شکاکیت آتشین و دقت تحلیلی، را اقتباس کنم، و حتی مثل او شروع به پیپ کشیدن کردم (راسل نود و اندی سال داشت و من فقط بیست ساله بودم). روزی را که سرانجام تنباکوی خاص مورد علاقه او، گولدن میکسچر، را پیدا و شروع به استعمال آن کردم، به خوبی به یاد می‌آورم. انتظار داشتم این کار مرا به اندازه راسل هوشمند سازد (چنین نشد و یکی - دو سال بعد عادت ناپسند پیپ کشیدن را ترک کردم). در مجموع، راسل به شدت بر من، جوانکی اهل ایالات شمالی، تأثیر گذاشت - و همه این‌ها ناشی از قدرت کلام مکتوب بود. به احتمال زیاد او بیش از هر عامل مؤثر دیگری در زندگی‌ام مرا تحت تأثیر قرار داد.

در این زمان، استاد مهم دیگری هم داشتم، دکتر وولف میز<sup>۱</sup> از گروه فلسفه. اولین بار در درس فلسفه علم در سال دوم دانشگاه با او روبرو شدم.

---

1. Wolfe Mays

دکتر میز مرد بسیار کوتاه‌قد و جن‌مانندی بود که یکی از بزرگ‌ترین بینی‌هایی را داشت که تاکنون دیده‌ام – سوراخ‌های بینی‌اش بیش از سه و نیم سانتیمتر طول داشت. همیشه کت و شلوار خاکستری تیره‌ای می‌پوشید. موهایش را با بی‌میلی شانه می‌کرد و لهجه‌ای داشت که به نظر می‌رسید آمیزه‌ای از لهجه کاکنی<sup>۱</sup> و کمبریجی است (پشت تلفن با آهنگ یکنواخت می‌گفت: "Can OY heve ve followin' number?").<sup>۲</sup> او علاقه داشت از جهت روابط نزدیکش با روان‌شناس معروف سویسی، ژان پیاژه، فخر بفروشد و یک بار مسافرت جان کوهن به ژنو برای ملاقات با پیاژه را در مقایسه با روابط نزدیک خود با این روان‌شناس بزرگ، «پشه‌ای از میان پنجره» خواند. ما دانشجویها گاهی واقعاً به سختی می‌توانستیم در کلاس او جلوی خنده خود را بگیریم – مثلاً یک بار کفش چوبی یکی از ما بر حسب تصادف به زمین خورد و او با نگاهی مبهوت سرش را از روی یادداشت‌هایش بلند کرد و با عصبانیت فریاد زد «بیا تو!»<sup>۳</sup> با این همه، او بسیار فاضل بود و اشتیاق واگیری به ایده‌ها داشت، و من بلافاصله مجذوبش شدم (به یاد داشته باشید که من هم کوتاه‌قد و دماغ‌کنده هستم). او به دانشجویانش اهمیت می‌داد و با من به شیوه‌ای عمداً خودمانی بسیار مهربان بود (همیشه مرا فقط «مک‌گین» صدا می‌زد). عادت داشتم در دفتر کارش با او تبادل نظر سریع فلسفی بکنم و هرگز دفتر او را بدون نوعی شاهکار میزی ترک نکردم (یک بار وقتی داشت برای پاسخگویی به فیلسوف دیگری آماده می‌شد، با هیجان زیادی به من گفت: «OY'm workin' against toyme»)<sup>۴</sup>.

دکتر میز غیر از فلسفه علم، طرفدار اگزستانسیالیسم و پدیدارشناسی

۱. cockney: لهجه ساکنان بخش شرقی لندن. - م.

۲. شکل نادرستی از جمله «Can I have the following number?» به معنای: «ممکن است این شماره را برایم بگیرید؟». - م.

۳. «Come in!». البته در واقع می‌خواسته بگوید: «Come on!» به معنای «بس است!». - م.

۴. شکل نادرستی از جمله «I'm working against time» به معنای «دارم بکش کار می‌کنم». - م.

بود. در سال سوم تحصیل در دانشگاه منچستر درسی در باره هستی و نیستی<sup>۱</sup> ژان - پل سارتر گرفتم. دلیل اصلی این کار این بود که دکتر میز آن را درس می داد. حدود پنج دانشجو در این کلاس بودند و ما کتاب را با صدای بلند می خواندیم و بعد به شرح و تفسیر می پرداختیم. خوب، این کتاب خوشخوان نیست و پر از چنین جملاتی است: «هستی ای که نیستی از طریق آن به این جهان قدم می گذارد باید نیستی را در هستی خود نیست سازد، و با این همه همچنان در معرض این خطر قرار دارد که نیستی را به عنوان امری متعال<sup>۲</sup> در بطن درون ماندگاری<sup>۳</sup> تثبیت کند مگر این که نیستی را در هستی اش در پیوند با هستی خودش نیست سازد. هستی ای که نیستی از طریق آن به این جهان قدم می گذارد چنان هستی ای است که در هستی اش نیستی هستی اش مورد تردید است.» فهمیدید؟ ولی دکتر میز لفاظی ما را قطع می کرد و آنچه را بدون فهم خوانده بودیم به طرزی واقع بینانه بازگو می کرد. شیوه خاص سؤال کردن او این بود که می پرسید آیا می دانیم تفاوت الف و ب چیست، برای مثال: «آیا کسی می داند تفاوت لنفسه<sup>۴</sup> و فی نفسه<sup>۵</sup> چیست؟» دانشجوی زرنگ جواب می داد: «امر لنفسه، آگاهی انسانی و امر فی نفسه، جهان چیزهای بی جان است»، و دکتر میز با لحنی تند می گفت: «!Vis is the ve difference». <sup>۶</sup> به این ترتیب توانستم اکثر متن هستی و نیستی را بخوانم و درک مناسبی از محتویاتش به دست آورم. و حتی فهمیدم شروع به تفکر به شیوه سارتری کرده ام. این امر بسیار گیج کننده بود، زیرا اساس فلسفه سارتر این است که انسان اساساً آزاد و مختار است، و من تازه همان اواخر به این نتیجه رسیده بودم که آزادی اراده توهمی بیش نیست. حقیقت این است که مجذوب هر دو دیدگاه بودم و به روشنی نمی دانستم چگونه آن ها را آشتی دهم؛ خودم را با این موضع بینابین

1. *Being and Nothingness*

2. transcendent

3. immanence

4. for - itself

5. in - itself

۶. شکل نادرستی از جمله «!This is the difference» به معنای «تفاوت در همین است!». - م.

قانع ساختم که ما به یک معنا مختاریم و به معنای دیگر مختار نیستیم. این نوع تضاد در فلسفه کاملاً عادی است، ولی در این مورد خاص بسیار شدید بود. تحلیل سارتر از آگاهی انسان به عنوان خلئی خودانگیخته درست به نظر می‌رسید، و با وجود این، با آن همه براهین مربوط به موجبیت و مغز تضاد داشت. این وضعیت کاملاً گیج‌کننده بود.

نظریهٔ اساسی سارتر این است که آگاهی انسان منوط است به آگاهی‌اش از چیزهای بیرون از خودش: به اصطلاح سارتر، هستی امر لنفسه منوط است به نسبتش با امر فی نفسه. برای معرفی اصطلاح فنی دیگری که بعداً به آن نیاز خواهم داشت، می‌توان گفت آگاهی در اصل مبتنی بر «حیث التفاتی»<sup>۱</sup> آن است. مفهوم حیث التفاتی هیچ ارتباط خاصی با نیت<sup>۲</sup> چیزی ندارد؛ این اصطلاحی فنی است به معنای قابلیت ذهن برای آگاه بودن از چیزهای گوناگون. اگر من یک لیوان آب را می‌بینم یا به یک لیوان آب فکر می‌کنم یا میل دارم یک لیوان آب بنوشم، در این صورت ذهنم دارد حیث التفاتی را در خصوص لیوان‌های آب ظاهر می‌سازد: لیوان آب «موضوع التفات» حالت‌های ذهنی گوناگون من است، چیزی که ذهنم «معطوف به آن» است. نظریهٔ سارتر این است که هرگونه کنش آگاهی، حیث التفاتی را دربر می‌گیرد، طوری که جوهر آگاهی عبارت است از معطوف بودن به چیزی که آگاهی، آن نیست – یا همان‌طور که سارتر به طرز تحریک‌آمیزی می‌گفت «آگاهی آن چیزی است که نیست». ولی در این صورت، او مدعی است که ماهیت آگاهی باید نیستی باشد، زیرا وقتی موضوعات التفات را از آگاهی کسر کنید، چیزی باقی نمی‌ماند. آگاهی عبارت است از معطوف بودن<sup>۳</sup> ناب به موضوعات،<sup>۴</sup> بدون این که خودش هیچ‌گونه ماهیت درونی یا طبیعت ذاتی داشته باشد. بنابراین، ما به عنوان محور آگاهی اساساً چیزی غیر از نیستی نیستیم. و همین

1. intentionality

2. intention

3. directedness

4. objects

نیستی است که بنیان آزادی ما را تشکیل می‌دهد: چون آگاهی، نیستی است، پس ما ماهیتی نداریم؛ ما صرفاً نقش و نگار آزادانه آگاهی بر جهان هستیم – گویی آگاهی بر چوبی حک شود. همیشه میان آگاهی و متعلق آگاهی فاصله‌ای وجود دارد، زیرا آگاهی کاملاً معادل موضوعاتش نیست و اختیار ما در همین فاصله نهفته است. شعار اگزیستانسیالیستی «وجود بر ماهیت تقدم دارد» از همین جا ریشه می‌گیرد. ما پیش از هر چیز اختیاری ناب هستیم، و فقط در نتیجه انتخاب‌هایمان است که ماهیتی پیدا می‌کنیم. شخصیت یا سرشت، انتخابی است.

خوب، در باره این فلسفه خیلی چیزهای دیگر می‌توانم بگویم، که بخش عمده‌ای از آن انتقادآمیز است، ولی فکر می‌کنم همین مقدار برای تبیین جذابیت فلسفه اگزیستانسیالیسم در دوران جوانی‌ام کفایت می‌کند. اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای رهایی‌بخش است که در آن هیچ چیز نمی‌تواند انسان‌ها را از تبدیل شدن به آنچه خود انتخاب می‌کنند بازدارد. بدیهی است جوانی که سرگرم بنا نهادن یک زندگی – یک «هویت» – است در تصویر سارتری سیمای خود را خواهد یافت، دیگر مهم نیست برخی دعاوی محوری آن چقدر مشکل‌آفرین باشد. ایده «بدباوری» [یا روی و ریا]<sup>۱</sup> به معنای نفی آزادی ذاتی انسان، به معنای فرو رفتن در هویت تحمیل شده از بیرون، برای هر که در تکاپوست تا خویشتن اصیل و معتبری بیافریند جذابیت شدیدی دارد. مثال معروف سارتر در باره پیشخدمت فرانسوی‌ای که چنان کامل در نقش خود فرو می‌رود که مثل ماشین یا کاریکاتوری عمل می‌کند، همتای شخص جوانی است که انتظار می‌رود با توجه به زمینه‌اش، به شکل معینی رشد کند و ببالد، ولی میل شدیدی به نادیده گرفتن انتظارات و ابداع هویتی جدید دارد. بنابر این، صورت‌بندی‌های بی‌روح و ناسازگار سارتر

---

1. bad faith

معنای شخصی آشکاری برایم داشت، زیرا نمی‌دانستم با زندگی‌ام چکار کنم (شاید لازم بود از تمام آن اختیار اساسی‌ای که سارتر برایم قائل بود به خوبی استفاده کنم). زمان، زمان فرارفتن از شرایط و بازسازی خود به شکلی مطلوب مطابق با ارزش‌های انتخابی‌ام بود. هرگونه ماهیتی که قرار بود داشته باشم نتیجه انتخاب خودم می‌بود.

ولی در عین حال از مطالعه آثار سارتر چیز انتزاعی‌تری به دست آوردم؛ مطالعه آثار سارتر سبب تشدید علاقه‌ام به فلسفه ذهن، به ویژه آگاهی و حیث التفاتی شد، علاقه‌ای که قرار بود در سال‌های آتی شکوفا شود. به جای مطالعه ذهن به صورت تجربی، از طریق آزمایش‌ها و پیمایش‌ها، می‌توان آن را به شکل تحلیلی مطالعه کرد - از طریق تفکر نظام‌مند در باره آن. سارتر نظامی داشت که در آن مفاهیم اساسی به استنتاج‌های بعدی می‌انجامید، و کل نظریه ذهن او مبتنی بر تحلیل پدیدارشناختی بود (یعنی تحلیل آگاهی به صورتی که خودش را به سوژه آگاهی باز می‌نمایاند). این ایده نظام تحلیلی دقیق پیش از این در هنگام مطالعه فلسفه ریاضیات راسل نظرم را به خود جلب کرده بود، و سارتر هم، به رغم تمام تفاوت‌هایش با راسل، نظام تحلیلی خاص خود را در باره ذهن داشت. ایده بیان نظام‌مند اصول موضوعه و استنتاج‌ها، به شدت جذاب بود و من از این که می‌دیدم نتیجه منطقی هر چیزی چیست بسیار لذت می‌بردم. شاید این یکی از لذت‌های اصلی فلسفه باشد: رسیدن به ایده‌ای و تشخیص پیامدهای منطقی آن. این امر بسیار شبیه لذت حفاری باستان‌شناختی است - حفاری‌ای هر چه عمیق‌تر در خاک عقل و تلاش برای یافتن گنجینه‌ها و ذخایر فکری. توانایی ایده‌ای برای منتج شدن به ایده‌ای دیگر همواره برایم جذاب بوده است. به همین دلیل است که برهان وجودی در اثبات وجود خدا تا این اندازه اساساً فلسفی است؛ این برهان می‌خواهد از مقدمه‌ای در باره تعریف مفهوم خدا به این نتیجه برسد که خدا واقعاً وجود دارد، و مسئله این است که آیا این نتیجه واقعاً به طور منطقی از آن

مقدمه منتج می شود یا نه. لحظه بسیار تلخی است وقتی فیلسوفی به دیگری می گوید: «دست نگه دار، چنین نتیجه ای واقعاً از حیث منطقی نادرست است.» چون فلسفه عمدتاً به طرح استدلال ها می پردازد، فیلسوف باید به خوبی بداند نتیجه منطقی هر چیزی چیست. بدترین تحقیر این است که فردی نتیجه ما را «نتیجه کاذب» بنامد (یک بار پی. اف. استراوسن<sup>۱</sup> با لحن نیشداری در باره یکی از استدلال های کانت گفت که این استدلال «نتیجه کاذب خطای فاحش آزارنده ای است»).

در سال ۱۹۷۱ با رتبه ممتاز در رشته روان شناسی از دانشگاه منچستر فارغ التحصیل شدم. در آن زمان تصمیم گرفته بودم که در دوره فوق لیسانس از روان شناسی به فلسفه تغییر رشته دهم. شنیده بودم که بهترین جا برای مطالعه فلسفه در انگلستان آکسفورد است، و آکسفورد دوره فوق لیسانسی دو ساله، B. Phil، برگزار می کرد که نیازمند گذراندن درس هایی در حوزه های اصلی فلسفه بود. چون من درس های اکثر حوزه های اصلی فلسفه را نگذرانده بودم، این دوره برایم آرمانی به نظر می رسید و ساده لوحانه تصور می کردم که این دوره حتماً برای افرادی مثل من طراحی شده است که در دوره لیسانس، تحصیلات ناچیزی در فلسفه داشته اند. این بار هم کاملاً اشتباه می کردم. در واقع، B. Phil برای مخ های فلسفه ای طراحی شده بود که می خواستند در سطح فوق لیسانس فلسفه را با ژرفای بیش تری مطالعه کنند، به این امید که فیلسوفان دانشگاهی حرفه ای شوند. ساده دلانه از آکسفورد تقاضای پذیرش کردم، و کالج بالیول<sup>۲</sup> مرا پذیرفت، ولی هیئت مرکزی دانشگاه، که مسئول پذیرش دانشجویان فوق لیسانس بود، درخواستم را رد کرد، که این موضوع بی اندازه مرا مأیوس ساخت. اگر می دانستم درجه دشواری است که فقط دانشجویانی قادر به اتمام رضایت بخش آن هستند که از نظر فلسفی تواناترین

1. P. F. Strawson

2. Balliol

افراد باشند، خیلی از این تصمیم شگفت‌زده نمی‌شدم (برای این که شما را خیلی در حالت تعلیق نگه ندارم، به این نکته اشاره می‌کنم که سرانجام سال‌ها بعد ممتحن B. Phil شدم). بنابر این، امیدهایم برای تحصیل تمام‌وقت در رشته فلسفه موقتاً بر باد رفت. تصمیم گرفتم یک سال در منچستر بمانم تا در روان‌شناسی فوق‌لیسانس بگیرم و سال بعد دوباره از آکسفورد تقاضای پذیرش بکنم. این کار آن قدرها که به نظر می‌رسد ناراحت‌کننده نبود، زیرا ناگهان با موضوعی روبرو شدم که در مرز روان‌شناسی و فلسفه قرار داشت و می‌خواستم ژرف‌تر به آن بپردازم: تصورات فطری.<sup>۱</sup>

این جاست که سومین فرد مؤثر در این دوره از زندگی‌ام قدم به عرصه می‌گذارد - نوام چامسکی. چامسکی در آن زمان جوانی سی و چند ساله بود که در حال ایجاد انقلابی در زبان‌شناسی و، تا حد زیادی، روان‌شناسی بود. مطالعه ساختارهای نحوی<sup>۲</sup> و جنبه‌های نظریهٔ نحو،<sup>۳</sup> که هر دو آثاری کاملاً فنی بودند، الزامی بود. در این زمان اهمیت اصلی چامسکی (بعداً به او می‌پردازم) نزد من در مخالفتش با رفتارگرایی نهفته بود. در اواخر دههٔ شصت، رفتارگرایی هنوز ایدئولوژی مسلط در روان‌شناسی بود؛ رفتارگرایی می‌گوید که روان‌شناسی با بررسی رفتار بیرونی سر و کار دارد نه خود ذهن، که ناامیدانه «خصوصی» شمرده می‌شد و، بنابر این، قابل مطالعهٔ علمی به شمار نمی‌رفت. عقیده بر این بود که الگوی اساسی رفتار، واکنش شرطی<sup>۴</sup> است، که در این زمینه آزمایش‌هایی گسترده روی موش‌ها و کبوترها انجام گرفته بود. گمان می‌رفت یادگیری انسانی، به ویژه، مبتنی بر القای واکنش‌های شرطی‌ای است که در آن‌ها «پاسخ‌ها» با «محرک‌ها» پیوند دارند. اعتقاد بر این بود که کودکان به شیوه‌ای تصادفی عمل می‌کنند و سپس در برابر پاره‌ای «رفتارها» پاداش می‌گیرند («تقویت») و در ازای دیگر رفتارها تنبیه می‌شوند

1. innate ideas

2. Syntactic Structures

3. Aspects of the Theory of Syntax

4. conditioned reflex

«ممانعت») و به این ترتیب یاد می‌گیرند چکار بکنند، و، بنابر این، اولی را انتخاب می‌کنند و دومی را کنار می‌گذارند.

چامسکی نظریه رفتارگرایی را، به ویژه در مورد یادگیری زبان، کاملاً ناپود کرد. او به طرز قانع‌کننده‌ای نشان داد که کودکان نمی‌توانند به این طریق زبان بیاموزند. در واقع، آن‌ها اصلاً زبان را «یاد نمی‌گیرند»، بلکه در هنگام تولد مجهز به زبان انسانی خاصی هستند و از قواعد دستور زبان انسانی درکی ضمنی دارند. این قواعد در تمام زبان‌ها مشترک و در ژرفای ساختار ظاهری زبان مستور است. کار روان‌شناسی، کشف قواعد و ساز و کارهایی است که شالوده این توانش زبانی فطری را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، کشف ساختار نوعی نظام شناختاری درونی. ستاره‌شناس‌ها می‌کوشند با مشاهده رفتار خورشید و طرح نظریه‌های تبیینی، آرایش درون خورشید را تشخیص دهند؛ روان‌شناسان زبان، به قول چامسکی، باید بکوشند محتویات نظام شناختاری فطری‌ای را بشناسند که توانش زبانی را به وجود می‌آورد؛ همچنین، باید چگونگی تعامل این نظام با زبانی خاص به منظور ایجاد تسلط معمولی بر زبان انگلیسی، فرانسه یا هر زبان دیگری را تبیین کنند. یکی از استدلال‌های اصلی چامسکی این بود که داده‌هایی که کودک در اختیار دارد آن‌قدر محدود و پراکنده است که بر اساس آن‌ها نمی‌توان تسلط بر زبانی را پیش‌بینی کرد - چه رسد به این که این داده‌ها مبنای توانش دستوری غنی‌ای باشد که شالوده سخن گفتن را تشکیل می‌دهد - بنابر این، باید تصور کنیم کودک پیشاپیش نظام دقیق غنی توانش زبانی را به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، ما در هنگام تولد با قواعد دستور زبان آشنا هستیم، و این قواعد در نقطه‌ای از ذهن یا مغز ما ذخیره شده‌اند. بر اساس این قواعد می‌توانیم تعداد بالقوه نامحدودی از جملاتی را بفهمیم که هرگز پیش از آن بیان نشده‌اند؛ بنابراین، مهارت زبانی ما زایا و نظام‌مند است. کودک «لوح سفید»ی نیست که منتظر اثر محیط باشد، بلکه مجموعه پیچیده‌ای از ساختارهای شناختاری را

برای یادگیری زبان به کار می‌گیرد. بچه‌ها از ابتدا بسیار باهوش‌تر و آگاه‌تر از آنند که می‌پنداشتیم.

این برداشت شالوده‌رشته‌ مدرن علم شناختاری<sup>۱</sup> است، که بعداً به آن می‌پردازم، ولی در آن زمان حیرت‌آور و انقلابی بود. چامسکی صراحتاً آرای جدیدش را به سنت قدیمی‌تر عقل‌باوری<sup>۲</sup> منسوب می‌کرد، سنتی که در قرن هفدهم در آثار دکارت، لایب‌نیتس و دیگران شکوفا شد. او مدافع بازگشت به دیدگاه‌هایی بود که پس از سلطه رفتارگرایی در ابتدای قرن بیستم از میان رفته بودند. چامسکی خواستار رجعت به نوعی ذهن‌گرایی<sup>۳</sup> علمی بود که در آن خود ذهن موضوع مطالعه روان‌شناختی بود. این امر به ارتباط روان‌شناسی و زبان‌شناسی با سنت فلسفی کمک کرد و، بنابر این، پیوند این دو جهان را دوباره برقرار ساخت.

تمام این‌ها به نظرم بسیار خوب بود (و هنوز هم هست). می‌خواستم پایان‌نامه فوق‌لیسانس خود را در باره این آرا بنویسم و آن‌ها را در مورد مسئله شناخت ریاضیاتی به کار بندم: آیا باید، مثل عقل‌باوران قرن هفدهم، برای تبیین کسب شناخت ریاضیاتی هم به درک فطری اصول ریاضیات قائل شویم، یا این که می‌توانیم به اصول تجربه‌گرایانه یادگیری قناعت کنیم، اصولی که مطابق آن‌ها همه چیز حاصل تجربه است؟ به عقیده من، موضعی مثل موضع چامسکی برای ریاضیات هم مناسب بود؛ ما ایده‌های ریاضیاتی فطری داریم، نوعی توانش ریاضیاتی که از نظر ژنتیکی تثبیت شده است. این پایان‌نامه را یک‌ساله نوشتم و مدرکم را گرفتم، گرچه برخی استادان گروه روان‌شناسی دانشگاه منچستر از این که هیچ آزمایش عملی‌ای انجام نداده بودم ناراحت شدند. ولی رئیس گروه، جان کوهن، استاد راهنمای من بود، و او این چنین کوتاه‌فکر نبود (در آن زمان به من گفت: «آن‌ها فکر می‌کنند اگر با چند تکه دستگاه ور نروی، کار روان‌شناسی نمی‌کنی!»).

امروز روان‌شناسی بسیار به همان چیزی شباهت دارد که چامسکی طرفدارش بود، و به دشواری می‌توان زمانی را به یاد آورد که رفتارگرایی، سنت متعارف بود. هنوز هم تصور می‌کنم که این درس ارزشمندی است برای تردید کردن در سنت‌های متعارفی که می‌کوشند واقعیت‌های بدیهی را انکار کنند - همان طور که رفتارگرایی در واقع منکر این بود که ما ذهن داریم. علامت قطعی ایدئولوژی، در علم و فلسفه و سیاست، انکار واقعیت‌های بدیهی است. ذره‌ای عقل سلیم همیشه پادزهر مفیدی برای سوگیری ایدئولوژیکی است.

پیش از ترک این مرحله از زندگی‌ام باید به رخدادهای فکری دیگری اشاره کنم که از آن سال‌ها در یادم مانده است. اولی به ارتباطم با فیلسوف دانمارکی، پتر زینکرنافل<sup>۱</sup>، ربط دارد. جان کوهن زینکرنافل را در کنفرانسی دیده و گفته بود که دانشجویی با علائق فلسفی دارد که ممکن است به کار او علاقه‌مند باشد. زینکرنافل فیلسوف گمنامی بود (و هست) و دیدگاه‌های قابل ملاحظه‌ای داشت که مشتاق ترویج آن‌ها بود. من پذیرفتم که شرایط توصیف<sup>۲</sup> زینکرنافل را بخوانم و شرحی بر آن بنویسم، که به موقع این کار را کردم. حرف اصلی زینکرنافل این است که کاربرد زبان قواعدی دارد که نمی‌توان آن‌ها را نقض کرد و حرف مهمی نزد. بنابر این، قاعده‌ای وجود دارد که ما را از کاربرد کلمات برای [بیان] تجربه‌ها به صورتی مستقل از ضمائر شخصی باز می‌دارد، و قاعده‌ای وجود دارد که ما را از کاربرد ضمائر شخصی به صورتی مستقل از کلمات مربوط به ابره‌های فیزیکی، از جمله بدن انسان، مانع می‌شود. از این رو، نمی‌توانیم مفهوم تجاربی را که هیچ‌کسی ندارد بفهمیم، همین‌طور [مفهوم] اشخاصی که هیچ بدنی ندارند. زینکرنافل می‌گوید که این امر ایده‌آلیسم و دیگر دیدگاه‌هایی را که مطابق آن‌ها جهان صرفاً مجموعه‌ای از تجربیات بی‌صاحب است نفی می‌کند.

1. Peter Zinkernagel

2. Conditions for Description

این آرا جالب است، و از تفکر در باره آن‌ها لذت بردم. مطالعه آثار زینکرناگل مرا با آن نوع فلسفهٔ زبانی که در آکسفورد وجود دارد، به ویژه کار پی. اف. استراوسن (که بعداً یکی دیگر از استادان راهنمایم شد) مرتبط ساخت. ولی بیش‌ترین چیزی که از رابطه با زینکرناگل به یاد می‌آورم، بیش از آن که به محتوای حرف‌هایش مربوط شود به ارتباط شخصی‌ام با او ربط دارد، گرچه این ارتباط غیرحضوری بود. من شرح خود را برای او فرستادم و ما شروع به مکاتبه‌ای کردیم که یک سال تمام به طول انجامید و هفته‌ای یکی - دو نامه، و گاهی بیش‌تر، را دربر می‌گرفت. به محض این که به نامه‌ام جواب می‌داد برایش نامه‌ای می‌فرستادم، و او نیز به همین ترتیب رفتار می‌کرد. هنوز هم می‌توانم با چشم ذهنم ببینم که اسم و نشانی‌ام روی پاکت نامه‌ای تایپ شده و پاکت با روبان نخ‌نمایی بسته شده و روی آن مهر پست دانمارک نقش بسته است. از این مکاتبه تجربهٔ مباحثهٔ فلسفی طولانی مکتوبی را به دست آوردم که روش ارزشمندی برای یادگیری چگونگی مباحثهٔ فلسفی بود. اقرار می‌کنم برایم دلچسب بود که به عنوان دانشجوی فوق لیسانس، آن هم نه در فلسفه، از طرف فیلسوف رسمی خارجی‌ای جدی گرفته شوم. در عین حال، جهان‌وطنی بودن زندگی فکری نیز به من ثابت شد. هرگز زینکرناگل را ندیده‌ام، حتی عکس او را هم ندیده‌ام؛ ولی می‌دانم که هنوز به صورتی گمنام در کپنهاگ زندگی می‌کند و حالا مقداری آدم عجیب و غریبی به شمار می‌رود. سال‌ها بعد از آن ایام وقتی در کپنهاگ سخنرانی می‌کردم، او را به آن جلسه دعوت کردند؛ زیرا گفته بودم که با این فیلسوف دانمارکی ارتباط داشته‌ام؛ ولی او به آن جلسه نیامد، و فکر نمی‌کنم هرگز دیگر او را ملاقات کنم. آخرین باری که از او خبری داشتم چند سال قبل بود که در نامه‌ای از من خواست برایش توصیه‌نامه‌ای برای بورسی تحقیقاتی بنویسم. با خود فکر کردم چقدر همه چیز از زمانی که به عنوان دانشجوی بی‌تجربه از اتاق اجاره‌ای‌ام در منچستر با او مکاتبه می‌کردم تغییر کرده است.

دومین رخداد به ولف مایس ربط دارد. به عنوان قسمتی از مدرک لیسانس روان‌شناسی‌ام، پایان‌نامه‌ای در بارهٔ تاریخ روان‌شناسی، با تمرکز بر دیدگاه‌های بنیانگذاران پوزیتیویسم و پدیدارشناسی، یعنی ارنست ماخ<sup>۱</sup> و ادموند هوسرل، نوشته بودم (در عین حال در بارهٔ کاوش بصری هم پایان‌نامه‌ای تجربی نوشته بودم، زیرا استادان روان‌شناسی‌ام هرگز پایان‌نامه‌ای در بارهٔ چنان موضوع «نظری»‌ای، یعنی روش‌شناسی روان‌شناختی، را تحمل نمی‌کردند - بنابر این، سرانجام به جای یک پایان‌نامهٔ مقرر، دو پایان‌نامه نوشتم). مضمون پایان‌نامه‌ام این بود که ماخ و هوسرل دیدگاه‌های بسیار مشابهی داشتند و هر دو بر اولویت تجربهٔ بی‌واسطه تأکید می‌کردند، به رغم روش‌های روان‌شناختی بسیار متفاوتی که حاصل فلسفه‌های آن‌ها بود (به ترتیب، رفتارگرایی و پدیدارشناسی). دکتر میز این پایان‌نامه را مطالعه کرد، گرچه بخشی از مدرک روان‌شناسی‌ام بود و دلمشغولی اصلی او به شمار نمی‌رفت، و پیشنهاد کرد پایان‌نامه را به مقاله‌ای تبدیل کنم تا بتواند آن را در نشریه‌ای که سردبیرش بود، نشریهٔ انجمن بریتانیایی پدیدارشناسی،<sup>۲</sup> چاپ کند. من به پیشنهاد او عمل کردم، و این مقاله زمانی که فقط بیست و دو سال داشتم، چاپ شد. این نخستین اثر منتشر شده‌ام بود؛ بنابر این، علاقهٔ خاصی به آن دارم، ولی حالا به نظرم بی‌روح و پرمطراق می‌رسد. تا آن‌جا که می‌دانم، هرگز نویسنده دیگری به آن ارجاع نداده است. ولی حداقل این فکر را به من القا کرد که می‌توانم آثار فلسفی بنویسم و منتشر کنم. وقتی انسان برای اولین بار می‌بیند که کلماتش چاپ شده لذت خاصی می‌برد؛ انگار آدم ناگهان بسط یافته و دو برابر شده است. بالطبع سپاسگزار دکتر میز هستم که آن قدر مرا جدی گرفت که سفارش مقاله داد. در واقع، حالا که به گذشته می‌نگرم، این کار او به نظرم عجیب می‌رسد. به هر حال، متشکرم.

1. Ernest Mach

2. *The Journal for the British Society of Phenomenology*

سومین رخداد به حیوانات ربط دارد. من با جان هریس<sup>۱</sup> ملاقات کردم، که به تازگی از آکسفورد فارغ‌التحصیل و به سمت مدرس در گروه فلسفه دانشگاه منچستر منصوب شده بود. علت ملاقات ما علاقه مشترکی بود که به چامسکی و تصورات فطری داشتیم. بر حسب تصادف، هریس یکی از سه نفری بود که کتاب پیشگام و انقلابی حیوانات، انسان‌ها و اصول اخلاقی<sup>۲</sup> را همراه با استنلی و رازلیند گادلویچ<sup>۳</sup> ویراستاری کرد. این کتاب دلیل اخلاقی تغییر رفتار ما با حیوانات را مطرح و به ویژه از گیاهخواری به عنوان یگانه موضع اخلاقی قابل دفاع طرفداری می‌کند. کتاب مشهور پتر سینگر به نام رهایی حیوانی<sup>۴</sup> فرزند خلف این کتاب متقدم‌تر و شرح و بسط مقاله‌ای است که در باره این موضوع نوشت و در نیویورک ریویو آو بوکس<sup>۵</sup> منتشر شد. وقتی آن کتاب منتشر شد، همان‌طور در حالت سرپا آن را در کتاب‌فروشی محلی خود در منچستر خواندم؛ و وقتی مغازه را ترک کردم، گیاهخواری متعهد بودم. به تبعیت از راسل، به عقلانیت و پذیرفتاری‌ام نسبت به استدلال محکم افتخار می‌کردم، و دفاع از گیاهخواری را جذاب یافتم؛ پس، مطابق آن عمل کردم. استدلال اصلی به اندازه کافی ساده است: رفتار ما با حیوانات نباید به گونه‌ای باشد که بیش از سودی که از آن‌ها می‌بریم به آن‌ها زیان برسانیم؛ وقتی حیوانی را می‌کشیم و به صورت غذا مصرف می‌کنیم، زبانی که به او می‌رسانیم بیش از سودی است که از طعم مطبوع گوشتش می‌بریم. بنابر این، نباید حیوانات را به صورت غذا بخوریم. این استدلال که به طرز مطلوبی شرح و تفصیل داده شده بود مرا ترغیب کرد تا زندگی‌ام را به صورت چشمگیر و مفید تغییر دهم. حتی به مدت چند سال گیاهخواری محض شدم و هیچ نوع فرآورده حیوانی نخوردم (در اوقات مختلف در طول زندگی

1. John Harris

2. *Animals, Men, and Morals*

3. Stanley and Rosalind Godlovitch

4. *Animal Liberation*5. *New York Review of Books*

خط‌مشی‌های مختلفی داشته‌ام، ولی هنوز فکر می‌کنم استدلالِ له گیاه‌خواری قانع‌کننده است). همه این‌ها بخشی از این خواست من بود که زندگی‌ام را مطابق فرمان‌های عقل، و نه پیروی کورکورانه از سنت، بنا کنم و برایم مهم نبود که سنت چقدر ریشه‌دار است. به نظر من، گناه اصلی، نافرمانی در برابر عقل بود.

فقط چهار سال از ترک بلکپول به مقصد منچستر می‌گذشت، ولی تغییرات چشمگیری در زندگی‌ام به وجود آمده بود. از بچه‌شهرستانی از نظر دانشگاهی تنبلی به چیزی نزدیک به شخصیت امروز تبدیل شده بودم – کسی که زندگی‌اش بر محور اندیشه‌ها می‌چرخید. البته هنوز راه زیادی در پیش بود تا بتوانم از طریق فلسفه امرار معاش کنم. به یاد می‌آورم که والدینم درست پس از فارغ‌التحصیلی‌ام برای ملاقاتم به منچستر آمدند و از من پرسیدند حالا که مدرکی دانشگاهی دارم، می‌خواهم در زندگی چکار کنم. مادرم در روزنامه‌ای محلی آگهی استخدام ممیز مالیاتی را دیده بود که فقط دو مدرک سطح عالی لازم داشت – آیا به این کار علاقه‌مند بودم؟ نفس عمیقی کشیدم و گفتم: «می‌خواهم فیلسوف شوم.» با حالتی رنگ‌پریده از من خواستند بنشینم و با نگرانی گفتند که نمی‌دانند آیا فلسفه به شغل نان و آبداری می‌انجامد یا نه. در واقع، نمی‌دانستند فیلسوف دقیقاً چه چیزی است. باید اقرار کنم که خودم هم نسبتاً ترس و لرز داشتم.

## منطق و زبان

وقتی اولین بار در سال ۱۹۷۱ از آکسفورد تقاضای پذیرش کردم، مرا نپذیرفت؛ اما امیدوار بودم در سالی که پایان‌نامه فوق‌لیسانس خود را می‌نویسم در زمینه فلسفه بیشتر کار کنم و به این وسیله امیدهای خود را برای اخذ پذیرش افزایش دهم، و مجدانه چنین کردم. سال بعد دوباره تقاضای پذیرش کردم، ولی باز هم آکسفورد تقاضایم را رد کرد. به عنوان نمونه کار، رساله‌ام در باره زینکرناگل و مقاله انتشاریافته‌ام در باره ماخ و هوسرل را ارائه کرده بودم. اولین بار کالج بالیول مرا پذیرفت ولی هیئت مرکزی فلسفه رد کرد، این بار کالج بالیول هم مرا نپذیرفت. به جایی نرسیدم. از قرار معلوم، ماخ و هوسرل و پتر زینکرناگل در آکسفورد محترم نبودند (این کم‌ترین چیزی است که می‌توان گفت)، شاید هم مقالاتم خوب نبود. این امر مایوس‌کننده بود، ولی خیلی شگفت‌آور نبود؛ زیرا دوره B. Phil آکسفورد مختص دانشجویان ممتاز دوره لیسانس فلسفه بود - ولی من فقط مدرک روان‌شناسی داشتم. شاید تصور کنید حالا باید از این بی‌عدالتی شدید، و نظایر آن، گله و شکایت کنم؛ ولی با توجه به واقعیت‌های رویه‌های پذیرش، چنین شکایتی نامعقول است. از تمام این‌ها گذشته، تعداد زیادی از افراد باهوش بر سر ظرفیت محدود پذیرش آکسفورد رقابت می‌کردند. با وجود این، پس از برخی مذاکرات - و اعتراض‌های استادانم در

دانشگاه منچستر – سرانجام در درجهٔ B. Litt در آکسفورد پذیرفته شدم، مدرک فوق‌لیسانسی (که آن طور که بعدها فهمیدم) برای کسانی بود که برای B. Phil مناسب نیستند، مدرکی که دوسیلاب آن آشکارا تحقیرکننده است. ولی به هر حال در آکسفورد ثبت نام کردم، محل فعالیت فلسفی و درخشش فکری. در آن زمان، سال ۱۹۷۲، آکسفورد هیئت علمی بزرگ و سرزنده‌ای داشت؛ چیزی نزدیک به هفتاد استاد فلسفه در کالج‌های گوناگون، و تعدادی از باهوش‌ترین دانشجویان را از سراسر جهان، از جمله آمریکا و استرالیا، جذب می‌کرد. آکسفورد به یکی از مراکز جهانی – شاید یگانه مرکز – فلسفه در دورهٔ پس از جنگ تبدیل شده بود، و در سال ۱۹۷۲ هنوز پرتوان بود. افزون بر این، دانش‌پژوهان خارجی برای گذراندن فرصت مطالعاتی یا ایراد مجموعهٔ درس‌گفتارهایی به آکسفورد می‌آمدند. بنابر این، شور و هیجان و فعالیت فلسفی زیادی در آن‌جا به چشم می‌خورد. قطعاً خود را در بحبوحهٔ امور احساس می‌کردید. و البته آکسفورد اعتماد به نفس – حتی کبر و نخوت – جذاب و سرمست‌کننده‌ای داشت که ثمرهٔ قرن‌ها برتری و افتخار بود.

در عین حال، مجذوب شهر آکسفورد شدم. پس از منچستر ابری و بارانی – با حال و هوای صنعتی قرن نوزدهمی و کارکردگرایی شمالی‌اش – کالج‌های قدیمی آکسفورد و باغ‌های خوب نگهداری شده و «مناره‌های رؤیایی» مشهورش، محیط کاملی برای مطالعهٔ جدی فلسفی به نظر می‌رسید. قدم‌زدن در خیابان‌های آکسفورد نوعی تمرین روشنفکری بود؛ این که کوچه‌ای «کوی منطق» نام داشت، به نظرم اوج متانت فلسفی به شمار می‌رفت. به نظر می‌رسید حیاط‌های چهارگوش کالج‌ها غرق در حیات فکری و سنگ‌ها سرشار از اندیشه‌اند. استادان خیره شبیه خدایان اندیشه، دست‌نیافتنی ولی واقعی بودند (اوه، چه رؤیاهایی). و – نمی‌توان انکار کرد که – آکسفورد شأن و منزلتی داشت؛ حضور در آکسفورد به این معنا بود که موفق شده‌اید و برای خود کسی هستید، حتی اگر فقط برای B. Litt بی‌ارزش ثبت نام کرده بودید.

تعطیلات تابستان سال ۱۹۷۲ را در شمال آکسفورد گذراندم و نگارش پایان‌نامه فوق‌لیسانس خود را تمام کردم، و منتظر شروع ترم آکسفورد در پاییز بودم. سرم پر از انتظارات و تمهیدات فکری بود.

به خوبی به یاد می‌آورم که از مشاهده فهرست کلاس‌ها که در ابتدای ترم پاییزی منتشر شد (ترمی که در آکسفورد به ترم عید میکائیل<sup>۱</sup> شهرت دارد) چه هیجانی داشتم. این فهرست یک لوح کاغذی بزرگ، شبیه روزنامه، و به رنگ قهوه‌ای روشن بود و جزئیات کلاس‌هایی را که قرار بود تشکیل شود، ارائه می‌کرد و پر از احتمالات بود. کلاس‌های زیادی وجود داشت که دلم می‌خواست در آن‌ها شرکت کنم و همه آن‌ها جالب به نظر می‌رسیدند. سرانجام می‌توانستم از بام تا شام خود را در فلسفه غرق کنم. پس از سال‌ها که مجبور بودم فلسفه را در رتبه دوم تحصیلاتم قرار دهم، حالا احساس رهایی می‌کردم. شاید لازم بود زودتر تغییر رشته می‌دادم، و به رسالتم اعتماد به نفس بیشتری می‌داشتم، ولی به هر حال اکنون این کار را کرده بودم. کنار اسم سی کلاسی که می‌خواستم در آن‌ها شرکت کنم علامت زدم. از خدا حافظی با روان‌شناسی اندکی احساس تأسف می‌کردم، ولی فلسفه به طرز مقاومت‌ناپذیری مرا به نزدیک خود فرا می‌خواند.

یکی از اولین کلاس‌هایی که در آن شرکت کردم، «نظریه ارجاع» نام داشت و استاد جوانی در یونیورسیتی کالج به نام گرث اِونز<sup>۲</sup> آن را درس می‌داد. او حدود بیست و پنج سال داشت، یعنی یکی - دو سال قبل دوران دانشجویی‌اش به پایان رسیده بود. موهای سیاه بلند و ریش تُنکی داشت و لباس‌های اسپرت می‌پوشید (شلوار مخمل کبریتی، نیم‌چکمه‌های از مد افتاده: آن ایام، اوایل دهه هفتاد بود). او به طرز خیره‌کننده‌ای خوش‌تیپ بود. در عین حال، همان‌طور که به سرعت فهمیدم، جدی و پرانرژی بود. کم‌ترین

---

1. Michaelmas Term

2. Gareth Evans

چیزی که می‌توان گفت این است که حوصله آدم‌های احمق را نداشت. با دقت زیاد و با صدایی نافذ و نسبتاً بلند سخن می‌گفت و شور و شوق فلسفی می‌پراکند. مشکلم این بود که تقریباً از حرف‌های او اصلاً سردر نمی‌آوردم. در باره موضوعی حرف می‌زد که از آن هیچ شناختی نداشتم، آن هم با زبانی فنی که برایم ناآشنا بود. آن روز موضوع صحبتش تعیین‌ناپذیری<sup>۱</sup> ترجمه بود، نظری که فیلسوف هارواردی، ویلارد ون اورمان کواین<sup>۲</sup>، برجسته‌ترین فیلسوف تحلیلی زنده آن زمان، مطرح کرده بود. در باره خرگوش‌ها و اعضای بدن آن‌ها زیاد صحبت شد، و سؤال این بود که چگونه می‌توان تعیین کرد که کسی که به زبان ترجمه‌نشده‌ای حرف می‌زند وقتی در حضور خرگوش‌ها واژه "gavagai" را بر زبان می‌راند، به چه چیزی ارجاع می‌دهد. ممکن است فکر کنید تفسیر بدیهی این است که او وقتی واژه "gavagai" را به کار می‌برد، به خرگوش‌ها ارجاع می‌دهد. ولی، همان‌طور که کواین می‌گفت، چه کسی می‌تواند بگوید که او به طور عجیب و غریبی به اعضای بدن خرگوش‌ها ارجاع نمی‌دهد، به گونه‌ای که ترجمه صحیح واژه "gavagai" «عضو بدن خرگوش» است؟ از همه این‌ها گذشته، وقتی خرگوش‌ها حضور دارند، اعضای بدن آن‌ها نیز حاضرند؛ بنابر این، اگر خارجی‌ها به اعضای بدن خرگوش‌ها، و نه خرگوش‌های کامل، ارجاع بدهند، باز هم تحت همان شرایط واژه "gavagai" را به کار می‌برند. (اگر تصور کنید که عضوی از بدن خرگوش، مثلاً یک پای بریده خرگوش، ممکن است بدون کل بدن خرگوش حضور داشته باشد، در این صورت کواین این قید و شرط را اضافه می‌کند که "gavagai" ممکن است به معنای «عضو جدانشده خرگوش» باشد). یا شاید بومی‌ها به مرحله‌ای موقت از زندگی خرگوش ارجاع می‌دهند، تکه‌ای از زمان که با ادامه زندگی خرگوش منقضی می‌شود؛ شاید هم آن‌ها به

1. indeterminacy

2. Willard van Orman Quine

مگس‌های کوچکی ارجاع می‌دهند که همیشه دور و بر خرگوش‌ها بال‌بال می‌زنند. هیچ چیزی در این صحنه تعیین نخواهد کرد که کدام یک از این فرضیه‌های رقیب معتبر هستند و ما از آنچه در فکر و ذهن بومی‌ها می‌گذرد هیچ درک مستقیمی نداریم تا به وسیله آن این مسئله را حل کنیم. سؤال کردن از آن‌ها بی‌فایده است، زیرا هنوز نمی‌دانیم که چگونه زبان آن‌ها را ترجمه کنیم. آن روز در سمینار گرث اونز چندان شناختی از این موضوع نداشتم، ولی در اوایل دهه هفتاد این مسئله یکی از مهم‌ترین مباحث در گروه‌های فلسفه انگلیسی - آمریکایی بود.

آنچه در صحبت‌های اونز نظر مرا به خود جلب کرد این بود که این مسئله ظاهراً پیش پا افتاده پیامدهای مهمی داشت: اگر نمی‌توانیم تعیین‌ناپذیری مرجع اصطلاح "gavagai" را برطرف کنیم، شاید کل این ایده که ما به چیزهای مجزایی در جهان خارج ارجاع می‌دهیم نوعی توهم است. در واقع، کواین دقیقاً همین را می‌گفت: او پافشاری می‌کرد که در آنچه مردم با کلمات خود به آن ارجاع می‌دهند هیچ «امر واقعی»<sup>۱</sup> وجود ندارد؛ شما می‌توانید طرح‌های ارجاع بدیلی را به یک زبان، حتی زبان خودتان، اختصاص دهید و متهم به اشتباه نشوید. به عقیده کواین، ارجاع نوعی اسطوره است، باقی‌مانده‌ای ماقبل علمی. و با وجود این، آیا بدیهی به نظر نمی‌رسد که وقتی کلمه «خرگوش» را بر زبان می‌رانم، حداقل فکر می‌کنم که دارم به خرگوش‌ها ارجاع می‌دهم؟ ولی کواین به این اعتراض توجه نمی‌کند و چنین پاسخی را «معنی‌شناسی ذهن‌گرایانه»<sup>۲</sup> اثبات‌ناپذیری می‌داند که مبتنی بر واقعیت‌های قابل مشاهده رفتار نیست. کواین به دنبال معنی‌شناسی‌ای بود که فقط متکی بر واقعیت‌های علناً قابل مشاهده عینی کاربرد زبانی باشد، نه «ایده‌ها»ی اثری مستور در اذهان فرضی انسان‌ها. در سمینار اونز دیدم که با دقت و

1. fact of the matter

2. mentalistic semantics

شفافیت، و سطح بالایی از پیچیدگی فنی، در باره مسئله‌ای دشوار و ژرف سخن می‌گوید. این نخستین بار بود که طعم فلسفه تحلیلی معاصر را چشیدم، و اشتهایم تحریک شد. ای کاش می‌دانستم که تمام آن کلمات به ظاهر منطقی تأثیرگذار چه معنایی داشتند!

در عین حال، اولین باری بود که طعم مباحثه فلسفی پر از مشاجره‌ای را چشیدم. اونز مناظره‌کننده‌ای پرشور، بی‌تاب و آشتی‌ناپذیر بود؛ همان طور که گفتم، احمق‌ها را با شادمانی (شاید با نهایت شادمانی) به سیخ می‌کشید. حال و هوای کلاس او در آن واحد هولناک و هیجان‌آور بود. همان طور که بعداً فهمیدم، این امر تقریباً ویژگی مباحثه فلسفی است. این کار نه ازبرخوانی پرطمطراق اندیشه‌های ژرف مبهم، بلکه تصادم و برخورد عقول تحلیلی تند و تیزی بود که خود 'های تپنده‌ای داشتند. در واقع، حقیقت این است که فلسفه و خود هرگز خیلی از هم دور نیستند. بحث فلسفی ممکن است نوعی ورزش خونین فکری باشد که در آن خودها کبود و کج و کوله می‌گردند و حتی به صلابه کشیده می‌شوند. من افرادی را دیده‌ام که پیش از سخنرانی در برابر مخاطبی نیرومند، چهره‌ای رنگ‌پریده و دهانی خشک داشتند و پس از ایراد سخنرانی آشکارا مبهوت و متحیر بودند. هیچ کس دوست ندارد نظرش به طور علنی رد شود، و در فلسفه همیشه این اتفاق رخ می‌دهد. به نظرم اونز مهارت‌های چشمگیری در مباحثه داشت و من بدون شک مجذوب قدرت و عزت او شدم. فخر فروشی آشکار هم یکی از ویژگی‌های زندگی فلسفی است.

به زودی فهمیدم فاقد آن نوع مهارتی هستم که در دنیای تحصیلات تکمیلی فلسفه آکسفورد بدیهی پنداشته می‌شود. حتی اسم بسیار از کسانی را که هم‌کلاسی‌هایم با آثار آن‌ها به خوبی آشنا بودند نشنیده بودم:

داندل دیویدسن،<sup>۱</sup> سول کریپکی،<sup>۲</sup> دیوید لوئیس،<sup>۳</sup> مایکل دامت،<sup>۴</sup> هیلاری پاتنم<sup>۵</sup> و بسیاری دیگر (در ادامه در بارهٔ این فلاسفه بیش از این سخن می‌گویم). علاوه بر این، بخش عمده‌ای از اصطلاحاتی را که در بحث در بارهٔ این افراد به کار می‌رفت نمی‌فهمیدم: عملگر موجهه،<sup>۶</sup> قضیهٔ شرطی دارای مقدم کاذب،<sup>۷</sup> مصداق محمول،<sup>۸</sup> تابع رده دوم،<sup>۹</sup> سور وجودی،<sup>۱۰</sup> تمایز دامنه،<sup>۱۱</sup> ضرورت ذاتی<sup>۱۲</sup> و بسیاری دیگر. معلوم است که برای جبران عقب‌ماندگی خود باید کارهای زیادی می‌کردم.

اولین استاد راهنمایم در آکسفورد، مایکل ایرز<sup>۱۳</sup> در کالج وادهام<sup>۱۴</sup> بود. مقاله‌ای از او خوانده بودم که کمی شبیه آثار زینکرناگل بود. به همین دلیل، از دکتر ایرز تقاضا کردم مسئولیت استادی مرا بپذیرد. او مردی بلندقامت، لاغراندام و سی و چند ساله بود که زیر چشم‌هایش به شدت پف داشت و معلوم بود که محصول کمبریج است (جدی ولی با خنده‌ای از ته دل، و بی تکبر – به رغم این که نام خانوادگی‌اش به لحاظ آوایی شبیه نام خانوادگی فیلسوف معروف انگلیسی، ای. جی. ایر،<sup>۱۵</sup> بود). هفته‌ای یک بار در اتاق کوچکش در کالج وادهام با هم ملاقات می‌کردیم تا در بارهٔ مقاله‌ای که آن هفته برایش نوشته بودم بحث کنیم. به زودی زینکرناگل را کنار گذاشتم و شروع به کار بر روی موضوعاتی کردم که در آکسفورد رایج بود، عمدتاً منطق و زبان. تحت نظارت صمیمانه و پرسنده دکتر ایرز، به خوبی پیشرفت کردم، و او در پایان ترم اول به هیئت فلسفه توصیه کرد به من اجازه دهند برای درجهٔ B. Phil درس بخوانم. بنابر این، با پروفیسور آر. ام. هر،<sup>۱۶</sup> استاد فلسفهٔ اخلاق

1. Donald Davidson

2. Saul Kripke

3. David Lewis

4. Michael Dummett

5. Hilary Putnam

6. modal operator

7. counterfactual

8. predicate extension

9. second - level function

10. existential quantifier

11. scope distinction

12. de re necessity

13. Michael Ayers

14. Wadham

15. A. J. Ayer

16. R. M. Hare

و صاحب کرسی وایت،<sup>۱</sup> ملاقات کردم، او همان کسی بود که پیش از این مرا به B. Litt فرستاده بود و به نظر می‌رسید خوشحال است که حالا سرگرم کار بر روی موضوعاتی مثل اسامی حقیقی و قضایای شرطی دارای مقدم کاذب هستم – نه پدیدارشناسی و آن فیلسوف دانمارکی گمنام. او با انتقال من به B. Phil موافقت کرد. از این امر خوشحال شدم، ولی در عین حال می‌دانستم کسب این مدرک آسان نخواهد بود. هم‌کلاسی‌هایم دانشجویان فلسفه‌ای بسیار باهوش و باسواد، و در مطالعات خود از من بسیار جلوتر بودند. پیش از این دیده بودم که بعضی از دانشجویان تازه‌وارد B. Phil از شدت رقابت فکری از حال می‌روند – حالا ناگهان در استخری بزرگ‌تر از آنچه به آن عادت داشتند دست و پا می‌زدند – ولی حداقل من، با توجه به پیشینه آموزشی‌ام، از خود چندان انتظاری نداشتم. من به حق در مورد جایگاه فلسفی‌ام فروتن بودم.

یکی از سرشناس‌ترین دانشجویها مرد جوانی به نام کریستوفر پیکاک<sup>۲</sup> بود. او پیشینه دانشگاهی داشت و در دوره لیسانس در آکسفورد تحصیل کرده بود. وی در دوره خودش تمام جوایز مربوط به بهترین دانشجوی لیسانس را برده بود و قطعاً فردی کارکشته بود. طوری به زبان منطقی تکلم می‌کرد که انگار زبان مادری‌اش است، و در سطحی بسیار انتزاعی سخن می‌گفت. دهانش در هنگام ساختن چنین جملاتی به زحمت تکان می‌خورد: «نظریه نسبت زبانی واقعی باید تعریف صدق مورد نظر تارسکی<sup>۳</sup> را با شرحی از S-meaning تکمیل کند که محدودیت‌های ناشی از ساختار برگشت‌پذیر و تکرارشونده زبان را می‌پذیرد.» عینک ضخیمی داشت، کت می‌پوشید و کراوات می‌زد، حتی وقتی در اتاقش تنها نشسته بود. او مالا مال از شور و شوق فلسفی بود. معمولاً با یکدیگر جای می‌نوشیدیم و در باره مطالعات

1. White

2. Christopher Peacocke

3. Tarsky

خود بحث می‌کردیم؛ در حالی که او دستمال سفره را پر از فرمول‌های منطقی می‌کرد، من می‌کوشیدم از آن‌ها سر درآورم. این صحبت‌ها به من کمک کرد تا درک بهتری از موضوع مطالعاتم پیدا کنم و از بحث در بارهٔ فلسفه با کسی به باهوشی و فرهیختگی کریس لذت ببرم. متأسفانه، در سال‌های بعد با یکدیگر اختلاف پیدا کردیم، یعنی زمانی که با تأسف به این نتیجه رسیدم که رقابت حرفه‌ای برای کریس مهم‌تر از دوستی است؛ ولی آن صحبت‌های اولیه مرا در مسیر لازم قرار داد. در سومین دههٔ زندگی انسان دوره‌ای وجود دارد که بحث فلسفی با دوستی ممکن است لذت‌بخش‌ترین تجربه و راهی آرمانی برای پیشرفت فکری باشد. این کار انزوایی را که بخش عمده‌ای از زندگی اندیشمندانه است تخفیف می‌دهد.

در دوران تحصیلاتم در آکسفورد دو فیلسوف مشهور آمریکایی به عنوان استاد مدعو به آکسفورد آمدند: سول کریپکی و دانلد دیویدسن. کار آن‌ها در آکسفورد و دیگر جاها سر و صدای زیادی به پا کرده بود، و اگر کسی می‌خواست او را جدی بگیرند، باید با افکار آن‌ها به خوبی آشنا می‌بود. بنابراین، اجازه دهید مدتی را صرف توصیف اجمالی دیدگاه‌های آن‌ها کنم. هر دو نفر عمدتاً در زمینهٔ فلسفهٔ زبان کار می‌کردند، و کارشان، به ویژه کار دیویدسن، دشوار و توان‌فرسا بود. کریپکی در خردسالی نابغه بود و در نوجوانی اثر مهمی را در زمینهٔ منطق موجهات<sup>۱</sup> (منطق ضرورت و امکان) در نشریهٔ منطق نمادین<sup>۲</sup> منتشر کرده بود، و وقتی برای ارائهٔ درس‌گفتارهای معتبر جان لاک به آکسفورد آمد، فقط سی و دو - سه سال داشت. او تمام مدت بدنش را به جلو و عقب تکان می‌داد، در هنگام غذا خوردن به طرز وحشتناکی ریخت و پاش می‌کرد و بر سر میز غذاخوری خرده‌های نان را در بشقاب بغل‌دستی‌هایش می‌ریخت. حکایت‌های زیادی در بارهٔ کارهای

عجیب و غریب کریپکی وجود دارد، ولی محبوب‌ترین آن‌ها به نظر من از این قرار است: در کنفرانسی پس از خاتمه جلسات رسمی، گروهی از فیلسوفان سرگرم نواختن گیتار و خواندن آوازهای محلی بودند. از کریپکی می‌خواهند به آن‌ها بپیوندند و او در پاسخ می‌گوید: «اگر کس دیگری این کار را می‌کرد، قضیه همین جا پایان می‌گرفت؛ ولی اگر من این کار را بکنم، فقط به یک حکایت دیگر در باره کریپکی بدل می‌شود.» (این همان چیزی است که ما فیلسوفان از نظر فنی یک «فرا حکایت»<sup>۱</sup> می‌خوانیم.) کریپکی سخنرانی افسون‌کننده بود، صدای تودماغی خاصی داشت که یکباره به طور پیش‌بینی‌ناپذیری به غلیان می‌آمد و بلند می‌شد؛ او به ندرت خم می‌شد تا از یادداشت‌هایش استفاده کند؛ نافذترین اثرش، نامگذاری و ضرورت،<sup>۲</sup> در واقع رونوشت در سگفتارهایی است که بدون هرگونه یادداشتی در سال ۱۹۷۱ در دانشگاه پرینستون ایراد کرد. با کمال شگفتی باید گفت آنچه واقعاً توجه مردم را به خود جلب کرد نظریه کریپکی در باره اسامی خاصی از قبیل «افلاطون» و «ریچارد نیکسون» بود که علی‌الظاهر موضوعی پیش پا افتاده است. تقریباً نوعی هجو فلسفه تحلیلی به نظر می‌رسد که بگوییم یکی از بانفوذترین اندیشمندان سنت تحلیلی با نظریه‌ای در باره اسامی خاص مشهور شد. ولی وقتی اهمیت این موضوع را درک کنید، دیگر واقعاً به هیچ وجه شگفت‌آور نیست.

وقتی اسمی مثل «افلاطون» را بر زبان می‌آورید به شخصیت تاریخی مشخصی اشاره می‌کنید که مدت‌ها قبل از دنیا رفته؛ شما در باره آن فیلسوف یونان باستان صحبت می‌کنید و حرف‌هایی می‌زنید که در مورد او درست یا نادرست است. بین کلمات شما و آن شخصیت تاریخی نسبتی برقرار می‌شود. ولی چطور این کار را می‌کنید؟ چه چیزی سبب می‌شود که

«افلاطون»، کلمه‌ای که شما به کار می‌برید، اسم آن فرد خاص باشد؟ اسم «افلاطون» به نوعی شبیه به شخص افلاطون نیست. شما با بیان این اسم، صوتی ایجاد می‌کنید و بین شما و این فیلسوف باستان نسبت دلالت بر مصداق<sup>۱</sup> برقرار می‌شود. ولی چه چیزی این نسبت را برقرار می‌سازد؟ چرا وقتی این صوت را ایجاد می‌کنید، دارید به افلاطون اشاره می‌کنید نه شخص دیگری؟ پیش از ظهور کریپکی، این سؤال پاسخ ساده‌ی متعارفی داشت که گوتلب فرگه و برتراند راسل از آن طرفداری می‌کردند: وقتی برای اشاره به افلاطون، کلمه «افلاطون» را به کار می‌برم، در ذهنم تصویری از افلاطون دارم، و این تصور از توصیفات گوناگونی تشکیل می‌شود که در مورد افلاطون به کار می‌برم، توصیفات از قبیل «مؤلف جمهوری» یا «مشهورترین شاگرد سقراط». اگر پرسیم «مؤلف جمهوری» چگونه به افلاطون اشاره دارد، پاسخ روشن است: افلاطون کسی است که این توصیف با او جور درمی‌آید، یعنی این توصیف در مورد او صادق است؛ این توصیف «از لحاظ توصیفی»<sup>۲</sup> به افلاطون اشاره می‌کند، با تعیین خاصه<sup>۳</sup>‌ای که منحصرأً مختص به افلاطون است. بنابر این، اگر اسم، کوتاه‌شده‌ی توصیف است، از لحاظ توصیفی هم به افلاطون اشاره می‌کند: «افلاطون» صرفاً به معنای «مؤلف جمهوری» است، و ما کاملاً به خوبی می‌دانیم که اصطلاح دوم به چه چیزی اشاره می‌کند. البته این درست است که اسم شبیه نوعی توصیف نیست؛ ولی، بنا به باور متعارف، نوعی توصیف است — فقط توصیفی مبدل است. ما اسامی را به عنوان اشکال کوتاه‌شده‌ی توصیفات به کار می‌بریم و بدین وسیله خود را خسته نمی‌کنیم. و این به طور کلی راه حل مسئله ارجاع یا اشاره است: ما با توصیف چیزها به شیوه‌های گوناگون، تلویحاً یا صراحتاً، به چیزهای موجود در جهان اشاره می‌کنیم. این نظریه را نظریه «توصیفی» ارجاع می‌نامند. به نظر بسیاری این

1. denotation

2. descriptively

3. property

نظریه آشکارا درست بود، یگانه راهی که ارجاع می‌توانست عملی باشد. چگونه به چیزها اشاره می‌کنیم یا ارجاع می‌دهیم؟ با شناخت خواصی که دارند و شناسایی آن‌ها از طریق این خواص. به همین سادگی.

ولی به نظر کریپکی، نظریه توصیف مشکلاتی داشت (برخی دیگر از فلاسفه هم در آن زمان چنین نظری داشتند). آیا نمی‌توانیم با اسم «افلاطون» به افلاطون اشاره کنیم و توصیف صحیحی از او نداشته باشیم، توصیفی که او را از هر شخص دیگری متمایز سازد؟ از تمام این‌ها گذشته، بسیاری از کسانی که اسم «افلاطون» را به کار برده‌اند، نه می‌دانسته‌اند که او جمهوری را نوشته و نه از هیچ واقعیت متمایز سازنده دیگری در باره او آگاهی داشته‌اند؛ ممکن است کسی که این اسم را به کار می‌برده با خود فکر کرده باشد: «بله، اسم افلاطون را شنیده‌ام؛ یک یونانی قدیمی است که کتاب‌های زیادی نوشته.» اگر این یگانه چیزی باشد که در باره افلاطون می‌دانید، باز هم مانع از آن نمی‌شود که با اسم به او اشاره کنید، می‌شود؟ علاوه بر این، گاهی در باره اشخاصی که نام می‌بریم، اشتباهاتی می‌کنیم. اگر فکر کنم جری لی لوئیس «کسی است که راک اند رول را ابداع کرد» هنوز هم می‌توانم به او اشاره کنم، گرچه در واقع لیتل ریچارد مبدع راک اند رول بوده است. چنین نیست که وقتی اسم «جری لی لوئیس» را بر زبان می‌آورم، بدین وسیله به لیتل ریچارد اشاره می‌کنم، فقط به این دلیل که اشتباهاً عقیده دارم که جری لی راک اند رول را ابداع کرد، در حالی که در واقع لیتل ریچارد بود که افتخار این کار را داشت. بنابراین، آنچه اسم را به شخص موسوم پیوند می‌دهد ممکن نیست اطلاعات توصیفی‌ای باشد که به این اسم ربط می‌دهم؛ باید چیز دیگری در این کار دخیل باشد. نظریه توصیف فراموش می‌کند که گاهی در باره کسانی که نام می‌بریم عقاید نادرست یا ناقصی داریم، به گونه‌ای که نمی‌توانیم برای متمایز ساختن اشاره یا ارجاع خود بر عقایدمان تکیه کنیم.

چه چیزی را می‌توان جایگزین نظریه توصیف کرد؟ در این جا کریپکی

می‌گوید آنچه پیوند را ایجاد می‌کند سلسله‌ای از ارتباط‌های تاریخی و علی میان کاربردهای اسم و شخص موسوم است. نوزادی به دنیا می‌آید و غسل تعمید می‌یابد؛ اسم او در خانواده به کار می‌رود؛ دیگر افرادی که با این کاربران اولیه اسم مرتبط هستند این اسم را به کار می‌برند؛ سرانجام شخص موسوم می‌میرد در حالی که این اسم به زندگی خود ادامه می‌دهد؛ زیرا هر سخنگویی در این زنجیره این اسم را از کسی می‌شنود و یاد می‌گیرد. این گونه است که با «افلاطون» به افلاطون اشاره می‌کنیم: زنجیره‌ای از کاربران وجود دارد که پیشینه‌اش به سخنگویان یونانی‌ای می‌رسد که اولین بار به افلاطون نوزاد اشاره کردند. مادامی که حلقه‌ای در این زنجیره هستید، می‌توانید به افلاطون اشاره کنید، حتی اگر چندان چیزی در باره او ندانید و حتی اگر در باره‌اش عقاید نادرستی داشته باشید. ساز و کار یا فرایندی که اسم را به شخص می‌پیوندد طیف وسیعی از روابط اجتماعی، تاریخی و علی را دربر می‌گیرد که بیرون از ذهن کسی رخ می‌دهند که این اسم را بر زبان می‌آورد. چنین نیست که مجبور باشم در باره زنجیره بلندی که مرا از نظر زبانی به افلاطون می‌پیوندد، همه چیز را بدانم؛ همین کافی است که این زنجیره وجود دارد و من حلقه‌ای از آن هستم. تنها کاری که باید بکنم این است که تصمیم بگیرم اسم مورد نظر را مثل همان شخصی به کار ببرم که این اسم را از او شنیده‌ام؛ بقیه کار از طریق وجود خود زنجیره انجام می‌پذیرد. بنا به استعاره‌ای دیگر، می‌توان گفت که هر سخنگویی گرهی در شبکه‌ای است، و ارجاع به این علت عملی می‌شود که این شبکه از لحاظ علی با ابژه‌هایی در جهان پیوند دارد که در باره آن‌ها صحبت می‌کنیم.

این تصویر از نامگذاری سه عنصر مهم را دربر دارد که نحوه تفکر فیلسوفان زبان در باره ارجاع را تغییر داد و به چیزی انجامید که اکنون نظریه جدید ارجاع خوانده می‌شود. اول این که عنصری اجتماعی را وارد کارکرد زبان کرد؛ چنین نیست که هر سخنگویی از لحاظ زبانی یکه و تنها باشد و فقط

منابع ذهنی خودش وقوع ارجاع را ممکن سازند؛ بلکه او از نظر اجتماعی با دیگرانی پیوند دارد که ممکن است در بارهٔ مصداق واژه‌هایی که به کار می‌برد بسیار بیش از او بدانند (چیزی که به «تقسیم کار زبانی» معروف شد). دومین عنصر، که با عنصر قبلی ارتباط دارد، این است که اکنون ساز و کار ارجاع، برخلاف آنچه نظریهٔ توصیف می‌گوید، در درون ذهن هر فرد سخنگو قرار ندارد بلکه مرکب از طرز استقرار سخنگو در جهان گسترده‌تر است - یعنی آنچه او به طور بیرونی با آن پیوند دارد. سوم این که عنصری علی در ارجاع وجود دارد: زنجیره‌ای علی وجود دارد که از اثر به کاربرد اسم برای آن می‌رسد، و این زنجیره علی همان چیزی است که ارجاع در نهایت به آن وابسته است. این عنصر به چیزی انجامید که بعدها به نظریهٔ علی ارجاع معروف شد - یعنی این که ارجاع را می‌توان به صورت نوع خاصی از رابطهٔ علی میان کلمات و چیزهای موجود در جهان تحلیل کرد، همان چیزهایی که کلمات به آن‌ها ارجاع می‌دهند. و این خود به این فکر انجامید که شاید بتوان ارجاع را «تبعه ساخت»<sup>۱</sup> - یعنی نشان داد که ارجاع را می‌توان در روایتی علمی از فعالیت زبانی انسانی جای داد. اگر ارجاع صرفاً نوعی خیالی از رابطهٔ علی است، در کل از دیگر انواع رابطهٔ علی - برای مثال، برخورد توپ‌های بیلیارد - مرموزتر نیست. بنابر این، آنچه در ابتدا مسئله پیش پا افتاده‌ای در بارهٔ اسامی خاص به نظر می‌رسید مسائل مهمی در بارهٔ چگونگی پیوند زبان و جهان و در نهایت چگونگی توفیق اندیشه در پرداختن به چیزها را دربر می‌گیرد (در ادامه به این مسئله بیش‌تر می‌پردازیم).

آثار داندل دیویدسن هم در اوایل دههٔ هفتاد در آکسفورد پیروان زیادی داشت (افراد از «رونق بازار دیویدسن» حرف می‌زدند). تا آن هنگام دیویدسن فقط چند مقالهٔ کوتاه به شدت مناقشه‌انگیز، عمدتاً در نشریات

گمنام، منتشر کرده بود؛ این مقالات، موجز، فنی و هراسناک بودند و نوعی آزمون هوش سنجی برای دانشجویان مشتاق فوق‌لیسانس فلسفه به شمار می‌رفتند. دیویدسن هم، با آن چشم‌های آبی نافذ، گفتار شمرده و اتکا به نفس خویش، به عنوان استاد مدعو در آکسفورد به سر می‌برد و با نظریه جدیدش در باره معنا همه چیز را زیر و رو می‌کرد. دیویدسن همیشه می‌توانست این احساس را به شما القا کند که اگر با دقت کافی به صحبت‌هایش توجه کنید، منظور او را کاملاً می‌فهمید. به عقیده او، فقط لازم است برداشت‌های نادرست و تعصبات پرتعداد را کنار بگذارید؛ آن وقت همه چیز مثل بلور، شفاف و مثل ریگ، صاف و هموار می‌شود. فلاسفه از دیرباز پرسیده‌اند: «معنا چیست؟» یا «وقتی معنای جمله‌ای را می‌دانیم، چه می‌دانیم؟» معنا دست‌نیافتنی و اثری به نظر می‌رسد: تاکنون کجا معنایی را دیده‌اید یا با آن برخورد کرده‌اید؟ بعضی، مثل کواین، علناً با آن دشمن هستند و آرزوی نابودی‌اش را در سر می‌پرورانند و با القاب زشتی از آن یاد می‌کنند («اسطوره موزه»، «مخلوق ظلمت»). دیویدسن پیشنهاد کرد که بپرسیم نظریه‌ای در باره معنا چگونه باید باشد: چنین نظریه‌ای چکار باید بکند و چطور باید طراحی شود؟ خوب، باید معنای هر جمله‌ای در زبان را که معنایی دارد مشخص کند. و باید این کار را با رعایت دو «قید و بند»<sup>۱</sup> انجام دهد (خوب به یاد دارم که فیلسوفان آکسفورد چه علاقه‌ای به استفاده از کلمه «قید و بند» داشتند): اول این که این نظریه باید معنای هر جمله‌ای را با ارجاع به معنای کلماتی که جمله را می‌سازند مشخص کند؛ دوم این که این نظریه باید این کار را بدون مفروض گرفتن مفهوم معنا انجام دهد؛ در غیر این صورت، تبیین‌ناپذیر و مبتنی بر دور خواهد بود. بنابراین، مسئله این است که چگونه معنای جملات را به گونه‌ای مشخص می‌کنیم که مبتنی بر دور نباشد،

و چگونه این تشخیص یا تعیین را از کلماتی استخراج کنیم که جمله را می‌سازند. مطابق مثال مورد علاقه‌ام، چگونه می‌گوییم «برف سفید است» چه معنایی دارد، طوری که نشان دهیم این معنا از معنای کلمات موجود در این جمله به دست می‌آید؟ و اگر بتوانیم به این سؤال پاسخ دهیم، آیا معضل فلسفی دیرینه معنا را حل نخواهیم کرد؟ آیا معنا همان چیزی نیست که نظریه خوبی در باره معنا نظریه‌ای در باب آن است، به گونه‌ای که این نظریه باید واجد شرحی از ماهیت معنا باشد؟

«فرضیه جسورانه» دیویدسن دو بخش داشت: معنای جمله عبارت است از شرط صدق آن، و شرایط صدق را می‌توان با کاربرد ساز و برگ منطقی نظریه صدق تارسکی مشخص کرد (تارسکی منطق دانی لهستانی بود که نتایج مهم زیادی را در منطق ریاضی اثبات کرد). جمله «برف سفید است» صادق است اگر و فقط اگر برف سفید باشد، و همین امر در مورد جملات دیگر زبان‌هایی صادق است که مطلب مشابهی را بیان می‌کنند. وقتی چنین جمله‌ای را می‌فهمیم، آنچه می‌دانیم عبارت است از شرط صدق آن، چیزی که موجب صدق آن می‌شود - بنابراین، معنا و شرایط صدق با یکدیگر پیوند عمیقی دارند. اگر من به شما بگویم که جمله ایتالیایی "Il neve é bianco" به شرطی صادق است که برف سفید باشد، شما بدین وسیله معنای این جمله را یاد می‌گیرید. پس معنا در شرایط صدق مندرج است؛ علاوه بر این، مفهوم صدق، مفهوم معنا را بدیهی یا مسلم فرض نمی‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که «قید و بند» مبتنی بر دور نبودن را رعایت می‌کنیم. حالا نوبت به قسمت سخت این فرضیه می‌رسد: نظریه صدق تارسکی. جزئیات این نظریه واقعاً بسیار فنی است، ولی ایده اصلی آن نسبتاً ساده است. به موجب چه چیزی جمله «برف سفید است» واجد شرط صدقی است که دارد؟ معلوم است که کلمات «برف» و «سفید» در این امر دخیل هستند. ولی این کلمات چه چیزی دارند که چگونگی نقش آن‌ها در شرایط صدق را تعیین می‌کند؟ خوب،

«برف» به برف ارجاع می‌دهد و «سفید است» در مورد چیزی صادق است اگر و تنها اگر آن چیز سفید باشد. اگر این دو فقره اطلاع را کنار یکدیگر قرار دهیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که «برف سفید است» صادق است اگر و تنها اگر برف سفید باشد. ما این جمله را به دو قسمت تجزیه می‌کنیم: موضوع و محمول، که در این جا به ترتیب عبارتند از «برف» و «سفید»، و سپس مصداقی برای حد<sup>۱</sup> موضوع و شرط صدقی برای حد محمول تعیین می‌کنیم؛ در این صورت، جمله صادق است اگر و تنها اگر مصداق حد موضوع شرط صدق توأم با حد محمول را برآورده سازد. قسمت فنی دشوار نظریه صدق تارسکی به جزئیات چگونگی انجام دادن این کار برای تمام انواع جملات، و نه فقط جملات ساده دارای موضوع - محمول، مربوط می‌شود؛ و این قسمت را بر عهده خواننده این کتاب می‌گذارم تا آن را به عنوان مشق شب انجام دهد (لطفاً آن را تا آغاز سال ۲۰۱۰ انجام دهید). بنابر این، ایده اصلی نظریه دیویدسن عبارت است از تعیین شرایط صدق بر مبنای بخش‌های جملات از طریق بیان چیزی بجا و مناسب درباره این بخش‌ها. این نظریه ما در باره معنا خواهد بود.

علت جذابیت شدید این نظریه آن بود که نوید می‌داد به پرسش غامض دیرینه «معنا چیست؟» با نظریه فنی جدید دقیقی پاسخ دهد. حال می‌توانستیم در باره اصول موضوعه، قضایا، بندهای برگشت‌پذیر یا تکرار شونده و قرارداد تی.<sup>۲</sup> صحبت کنیم: ما فلسفه را به ریاضیات تبدیل کرده بودیم. فلسفه زبان اکنون می‌توانست در مسیر کسب اعتبار و آبرومندی علمی گام بردارد. فیلسوفانی مثل ویتگنشتاین (که بعداً در باره او بیش‌تر سخن خواهیم گفت) در باره معنا تأمل کرده بودند، از کاربرد زبانی به عنوان کلید حل مسئله معنا سخن گفته بودند، بازی‌های زبانی گوناگون را توصیف

1. term

2. Convention T

کرده بودند، معضلات ژرفی در ماهیت معنا یافته بودند؛ ولی تمام این‌ها ممکن بود در پرتو نور درخشان منطق و ریاضیات از میان برود. در این صورت، موضوعات کاملاً فنی می‌شدند؛ مسئله صرفاً این می‌شد که اصول موضوعه خود را درست بنویسید تا به قضایای دلخواهتان بینجامند. این همان امید همواره و سوسه‌کننده تبدیل فلسفه به علم بود - شاید این فکر نادرست بود ولی جذابیت انکارناپذیری داشت (به قول بعضی فلاسفه، «شهوۃ انگیز» بود).

من پایان‌نامه فوق لیسانسم را در باره این نوع «معناشناسی دیویدسنی» نوشتم، با تمرکز بر مسئله‌ای مشکل‌آفرین برای این رهیافت: با جملاتی که فاقد شرایط صدق هستند چگونه برخورد کنیم؟ نمی‌توان گفت وقتی جمله «در را ببند!» را می‌فهمیم از شرط صدق آن آگاهی داریم، زیرا این جمله را نمی‌توان صادق یا کاذب دانست. بلکه می‌توان گفت از این جمله تبعیت شده یا نشده است. همین امر در مورد «آیا در بسته است؟» و «کاش در بسته بود!» صادق است. پیشنهادم این بود که نظریه‌هایی واجد چیزی مشابه شرایط صدق، از قبیل شرایط اطاعت، ایجاد کنیم. جمله «در را ببند!» مطاع است اگر و تنها اگر شخص مخاطب در را ببندد. این جملات به اصطلاح غیراخباری، مشکلات کوچکی داشتند، ولی چیزی شبیه پیشنهاد من روش درستی به نظر می‌رسید. اصول موضوعه‌ام را نوشتم، صورت‌های منطقی‌ام را مشخص کردم. این کار از سارتر و برهان وجودی و اراده آزاد بسیار فاصله داشت. بر اثر تشجیع محیط آکسفورد، فلسفه برایم به شکل منطق و زبان در آمده بود. هنوز هم فکر می‌کنم هر فیلسوف حرفه‌ای باید تسلط خوبی بر این ایده‌های منطقی و زبان‌شناختی داشته باشد، ولی دیگر عقیده ندارم که این ایده‌ها به تنهایی به حل مشکلات فلسفی جدی خواهند انجامید. بنابر این، معتقد نیستم که فلسفه می‌تواند نوعی علم باشد. ولی می‌فهمم چرا در بیست و سه سالگی به شدت میل داشتم این امر ممکن باشد: کاهش رمز و راز جهان از

طریق روش‌های علمی قطعاً دورنمای جذابی است، نیروی فکری مهمی که جهان مدرن را شکل داده است. شاید پرداختن به فلسفه به این سبک فنی، راهی است برای افزایش حیثیت و اعتبار فکری فرد در جهانی که بیش از هر چیزی معرفت علمی را ارج می‌گذارد – صرف‌نظر از تظاهر و فخرفروشی آشکارِ حاصل از مهارت فنی. به هر حال، این امر وقتی دوام پیدا می‌کرد مایه سرگرمی بود.

در دومین سال فوق‌لیسانس این امتیاز را داشتم که پروفیسور پی. اف. استراوسن استاد راهنمایم باشد، همان کسی که حالا به سر پیتر فردریک استراوسن ارتقای مقام یافته است. او در خفا نسبت به علم‌باوری مورد قبول ما دانشجویان فوق‌لیسانس مشکوک بود و مرا تشویق می‌کرد که از مسائل فلسفی سنتی غفلت نورزم؛ حالا می‌فهمم که این توصیه چقدر خوب بود. هفته‌ای یک بار با «پی. اف. اس.» در اتاقش در کالج مادلین<sup>۱</sup> ملاقات می‌کردم و او در باره مسائل فلسفی‌ای که در ذهن داشتم صحبت می‌کرد. نگاه پرسنده متین، وضوح فکر و ذهن نیرومند او نیروی محرک مهمی برایم بود. او در تمام زمینه‌ها آراستگی بی‌پیرایه‌ای داشت (و دارد): قطعاً در نوشته‌هایش، ولی در عین حال در لباسش، در نحوه پا روی پا انداختنش هنگام بحث در باره فلسفه، و در سیگار کشیدنش به شیوه اسکار وایلد. به یاد می‌آورم که در اولین ملاقات از من پرسید منطق صوری‌ام چطور است؛ با عذرخواهی گفتم چندان پیشرفتی نکرده‌ام؛ لبخندی زد و در جواب گفت «خوب است!» در حالی که می‌ترسید یکی از آن فن‌سالاران بی‌سلیقه ملال‌آوری باشم که می‌خواهند شیرۀ فلسفه سنتی را بمکنند.

یک عامل مؤثر مهم دیگر ای. جی. ایر، ملقب به پروفیسور سر آلفرد ایر، و نزد دوستانش مشهور به فردی ایر بود. پروفیسور ایر مشهورترین فیلسوف در

آکسفورد، «شخصیت» پر و پا قرص تلویزیونی و نویسنده روزنامه‌های آخر هفته بود. البته ویژگی‌های بسیار زیاد دیگری هم داشت. او در لندن زندگی می‌کرد و به حال و هوای گلخانه‌ای تا حدی متکلفانه فلسفه آکسفورد رنگ و بویی از آزمودگی این جهانی مربوط به پایتخت را می‌بخشید. در کلاس‌های «تدریس غیررسمی» او حاضر شدم. در این کلاس‌ها کتابی برای بحث در طول ترم انتخاب می‌شد، دانشجویی سؤال یا موضوعی را مطرح می‌کرد و سپس ایر بلاانقطاع و پرحرارت سخن می‌گفت. در جلسه اول ایر پرسید چه کسی کتاب مورد بحث - ماهیت اشیا<sup>۱</sup> اثر آنتونی کوئینتن<sup>۲</sup> - را خوانده است. از قضای روزگار تازه مطالعه این کتاب را تمام کرده بودم. بنابراین، دستم را بلند کردم، در کمال تعجب هیچ کس دیگری دستش را بلند نکرد و وقتی ایر با چشمان ریز و براقش به من خیره شد به لرزه افتادم. برای جوانکی که از منچستر به آکسفورد آمده بود چنین اجتماعی هراسناک بود، و می‌ترسیدم در باره این کتاب از من سؤال کند. پیش از آن همواره در هنگام بحث‌های عمومی ناآرام و بی‌قرار بودم و می‌ترسیدم اگر در تنگنا قرار بگیرم کلمات واقعاً از دهانم بیرون نیایند. از آنچه در پیش بود چیزی نمی‌دانستم. جلسه ادامه یافت و ایر اولین سخنرانی ترم را ایراد کرد و پس از آن بحث پرشوری درگرفت که حتی فکر مشارکت در آن به ذهنم خطور نکرد. با وجود این، در پایان کلاس، پروفیسور ایر ناگهان به من چشم دوخت، به طرف ته اتاق خم شد و گفت: «آن کسی که ته کلاس نشسته می‌تواند بهای قابلیتش را بپردازد و هفته بعد در باره فصل دوم سخنرانی کند.» او حتی صبر نکرد تا ببیند آیا من با این پیشنهاد عالی موافق هستم یا نه. یک کلام: من، هفته بعد. موضوع این فصل هویت در گذر زمان بود، که کاملاً برایم تازگی داشت و یک هفته وقت داشتم تا چیزی سرهم کنم که مایه بی‌آبرویی نباشد. ناگهان احساس کردم خون صورتم تحلیل می‌رود.

آن هفته با چنان تشویش حاکی از ترسی کار کردم که پیش‌تر هرگز تجربه نکرده بودم. با مایکل ایرز، که در آن زمان استاد راهنمایم بود، مشورت کردم که چه بخوانم و در باره آن موضوع بحث کردیم. در حدود ده صفحه نوشتم، به این امید که حداقل نشان دهم شاگرد کودن تمام‌عیاری نیستم. از فرار رسیدن چهارشنبه هراس داشتم، روزی که باید در برابر جوخه آتش قرار می‌گرفتم، آن روز تا ساعت پنج بعدازظهر، یعنی زمان شروع کلاس، حساب تک‌تک دقیق را نگه داشتم. رأس ساعت پنج خود را مقابل حدود چهل فرد باهوش یافتم که آماده بودند از صحبت‌هایم ایراد بگیرند. در حالی که به شیوه‌ای تدافعی چشم به کاغذ دوخته بودم، مقاله‌ام را با صدای بلند خواندم. وقتی مقاله به پایان رسید، سرم را بلند کردم، صورتم مثل لبو سرخ شده و کف دست‌هایم به شدت عرق کرده بود (همیشه وقتی عصبی هستم این‌طوری می‌شوم)، و پروفیسور ایرز، با سردی، گفت: «بسیار خوب»، و شروع به بیان دیدگاهش در باره این موضوع کرد. فکر می‌کنم از این‌که به هیوم، فیلسوف محبوبش، اشاره کرده بودم خوشحال بود و احتمالاً سادگی مقاله‌ام را نشانه شفافیتی اطمینان‌بخش می‌دانست. تا پایان جلسه کمی مبهوت بودم و سعی کردم کار دیگری انجام ندهم، ولی چند بار مرا به حرف واداشتند و با وجود این، دریافتم که اندام‌های صوتی‌ام می‌توانند کار کنند. وقتی کلاس تمام شد، هم سرگیجه داشتم و هم احساس آرامش می‌کردم. چند دانشجو به سراغم آمدند تا بحث را ادامه دهند؛ معلوم بود که مرا ناشی و ناوارد نمی‌دانند. اولین بار بود که مقاله‌ای فلسفی قرائت می‌کردم، نوعی مراسم گذار برای هر کسی که می‌خواهد فیلسوفی حرفه‌ای شود — و از بوته امتحان سربلند بیرون آمدم. با وجود این، هنوز خیلی مانده بود تا این امید و آرزو جامه عمل بپوشد. در اوایل دهه هفتاد، پس از سال‌های پررونق دهه شصت، شغل‌های دانشگاهی در انگلستان بسیار کمیاب بود و انبوهی از افراد بسیار توانا به دنبال چنین شغل‌هایی بودند. تنها چیزی که داشتم مدرک روان‌شناسی از

دانشگاه منچستر بود، نه مدرک فلسفه از دانشگاهی معتبر. باید پیش از اخذ B. Phil، البته در صورت قبولی، شغلی پیدا می‌کردم تا بتوانم در پاییز که بورس تحصیلی‌ام تمام می‌شد، شروع به تدریس کنم. اوضاع کاملاً ناامیدکننده بود و من هیچ برنامه مشخصی نداشتم. برای این که شانس قبولی خود در امتحان B. Phil را افزایش دهم، تصمیم گرفتم در امتحانی اختیاری به نام جایزه جان لاک شرکت کنم. کسانی که در این آزمون شرکت می‌کردند به دنبال کسب جایزه صد و پنجاه پوندی و اعتبار توأم با آن بودند. به طور سنتی زرنگ‌ترین دانشجوی فوق‌لیسانس فلسفه آکسفورد این جایزه را می‌برد، گرچه موارد مشهوری وجود دارد که ممتحنین افراد باهوش، آن‌ها را به اندازه کافی واجد معیارهای سطح بالای کسب این جایزه ندانسته‌اند. سال قبل از آن کریستوفر پیکاک این جایزه را برده بود، بی آن که کسی از این امر شگفت‌زده شود. جایزه جان لاک همیشه در هر سالی برنده ندارد، یعنی به طور خودکار به بهترین فرد شرکت‌کننده نمی‌رسد. این جایزه فقط نصیب کسی می‌شود که ممتحنین او را به اندازه کافی واجد معیارهای سطح بالا بدانند، و ممکن است در بعضی سال‌ها هیچ کسی را واجد این شرایط بسیار دشوار نشمرند.

هدف من از شرکت در این آزمون صرفاً کسب تجربه در زمینه امتحانات فلسفه بود، زیرا پیش از آن در چنین امتحانی شرکت نکرده بودم (اگر امتحان مربوط به سارتر را نادیده بگیریم). این آزمون در دو روز برگزار می‌شود، و شامل چهار مقاله است، و هر فرد برای نگارش هر مقاله سه ساعت وقت دارد، و باید در هر مقاله به سه سؤال پاسخ دهد. بنابر این، به امتحان B. Phil شباهت دارد و تمرین خوبی برای خود B. Phil به شمار می‌رود (که می‌دانستم هر سال معمولاً چند نفر در آن مردود می‌شوند). آن سال، ۱۹۷۲، ممتحنین جایزه جان لاک، پروفیسور ایر، پروفیسور هر (همان کسی که مرا به B. Phil راه داده بود) و برایان فارل، دانشیار کرسی وایلد در فلسفه ذهن، بودند — گروهی نسبتاً ترسناک.

برای امتحان اول حسابی تیپ زدم: پایون سفید و پیراهن مردانه، کت و شلوار سیاه، کفش‌های سیاه، لباس دانشگاهی (این امر اجباری بود: هر یک از این‌ها را که نمی‌داشتید، از ورود شما به سالن امتحان جلوگیری می‌کردند). به سؤالات پرداختم، در باره صورت منطقی، نظریه صدق ناظر به انسجام، ماهیت ضرورت، هویت شخصی، تحلیل شناخت و نظایر آن‌ها نوشتم. در اواسط کار کاملاً نزدیک بود جلسه را به نشانه اعتراض ترک کنم: داشتم با بعضی از سؤالات کلنجار می‌رفتم، چرا باید خودم را به این عذاب می‌انداختم؟ ولی استقامت کردم و به خودم گفتم به این تجربه نیاز دارم. هر چهار مقاله را تمام کردم و در هنگام ترک جلسه امتحان احساس می‌کردم از پا درآمده‌ام و به شدت امتحان شده‌ام. حدود ده داوطلب وجود داشت که همگی به طور اختیاری متحمل این کار شاق شده بودند، به این امید که سرانجام به جاه و جلال برسند. این فلسفه عجب چیز طاقت‌فرسایی ممکن است باشد.

در حدود یک هفته بعد پروفیسور ایر به من خبر داد که دستختم آن قدر بد است که مقالاتم را باید ماشین‌نویسی حرفه‌ای تایپ کند، البته در حضور یک مراقب به منظور کسب اطمینان از تقلب نکردن من. علاوه بر این، مجبور بودم هزینه این کار را خودم پردازم. تردیده‌ایم را بیان کردم و گفتم که اصلاً از عهده این کار بر نمی‌آیم و نگران هزینه سنگین پنجاه پوندی آن هستم. ایر در پاسخ گفت که من «ارزشش را دارم»، شاید هم گفت این کار «ارزشش را دارد». بنابر این، با اکراه پذیرفتم — به هر حال، شما نمی‌توانستید از فرمان سر آلفرد سرپیچی کنید. از این رو، مقاله‌هایی را که با دستخطی شرم‌آور نوشته بودم با صدای بلند برای ماشین‌نویسی بی‌حوصله خواندم، البته در حضور مراقبی که به همان اندازه بی‌دل و دماغ بود و به استفاده بی‌سلیقه من از عبارت «تکه‌ای از واقعیت» اعتراض می‌کرد و در تمام مدت اخم کرده بود.

فکر کردم واقعاً باید دستخطم را بهتر کنم (حتی امروز هم دستخطم شاهکاری از ناخوانایی است).

یکی - دو هفته بعد، پیش از شروع یکی از درسگفتارهای جان لاک کریپکی، پروفیسور ایر به طور علنی در برابر حدود پانصد نفر به من نزدیک شد، با دست به پشتم زد و گفت جایزه جان لاک را برده‌ام - آن هم با اختلافی زیاد. حتماً بسیاری از افراد حاضر در آن جلسه می‌دانستند ایر به من چه می‌گوید. سپس، همان طور که انتظار می‌رفت، به خودش تبریک گفت که به درستی به من دستور داده بود مقالاتم را تایپ کنم و با گام‌های بلند به طرف صندلی‌اش رفت. سخنرانی کریپکی در حالی شروع شد که من مبهوت و مشعوف نشسته بودم؛ به نظرم حتی یک کلمه از حرف‌های کریپکی در آن یک ساعت را نشنیدم. در آن لحظه کوتاه کل زندگی‌ام دگرگون شد، زیرا حالا به دلیل اعتبار جایزه جان لاک از موقعیت مناسبی برای به دست آوردن منصبی دانشگاهی در فلسفه برخوردار بودم. اکنون می‌توانستم رؤیای فیلسوف حرفه‌ای شدن را به واقعیت تبدیل کنم. از نظر حرفه‌ای، آن روز، حیاتی‌ترین روز زندگی‌ام بود و به خوبی نشان داد چگونه می‌توان پیروز شد و آرزوی خود را عملی ساخت. معلوم شد آن سال دو داوطلب دیگر هم واجد شرایط کافی برای بردن جایزه شناخته شده بودند، یکی از آن‌ها قبلاً در امتحانات نهایی آکسفورد جایزه بهترین مقاله دوره لیسانس را برده بود. فکر می‌کنم این تنها سالی بود که سه داوطلب شایسته کسب این جایزه شمرده شدند، و البته من در صدر بودم.

مسلم است که پس از آن شهرتم به شدت زیاد شد و در دنیای فلسفه فوق‌لیسانس در آکسفورد به شخصیتی خرده‌مشهور بدل شدم. حالا که به گذشته می‌نگرم، تصور می‌کنم بی‌تجربگی نسبی‌ام به سودم تمام شده بود، زیرا مجبور بودم خلاقیت نشان دهم و خودم پاسخ‌های سؤالات را ابداع کنم، آن هم به علت ناآشنایی با آنچه دیگران پیش‌تر گفته بودند. به جای این‌که

پاسخ‌هایم سرشار از دانش دست دوم متون فلسفی باشد، مجبور شدم خط سیر فکری خودم را دنبال کنم. بنابر این، توانایی‌ام در اقامه استدلال فلسفی اصیل را ثابت کردم. اقرار می‌کنم که آن زمان قسمتی از وجودم تصور می‌کرد این صرفاً خوش‌شانسی بوده و امتحانات B. Phil صحت این ادعا را نشان خواهد داد. ولی در این امتحانات هم نمره ممتاز گرفتم. بنابر این، به این قسمت شکاک وجودم اثبات کردم که جوهره این کار را دارم. نیمه دیگرم – نیمه‌ای که اجازه می‌داد بردن این جایزه مرا سرمست سازد (بله سرمست!) – از این فکر به هیجان می‌آمد که من حتماً فیلسوف خیلی خوبی هستم که پس از چنان مدت کوتاهی به آن خوبی عمل کرده‌ام. هر چه بود، این قطعاً همان چیزی بود که احتیاج داشتم. اکنون نمی‌دانم چه بر سرم می‌آمد اگر ایر هرگز از من نمی‌خواست مقالاتم را تایپ کنم (در واقع، این کار بسیار غیرعادی بود)، یا اگر جلسه امتحان را ترک می‌کردم یا اگر اصلاً برای کسب جایزه جان لاکی امتحان نمی‌دادم. قطعاً اوضاع بسیار متفاوت می‌شد، و حتی حالا که به دیگر احتمالات ممکن فکر می‌کنم، عرق سردی بر تنم می‌نشیند. زندگی و شانس، شانس و زندگی.

هر دو استاد راهنمایم، مایکل ایرز و پیتراوسن، بیش از حد به من تبریک گفتند، ولی پروفیسور هر، استاد کرسی وایت در فلسفه اخلاق، واکنش عجیب و غریبی نشان داد. حتماً به یاد می‌آورید که او بود که در ابتدا مرا برای B. Phil پذیرفت و بعداً با ارتقای من موافقت کرد. او هرگز کسب این جایزه را به من تبریک نگفت و در واقع به نظر می‌رسید از روبرو شدن با من پرهیز می‌کند. تصور می‌کنم از این امر احساس شرمندگی می‌کرد که یک سال قبل نتوانسته بود تشخیص دهد من دانشجوی فلسفه خوبی خواهم بود – گرچه من خودم تصور نمی‌کردم هیچ دلیلی برای شرمندگی در این مورد وجود داشته باشد. او قبلاً تصمیمی کاملاً عقلانی گرفته بود؛ تازه بعداً معلوم شد که من از آنچه انتظار می‌رفت بهتر بودم. او می‌توانست چیزی شبیه این به من

بگویند: «خوب، عجب رویداد جالبی! این را باید در کتاب‌های تاریخ بنویسند!» با توجه به اوضاع به شرمندگی و ناتوانی او در پذیرش اتفاقی که افتاده بود پی بردم - و این چیزی بود که از کسی در مقام او به عنوان فیلسوف برجسته اخلاق انتظار نداشتم. شاید علت این امر فقط ناتوانی در روابط شخصی بود، ولی احساس می‌کردم تا حدی ناشی از بی‌اعتنایی و تحقیر است، معلول نوعی ناتوانی در اقرار به اشتباه خود (گرچه عقیده قبلی او در زمان خودش کاملاً موجه بود). از این که بگذریم، به دست آوردن این جایزه سرور محض بود.

در سال ۱۹۷۴، پس از دو سال تحصیل در آکسفورد آن جا را ترک کردم. در این مدت از حاشیه به جریان اصلی فلسفه رفتم و وارد جهانی شدم که امروز هم هنوز در آن به سر می‌برم (البته حالا در قاره آمریکا هستم، نه اروپا). آن دوره برای من تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز بود. بدم نمی‌آمد به عنوان کمک‌دستیار آموزشی، یکی - دو سال پیش‌تر در آکسفورد بمانم؛ ولی گمان نمی‌کردم بتوانم نوعی شغل تدریس واقعی در آن جا پیدا کنم. سرانجام برای کار در یونیورسیتی کالج لندن (UCL) درخواست دادم و با من مصاحبه کردند. شغلی را که می‌خواستم به دست نیاوردم - آن فرصت شغلی به آرنولد زوبف<sup>۱</sup> از دانشگاه پرینستون رسید - ولی در طی مصاحبه‌ها، به لطف بازنشستگی زودهنگام یکی از مدرسين آن جا، فرصت شغلی دیگری فراهم شد و آن را به من دادند، که بدون شک علت اصلی این امر جایزه جان لای بود. قرار بر این شد که در پاییز ۱۹۷۴ تدریس را شروع کنم، این بدان معنی بود که گرفتار خلأ مالی مهمی نمی‌شدم. با توجه به کمبود شغل برای فلاسفه، احساس می‌کردم خیلی خوش شانس هستم که این شغل را به دست آورده‌ام، ولی از ترک آکسفورد ناراحت بودم؛ زیرا آن جا را مرکز فلسفه در انگلستان،

---

1. Arnold Zuboff

اگر نگویم دنیا، می دانستم. با وجود این، لندن و آکسفورد با قطار یک ساعت فاصله دارند، و می دانستم که به آکسفورد بازخواهم گشت. فقط بیست و چهار سال داشتم (و حتی جوان تر به نظر می رسیدم)، و هنوز از نظر فلسفی (و دیگر جنبه ها) نسبتاً عقب مانده بودم. در هنگام انتصاب در UCL فاقد هر گونه مدرک رسمی در فلسفه بودم، زیرا هنوز امتحانات B. Phil را نگذرانده بودم و مدرک لیسانس فلسفه هم نداشتم. من با مدرکی در روان شناسی به زحمت وارد آکسفورد شده بودم، ولی حالا در یکی از بهترین گروه های فلسفه در کشور شغلی به دست آورده بودم. وقتی به گذشته می نگرم، این واقعه را نوعی معجزه می پندارم، یعنی مجموعه ای از بخت و اقبال های بسیار مساعد - گرچه مسلماً در آکسفورد شب و روز به سختی کار کرده بودم. علائقم فنی شده بود و بر زبان و منطق تمرکز کرده بودم و دیگر هیچ علاقه ای به ذهن نداشتم - احتمالاً به عنوان واکنشی علیه روان شناسی. قطعاً کارم را جدی می گرفتم، شاید هم کمی خشک و گنده دماغ بودم؛ به هر حال، چندان باتجربه نبودم. تمام زندگی ام صرف فلسفه می شد و حتی شب ها در رختخواب فلسفه می خواندم. از هیچ چیزی به اندازه مشاجره فلسفی طولانی خوشم نمی آمد. این میل فکری در من نیرومند و ژرف، و تقریباً منحصر به فرد بود. نمی توانستم باور کنم تا آن حد پیشرفت کرده ام، ولی مصمم بودم که از موقعیتم حداکثر استفاده را بکنم.



## ذهن و واقعیت

به عنوان دانشجوی فوق‌لیسانس در آپارتمان زیبایی در کالجی واقع در محله اشرفی شمال آکسفورد زندگی می‌کردم. این آپارتمان را به قیمت شاهانه هفته‌ای هشت پوند از کالج جیزس<sup>۱</sup> اجاره کرده بودم؛ حتی اتاق مطالعه‌ای مشرف به باغی داشتم. خانمی پایین واحد من در طبقه همکف زندگی می‌کرد (ماگاهی با یکدیگر صحبت‌های دوستانه‌ای می‌کردیم). به راحتی می‌توانستم با دوچرخه از خانه به مرکز شهر بروم. از نظر مالی به شدت در مضیقه بودم، ولی زندگی نسبتاً دلپذیری داشتم. در لندن دوباره مجبور شدم با خانم صاحبخانه‌ای به نام خانم کالینز زندگی کنم، زنی با صورتی گرد و گلگون، تنگدست ولی خوش‌برخورد، که اتاق کوچکی را در آپارتمان بزرگی نزدیک آلبرت هال<sup>۲</sup> در کنزینگتون<sup>۳</sup> به من اجاره داد. تلفن و، بدتر از آن، میز نداشتم. از آن‌جا با مترو تا بلومزبری، محل گروه فلسفه UCL، چهل دقیقه فاصله بود و باید در فواصل معین قطار عوض می‌کردم. حقوق اولیه‌ام حتی بر اساس موازین دانشگاهی، تمسخرآمیز بود. اولین شغلم اوضاع را بدتر کرده بود.

بخش عمده کارم تدریس در مقام راهنما بود – راهنمایی، راهنمایی و باز هم راهنمایی. دانشجویان – در گروه‌های سه نفره، دوفره یا تک‌نفره –

---

1. Jesus College

2. Albert Hall

3. Kensington

هفته‌ای یک بار به اتاقم می‌آمدند و در باره موضوع فلسفی معینی صحبت می‌کردند. معمولاً هفته‌ای در حدود هشت گروه داشتم. علاوه بر این، سخنرانی می‌کردم و در سمینارها شرکت می‌کردم، بر کار دانشجویان فوق‌لیسانس نظارت می‌کردم و در جلسه‌های گروه حاضر می‌شدم. اشتیاق اولیه‌ام به تدریس تقریباً پس از یک‌صدمین بار تدریس در مقام راهنما، یعنی اندکی بیش از یک ترم، فروکش کرد. به سختی می‌توان خستگی خاصی را که در سومین جلسه تدریس بعد از ظهر به سراغ آدم می‌آید بیان کرد، به ویژه وقتی صبح سخنرانی کرده و چند ساعتی به کارهای فکری خود پرداخته باشید. مجبورید به دقت به افکار نصفه‌نیمه دانشجویانی توجه کنید که اغلب با تمام قوا می‌کوشند تمام ساعت را در سکوتی عاجزانه سپری کنند. در عین حال، باید با نهایت مهربانی به مسائل آن‌ها پاسخ دهید. برخلاف ایراد سخنرانی، که خودتان آهنگ و لحن آن را انتخاب می‌کنید، در هنگام تدریس باید پا به پای دانشجو حرکت کنید و سردرگمی‌ها و مشکلات خاص او را برطرف سازید. در پایان روز احساس می‌کنید نزدیک است سرتان منفجر شود، مثل توپ فوتبالی که بر اثر لگدهای زیاد بادش خالی شود. و با این همه، متعهد هستید که نهایت تلاشتان را برای دانشجویان ساعی خود به کار بندید، مهم نیست این کار چقدر شاق و طاقت‌فرسا باشد. طولی نکشید که وقتی از پله‌ها به طرف اتاقم بالا می‌رفتم، دندان قروچه می‌کردم. آخرین دسته را با تأسف تحمل می‌کردم، زیرا می‌دانستم باید با گروهی کلنجار بروم که به طرز خاصی کر و لال هستند.

اتاق من جای تنگ و شلوغی در طبقه پنجم بود که به پله‌های فرار اضطراری پشت بام منتهی می‌شد و بدون قفل و کلید و در زمستان بسیار سرد بود (بخاری گازی کوچکی در گوشه اتاق وجود داشت). فقدان قفل برایم دردسرساز شد، زیرا یکی از دانشجویان دختر چند کتابم را دزدید، از جمله کتاب برجسته کاری شده‌ای که کالج جیزس به افتخار کسب جایزه جان لاک به

من اهدا کرده بود (هرگز آن را پس نگرفتم). ساعت‌های متمادی در آن اتاق نزدیک به دانشجویان می‌نشستم و سعی می‌کردم حواسم را جمع کنم. ای سقراط، آیا این کار را به خاطر تو می‌کردم؟ تمام مدت کلاس‌های راهنمایی‌ام همراه با خستگی و نومیدی نبود: تعدادی از دانشجویانم بسیار باهوش و مشتاق بودند و مطالعه می‌کردند و حرف هوشمندانه‌ای برای گفتن داشتند. ولی بسیاری از آن‌ها بدون آمادگی و با تنبلی به کلاس می‌آمدند و انتظار داشتند تمام کارها را من انجام دهم. وقتی هزارمین بار - و سومین بار در طول یک روز - است که نظریه توصیفات راسل را توضیح می‌دهید و باز با همان سوء تفاهم‌ها روبرو می‌شوید، به دشواری می‌توانید علاقه خود را حفظ کنید - مهم نیست که دانشجو چقدر مستعد و توانا باشد. بدون شک کلاس‌های راهنمایی برای دانشجویان مفید است - گرچه اغلب در باره محاسن آن‌ها مبالغه می‌کنند - ولی برای معلم یکی از مدارهای بیرونی جهنم به شمار می‌رود. تصور کنید مجبور باشید بارها و بارها تا ابد تدریس کنید! (شاید فکر کنید مبالغه می‌کنم؛ بله اندکی مبالغه می‌کنم ولی می‌خواهم این مطلب را به خوبی روشن کنم - و مطمئنم که راهنمایان فلسفه‌ای که در بین خوانندگان این کتاب قرار دارند سرهای پردرد خود را ناامیدانه به نشانه تصدیق تکان خواهند داد).

نخستین درس در باره موضوع صدق بود. سؤال این بود: معنای کلمه «صادق» چیست؟ یا چه چیزی لازم است تا گزاره یا عقیده‌ای صادق باشد؟ برخی فلاسفه بر این باور بوده‌اند که عقیده‌ای مفروض وقتی صادق است که با دیگر عقاید شما سازگار باشد - وقتی این عقیده قسمتی از نوعی شبکه منسجم و سازگار عقاید باشد. مشکل این نظریه آن است که انسجام یا سازگاری برای صدق کافی نیست، زیرا عقاید کاذب هم ممکن است سازگار و منسجم باشند: این عقیده که علف آبی است و این عقیده که برف بنفش است کاملاً با یکدیگر سازگارند ولی هیچ یک از آن‌ها صادق نیستند. عقاید

برای این که صادق باشند نه تنها باید با یکدیگر بلکه باید با جهان هم سازگار باشند. این امر به نظریه معروف به مطابقت<sup>۱</sup> می انجامد: عقیده وقتی صادق است که با امور واقع مطابق باشد. این نظریه درست به نظر می رسد، ولی منظور از این رابطه مطابقت تقریباً نامعلوم است و اشاره به امور واقع سؤالاتی را در باره چیستی امور واقع به وجود می آورد. بنابراین دلایل، و نیز به دلایلی دیگر، بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم از نظریه زائد بودن یا افزونگی صدق<sup>۲</sup> طرفداری کرده اند - و من در درس هایم از همین دیدگاه دفاع می کردم. این که بگوییم عقیده ای صادق است صرفاً معادل آن است که بگوییم چیزها همان طوری هستند که عقیده داریم. این که بگوییم این عقیده که برف سفید است صادق است صرفاً معادل آن است که بگوییم برف سفید است؛ کلمه «صادق» فقط برای پرهیز از تکرار در زبان ما وجود دارد - به بیان دقیق، این کلمه زائد است. بنابراین، برای تبیین مفهوم صدق لازم نیست به روابط مجهولی از قبیل مطابقت و ذوات<sup>۳</sup> مشکوکی به نام امور واقع متوسل شویم؛ برای درک چگونگی وابستگی صدق به سازگاری یا انطباق با جهان فقط کافی است بفهمیم که صادق نامیدن عقیده ای چیزی نیست جز راه غیرمستقیم بیان گزاره ای در باره جهان. اگر بگوییم عقیده شما مبنی بر این که سیگار کشیدن موجب سرطان می شود صادق است، صرفاً دارم با شما توافق می کنم که سیگار کشیدن موجب سرطان می شود. وقتی به کارکرد واقعی کلمه صدق در زبان خود پی ببریم، مشکل فلسفی ظاهراً ژرف صدق از میان می رود: «صادق» کلمه ای است که برای صحبت غیرمستقیم در باره جهان به کار می بریم، یعنی وقتی صحبت مستقیم در باره جهان را نامناسب یا نابجا می یابیم. چنین نیست که عقاید رابطه ای اسرارآمیز و مرموز با امور واقع داشته باشند - امور واقع هر چه می خواهند باشند. برای این که گزاره ای

---

1. Correspondence Theory

2. Redundancy Theory of Truth

3. entity

صادق باشد فقط لازم است جهان همان طوری باشد که گفته می شود - همین و بس، مناقشه تمام شده است.

هنوز هم تصور می کنم که این نظریه صدق مبنای درستی دارد، گرچه اکنون لازم است آن را اندکی تعدیل کنم. قطعاً این نظریه در آن زمان برای قالب جدی ذهنم جذابیت داشته است. ما نظریه صوری تارسکی و نظریه افزونگی را داشتیم، و این دو نظریه در مجموع کل حقیقت را در باره صدق بیان می کردند. پیام من به دانشجویان این بود: صدق، رام، مطیع و ابهام زدایی شده است. رئیس گروه فلسفه، ریچارد ولهایم، که گرایش اصلی اش روانکاوی بود، در یکی از درس های من حاضر شد تا مهارت های مرا در سخنرانی و تدریس بررسی کند. با صدای دلنشین گفت: «خیلی خوب است کالین، ولی از مکتب اسلوب نطق پیروی می کنی - زیر لب حرف می زنی و تمام مدت به مخاطب پشت می کنی.» واقعیت این است که من چنان مجذوب بیان ایده ها بودم که به طرز بیان آن ها هیچ توجهی نمی کردم. تصمیم گرفتم روی سبک سخنرانی ام بیش تر کار کنم - و حتماً خوشحال می شوید که بدانید پس از فقط چند سال توانستم در بیش تر مدت سخنرانی به دانشجویان رو کنم. هرگز بازگر خیلی خوبی نبوده ام، و می گویم فقدان استعداد بازیگری ام را با وضوح سخنانم جبران کنم.

در آن زمان به مفهوم ضرورت بسیار علاقه مند بودم. یکی از محرک های کتاب انقلابی کریپکی بود. در بین چیزهایی که صادق هستند، برخی به صورت بسیار شدیدی صادقند - آن ها بالضرورة صادق هستند. این حقایق با دیگر حقایق - که فقط بالامکان یا بر حسب تصادف صادقند - تفاوت دارند. برای مثال، این حقیقت دارد که من فیلسوف هستم، ولی این حقیقتی ضروری نیست: به خوبی می توان تصور کرد که من حوزه دیگری را انتخاب کرده باشم - روان شناسی، نوازندگی طبل یا لوله کشی. اکثر حقایق چنین هستند: آن ها فقط بر حسب تصادف صادقند ولی «در تمام جهان های ممکن» صادق

نیستند. اکنون سرگرم نوشیدن قهوه بدون کافئین هستم، ولی به راحتی می‌توان تصور کرد که مشغول کار دیگری بوده باشم. این نوع موارد را با زوج بودن عدد دو یا متأهل نبودن مجردها یا این‌همانی هر چیزی مقایسه کنید. وقتی به این امور واقع فکر می‌کنید، درمی‌یابید که ممکن نبوده آنها طور دیگری باشند: ممکن نبوده که عدد دو فرد باشد و باز هم عدد دو باشد؛ مجردها، بنا به تعریف، متأهل نیستند. بنابر این، مفهوم فرد مجرد ازدواج کرده بی‌معناست؛ هیچ ابژه‌ای ممکن نیست با خود همسان نباشد، مهم نیست در غیر این صورت چقدر ممکن است عجیب و غریب باشد. پس، این‌ها حقایق ضروری هستند – آنها «در تمام جهان‌های ممکن» صادقند. صدق آنها پایدار است، یعنی ممکن نیست صادق نباشند. حتی خدا هم نمی‌تواند آنها را کاذب سازد.

خوب، وقتی پیرسیم ضرورت حقیقتی ضروری به چه امری بستگی دارد، طبیعی است که پاسخ زیر اقامه شود: این ضرورت از مفاهیم ما، زبان ما و شیوه‌های توصیف ما از چیزها ناشی می‌شود. بنابر این، زوج بودن عدد دو بخشی از مفهوم عدد دو است؛ متأهل نبودن افراد مجرد بخشی از معنای کلمه «مجرد» است؛ این‌همانی ابژه صرفاً بخشی از ایده ابژه است. این‌ها به یک معنا همان‌گویی به نظر می‌رسند، درست مثل این که بگوییم مثلث سه زاویه دارد. صرفاً با شناخت زبان خود این حقایق ضروری را می‌شناسیم؛ چنین نیست که این حقایق منعکس‌کننده امر واقعی در باره واقعیتی باشند که مستقل از زبان وجود دارد. واژه فنی مربوط به این ویژگی «تحلیلی»<sup>۱</sup> است: این حقایق ضروری به این معنا تحلیلی هستند که صرفاً به تحلیل معانی واژه‌های مربوط وابسته‌اند، نه به چیزی بیرون از زبان. حقایق ممکن، برعکس، به امور واقع بیرون از زبان وابسته‌اند: آنچه موجب صدق قهوه بدون

کافئین نوشیدن من می شود صرفاً معانی واژه‌های «قهوه»، «نوشیدن» و «من» نیست، بلکه این امر واقع است که جهان بر حسب تصادف شکل معینی دارد. بنابراین، هرگز نمی‌توانید فقط با تحلیل معانی واژه‌های مندرج در حقیقتی ممکن به صدق آن پی ببرید؛ شما مجبورید ببینید جهان بیرون واقعاً چگونه است. بنابراین، بسیار طبیعی است که عقیده داشته باشیم – و این همان چیزی است که نوعی سنت فلسفی غالب، یعنی سنت معروف به تجربه‌گرایی می‌گوید – حقایق ضروری همگی تحلیلی هستند و حکایت آن‌ها حکایت تعریف زبانی است، در حالی که حقایق ممکن همگی «ترکیبی»<sup>۱</sup> هستند، یعنی حکایت آن‌ها حکایت تعریف نیست، بلکه به امور واقعی وابسته‌اند که فراسوی زبان قرار دارند.

با وجود این، کریپکی در این تصور شسته‌رفته تردید کرد و گفت برخی حقایق ضروری، مستقل از معانی زبانی صادق هستند. مناقشه‌انگیزترین مثال او به اجداد خانواده مربوط می‌شود. هریک از ما از حیث زیست‌شناختی پدر و مادری خاص داریم – والدین من از نظر زیست‌شناختی، جو و جون هستند. معلوم است که این امر صرفاً به معنای اسم «کالین مک‌گین» مربوط نمی‌شود: تعداد زیادی از کسانی که اسم مرا بلد هستند والدینم را نمی‌شناسند، بنابراین، نمی‌توان از تحلیل اسم من به اجدادم پی برد. ولی وقتی به این مسئله فکر می‌کنیم، به نظر می‌رسد که در این جا با حقیقتی ضروری سروکار داریم: ممکن نبوده که من غیر از جو و جون فرزند کس دیگری باشم. باید مراقب باشیم که این ادعا را درست تفسیر کنیم: مسلماً ممکن است اشتباهی رخ داده باشد و من واقعاً فرزند جک و اتل باشم، و جو و جون مرا از بیمارستان ربوده و مدعی شده باشند که فرزند آن‌ها هستم – چیزهای عجیب و غریب‌تر از این هم رخ داده است. ولی با توجه به این که واقعاً حقیقت دارد که جو و جون

1. synthetic

والدین من هستند، به نظر نمی‌رسد که این امر واقع ممکن بوده طور دیگری باشد. امکان داشته در بیمارستان دیگری یا در خانه متولد شده باشم، بی آن که این امر هویت من را به خطر اندازد، ولی به هیچ وجه امکان نداشته که والدینم افراد دیگری باشند و من هنوز خودم باشم. من بالضروره با والدینم پیوند دارم، و این ضرورت از زبان ناشی نمی‌شود. این ضرورت در ماهیت چیزها مندرج است – به اصطلاح «ضرورتی ذاتی» است. این امر واقعی مربوط به من است که ممکن نبوده والدین دیگری داشته باشم، و این مسئله هیچ ربطی به معنای اسم من ندارد. بنابر این، واقعیت خودش ممکن است خواص یا کیفیات به اصطلاح ذاتی داشته باشد. ابژه‌ها به ضرورت‌هایی مستقل از زبان می‌انجامند. حتی اگر هیچ زبانی وجود نداشت، باز هم این حقیقتی ضروری بود که جو و جون والدین من هستند. تمام ضرورت‌ها تحلیلی نیستند. این امر سنت تجربه‌گرایی را از میان برد، یعنی همان سنتی که تمام ضرورت‌ها را وابسته به زبان می‌دانست.

دو مقاله اولی که پس از رفتن به UCL منتشر کردم به موضوع خواص ذاتی اختصاص داشت و آن‌ها را در نخستین ترم تدریس در آن‌جا نوشتم. یکی از آن‌ها در باره خواص ذاتی طلا و دیگر «انواع طبیعی» بود: در این مقاله گفتم نه فقط ساختار مولکولی طلا بلکه دیگر خواص ظاهری تر آن – چکش‌خواری، رسانایی و غیره – نیز خواص ذاتی طلا هستند، زیرا این خواص بالضروره از ساختار مولکولی طلا ناشی می‌شوند. ممکن نیست طلا خواص ظاهری کائوچو را داشته باشد و باز هم طلا باشد. بنابر این، در تمام سطوح طبیعت، ضرورت‌های ذاتی وجود دارد. مقاله دیگری که نوشتم در باره ضرورت منشأ یا اصل و نسب بود. در این مقاله سعی کردم با تعمیم ایده اصل و نسب، دعوی کریپکی در باره اصل و نسب ذاتی را تبیین کنم. اصل و نسب فقط شامل والدین و فرزندان آن‌ها نیست؛ پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها، خواهران و برادران، عموزاده‌ها، عمه‌زاده‌ها، دایی‌زاده‌ها و خاله‌زاده‌ها را هم دربر

می‌گیرد، و همین امر به طور کلی در مورد موجودات زیستمند صادق است. از این امر نتیجه می‌گیریم که من فقط در صورتی ممکن بوده است که وجود داشته باشم که در گذشته یک جفت میمون انسان‌نمای خاص برای تولید مثل دودمان تکاملی‌ای که سرانجام به من منتهی شده وجود می‌داشتند؛ در واقع، بدون وجود مجموعه خاصی از موجودات زنده بدوی در گذشته‌های تکاملی دور و مبهم، هرگز ممکن نبوده وجود داشته باشم. یعنی نمی‌توان هیچ جهان ممکن‌ی را تصور کرد که من در آن وجود داشته باشم ولی موجودات زنده‌ای که واقعاً دودمان خانوادگی من هستند در آن جهان وجود نداشته باشند. نمی‌توان مرا از آن دودمان جدا کرد و در دودمان دیگری قرار داد و باز هم هویت مرا حفظ کرد. این امر بدین معناست که حتی خدا هم نمی‌توانست مرا بیافریند بی آن‌که مرا در آن دودمان قرار دهد. او می‌توانست شخصی درست شبیه من – برادر دوقلوی کامل من – را بیافریند بی آن‌که جو و جون را وارد داستان کند (و کل شجره زیستی‌ای که پیش از آن‌ها قرار دارد)، ولی بدین وسیله مرا به وجود نمی‌آورد (بدیهی است که من دقیقاً شخصی شبیه برادر دوقلویم نیستم؛ زیرا ما دو تا هستیم، نه یکی). درست همان‌طور که خدا نمی‌توانست جهانی را بیافریند که در آن عدد دو فرد باشد، نمی‌توانست جهانی را هم بیافریند که در آن از چیز دیگری غیر از جو و جون به دنیا بیایم؛ هیچ جهانی وجود ندارد که در آن من از والدین، فرضاً، الویس پریسلی به دنیا آمده باشم. به بیان دقیق‌تر: مبدأ و منشأ من باید در اسپرم و تخمک خاصی باشد که مرا به وجود آوردند، نه در اسپرم و تخمک افرادی متمایز از والدین واقعی‌ام. این امر به ایده «پیوندهای خانوادگی» معنای جدیدی می‌بخشد، و جرئت می‌کنم که بگویم روانکاوان ضرورت منشأ یا اصل و نسب را مستمسک قرار می‌دهند تا نقش تعیین‌کننده والدین در تثبیت ماهیت فرد را اثبات کنند. به هر حال، پیوندهای پدرانه و مادرانه از نظر متافیزیکی به اندازه

زوجیت عدد دو یا متأهل نبودن افراد مجرد مستحکم و استوار است. اگر این پیوندها را بگسلید، دیگر همان شخصی نیستید که پیش از آن بودید.

همین حالا عبارت «جهان ممکن» را چند بار به کار بردم. در میانه‌های دهه هفتاد جهان‌های ممکن بسیار مورد توجه بود، زیرا بسیاری سعی می‌کردند معنای این عبارت مفید را بفهمند. این عبارت به راحتی بر زبان می‌آید و به طرز سودمندی باورهای شهودی ما در باره امر ضروری و امر ممکن (به امکان خاص)<sup>۱</sup> را دربر می‌گیرد: اگر چیزی ضروری باشد، در تمام جهان‌های ممکن همین طور است؛ ولی اگر صرفاً ممکن (به امکان خاص) باشد، فقط در برخی جهان‌های ممکن همین طور است. ولی جهان ممکن چیست؟ آیا واقعاً چنین جهان‌هایی وجود دارد؟ اگر بله، پس کجا هستند؟ و در مقایسه با جهان بالفعل چگونه‌اند؟ دیوید لوئیس، که حالا در پرینستون است، تصمیم گرفت به این سؤال پاسخ دهد. به عقیده او، جهان‌های ممکن - فرضاً، جهانی که من در آن نوازنده طبل می‌شدم، نه فیلسوف - درست به اندازه جهان بالفعل، واقعی و عینی هستند. لوئیس عقیده دارد که دیگر جهان‌های ممکن، «همتایان» مرا دربر دارند، آدم‌هایی خاکی که درست به اندازه من واقعی هستند و در مکان و زمان قرار دارند و خود را درگیر تمام انواع کارهایی می‌کنند که من هرگز در جهان بالفعل به آن‌ها نمی‌پردازم. یگانه تفاوتی که جهان بالفعل با این جهان‌های دیگر دارد این است که در اشاره به آن کلمه «بالفعل» را به کار می‌برم، وگرنه ماهیت هستی‌شناختی ذاتی متفاوتی ندارد (ساکنان این جهان‌های دیگر نیز در اشاره به آن‌ها عبارت «جهان بالفعل» را به کار می‌برند). به نظر لوئیس، امکان نیز مثل مکان است: همه بخش‌های مکان به یک اندازه واقعی هستند، از جمله مکان‌هایی که در اطراف من قرار ندارند؛ مسئله فقط این است که بخشی از مکان را با کلمه «این‌جا» متمایز

---

1. contingent

می‌سازیم و برای آن اولویت خاصی قائل می‌شویم. لوئیس با وام‌گیری عبارتی از کریپکی، جهان‌های ممکن را سرزمین‌های دوردستی می‌داند که نمی‌توانیم به آن‌ها سفر کنیم ولی کم‌تر از محل سکونت ما واقعی نیستند.

همان‌طور که لوئیس اغلب به این امر اذعان کرده، غالباً با «نگاه‌هایی حاکی از ناباوری» به این نظریه امکان‌نگریسته‌اند، انگار مردم نمی‌توانند باور کنند که او دارد همان چیزی را می‌گوید که می‌گوید؛ ولی لوئیس عقیده دارد که این تصویر بهترین شرح کلی از مفاهیم ضرورت و امکان به دست می‌دهد. این حقیقت دارد که لوئیس خودش ظاهری آن‌جهانی دارد، با چهره‌ای کاملاً بی‌حرکت، ریش نامنظم بلندی که از زیر چانه‌اش آویزان است، و صدایی خاص و آدم‌آهنی‌وار. شاید نزد او جهان‌های ممکن به اندازه جهان بالفعل اطرافش واقعی باشد؛ شنیده‌ام که می‌گویند رانندگی‌اش اصلاً رضایت‌بخش نیست. به هر حال، «واقع‌گرایی وجهی»<sup>۱</sup> افراطی لوئیس، به رغم هوش و ذکاوت مدافع اصلی‌اش، پیروان زیادی را به خود جلب نکرده. در اواخر دهه هفتاد در این باره مقاله بلندی با عنوان «واقعیت وجهی» نوشتم که در آن وجود جهان‌های ممکن را نفی کردم ولی تأکید ورزیدم که ضرورت هنوز هم از خصوصیات عینی عالم آفرینش است. من در باره ضرورت، واقع‌گرا، ولی نسبت به جهان‌های ممکن شکاک بودم. ولی باید اقرار کنم که اندکی به تفسیر لوئیس از جهان‌های ممکن علاقه دارم: این که تصور کنم در دیگر جهان‌های ممکن این همه هم‌تا دارم که زندگی‌هایی بسیار متفاوت با زندگی من دارند، و اوضاع بعضی از آن‌ها از من خراب‌تر است (گرچه بعضی دیگر حسادتم را برمی‌انگیزند)، به طرز عجیبی دلگرم‌کننده است؛ و من جسارت بی‌نظیر برداشت لوئیس را دوست دارم. ولی، درست مثل ایده بهشت، نمی‌توانم به این جهان‌ها عقیده داشته باشم، گرچه خوب بود اگر چنین واقعیت‌های بدیلی

وجود می داشت. فقط جهان بالفعل و ساکنانش وجود دارد (و این جهان آن قدر بزرگ هست که تمام چیزهای موجود را دربرگیرد).

ممکن است تعجب کنید که چرا از اضطراب مربوط به حق استادی دائمی سخن نمی گویم، به ویژه با توجه به این که در فصل های قبل چند بار با ترس و لرز به دلوپسی خود اشاره کردم. استادی دائمی: اوج رنج و عذاب زندگی دانشگاهی («حق استادی دائمی» / *tenure* و «شکنجه» / *torture* کلماتی بسیار شبیه به هم هستند).<sup>۱</sup> به این دلیل از ضایعه روحی مربوط به حق استادی دائمی سخن نمی گویم که در آن زمان در انگلستان، نظام استادی دائمی چندان دشوار و شاق نبود. مادامی که کار خود را انجام می دادید و چند مقاله منتشر می کردید، رئیس گروه معمولاً به طور خودکار شما را برای استادی دائمی معرفی می کرد. بنابر این، تا هنگام بازنشستگی مصونیت داشتید. اندکی پس از شروع به کار در UCL چند مقاله در نشریاتی خوب (تحلیل،<sup>۲</sup> نشریه فلسفه،<sup>۳</sup> ذهن<sup>۴</sup>) منتشر کرده بودم. بنابر این، در زمینه کسب حق استادی دائمی هیچ خطری مرا تهدید نمی کرد، و حدود دو سال بعد بدون هیچ جار و جنجال خاصی این حق را به دست آوردم. درست است که مثل هر جوان دیگری نگران کسب وجهه بودم، ولی، برخلاف بسیاری از دانشگاهیان جوان در آمریکا، استادی دائمی برایم کابوس نبود. به دست آوردن آن از اکثر چیزهای دیگر آسان تر بود.

با وجود این، همه چیز بر وفق مراد نبود. یکی - دو سال پس از شروع به کار در UCL، برای تدریس در مقام استاد راهنما از سه کالج آکسفورد تقاضای پذیرش کردم. همان طور که پیش از این گفتم، می خواستم پس از B. Phil در آکسفورد بمانم و هنوز احساس می کردم که آکسفورد مرکز فلسفه در انگلستان است؛ علاوه بر این، لندن برای کسی با درآمد ناچیز من، گران و

۱. این شباهت در ترجمه از دست رفته است. - م.

نامناسب بود (هنوز در تک‌اتاقی در آپارتمان شخص دیگری زندگی می‌کردم - گرچه حالا این اتاق بزرگ بود و میزی برای نوشتن داشتم). چون سابقه نسبتاً خوبی در انتشار نوشته‌هایم داشتم، امیدوار بودم در یکی از کالج‌های آکسفورد به سمت استاد راهنما منصوب شوم. با وجود این، هیچ یک از آنها مرا نپذیرفتند، گرچه دو تا از آنها با من مصاحبه کردند. در آن زمان احساس می‌کردم (حتی هنوز هم همین احساس را دارم - گرچه معمولاً کسی این حرف را بر زبان نمی‌راند) که مرا نادیده گرفتند و به حساب نیاوردند و کسانی را به آن سمت منصوب کردند که ضرورتاً بهترین نامزدها نبودند. برای اولین بار طعم تلخ سیاست دانشگاهی و رفیق‌بازی و تبعیض را چشیدم. از آن پس بارها و بارها شاهد چنین مواردی بوده‌ام، گرچه دامنگیر خودم نشده است. ولی در سن لطیف و ظریف بیست و شش سالگی، خام و بی‌تجربه بودم و معصومانه عقیده داشتم که همیشه می‌خواهند بهترین شخص را به سمتی منصوب کنند - و نه، فرضاً، کسی را که از دیدگاه‌های آنها حمایت کند و ساز مخالف کوک نکند. خودم را به ماندن در لندن راضی کردم - که چندان تقدیر شومی هم نبود - و فکر بازگشت به آکسفورد را از سرم بیرون کردم. حالا که به گذشته می‌نگرم، تصور می‌کنم که این بهترین اتفاق بود؛ به من امکان داد آن نوع استقلال فکری را به دست آورم که در فلسفه بسیار ضروری است. با این حال، به این فکر افتادم که به آمریکا بروم، زیرا (به درستی) عقیده داشتم در آنجا رقابت منصفانه‌تر است، و نهادی واحد بر جهان فلسفی سلطه ندارد. از این‌ها گذشته، مشتاق بودم آمریکا را ببینم و حال و هوای فلسفی آنجا را خودم تجربه کنم. تا آن زمان اصلاً از انگلستان بیرون نرفته بودم، که دلیل اصلی این امر مضيقه مالی بود؛ و امتناع پیاپی آکسفورد از پذیرش من سبب شد که به فکر ترک کشور زادگاهم بیفتم، گرچه تحقق این امر چند سال به طول انجامید.

در این زمان یکی از اشخاص بانفوذ آکسفورد مایکل دامت بود، فیلسوف

زبان و ریاضیاتی که بیش‌تر زندگی دانشگاهی‌اش را در کالج آل سولز<sup>۱</sup> صرف تحقیق کرده بود، نه تدریس (کالج آل سولز به تحقیق اختصاص دارد). او کتاب مفصل و مؤثری در بارهٔ فرگه منتشر کرده بود، ریاضیدان آلمانی اواخر قرن نوزدهم که نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری فلسفهٔ تحلیلی داشت. به عقیدهٔ دامت، یگانه راه صحیح پرداختن به متافیزیک، فلسفهٔ زبان است: اگر می‌خواهید به ساختار اساسی واقعیت پی ببرید، باید ببینید چگونه در بارهٔ واقعیت صحبت می‌کنیم. این بخشی از «چرخش زبانی»<sup>۲</sup> ای بود که خصیصهٔ بارز فلسفهٔ قرن بیستم به شمار می‌رود، ولی دامت کارهایی بیش از کارهای «فیلسوف زبان» معمولی داشت. علاقهٔ اصلی او معطوف به مسئلهٔ ایده‌آلیسم در برابر رئالیسم بود – این که آیا جهان به طریقی به ذهن ما وابسته است یا این که به کلی از آن مستقل است. این موضوع فلسفی دیرینه‌ای است: آموزهٔ ایده‌آلیسم، پیرو [آرای] بارکلی، هگل، برادلی و دیگران، در فلسفهٔ نقشی محوری داشته؛ آنچه دامت به این مباحثه افزود فلسفهٔ زبان پیچیده‌تری بود. مسئله به این صورت در آمد: آیا باید معنای جملات خود را بر اساس ادله و قرائنی که برای اعتقاد به آن‌ها داریم تبیین کنیم، یا این معنا به شرایط صدقی مربوط می‌شود که ذاتاً هیچ ربطی به ادله و قرائن ندارد؟ این امر با ایده‌آلیسم ارتباط دارد – یعنی این آموزه که جهان در نهایت ذهنی است – زیرا ادله و قرائنی که برای باورهای خود داریم به حالت‌های حسی‌ای منحصر می‌شود که ما را وامی‌دارند به باورهایی که داریم عقیده داشته باشیم. برای مثال، اگر تصدیق می‌کنم که «در این اتاق میزی قهوه‌ای وجود دارد»، بنا به شهادت و قرائن حواس خود چنین باوری دارم – یعنی چون از لحاظ بصری به نظم می‌رسد که میزی در این اتاق وجود دارد؛ و این به نظر رسیدن حالتی از دستگاه حسی من است، حالتی ذهنی که در آن به سر می‌برم. بنابر این، اگر بنا باشد

معنای جمله را بر اساس ادله و قرائن تبیین کنیم، معلوم خواهد شد که صدق جمله متضمن حالت‌های حسی است، حالاتی از قبیل به نظر رسیدن دیدن یک میز. این همان موضع به اصطلاح ضد رئالیستی (یا ایده‌آلیستی) است. در مقابل، رئالیست خواهد گفت که این جمله در باره میز و اتاقی است که کاملاً مستقل از حالت‌های حسی یا کنش‌های گفتاری من وجود دارند. به عقیده رئالیست، این حالت‌های حسی یا کنش‌های گفتاری پیامد وجود ابره‌های فیزیکی هستند، زیرا این ابره‌ها به طور علی‌اندام‌های حسی ما را متأثر می‌سازند، نه این که به وجود آورنده یا سازنده ابره‌های فیزیکی باشند. بنا بر رئالیسم، ابره‌ها علل مستقل از ذهن حالت‌های ذهنی‌ای هستند که ادله و قرائن وجود این ابره‌ها را به ما ارائه می‌کنند.

یا گزاره‌های مربوط به گذشته را در نظر بگیرید. من تصدیق می‌کنم که «در بلکپول به دبیرستان رفتم»، زیرا از حضور در آن‌جا خاطراتی دارم؛ ولی کسی که در قبال گذشته موضع رئالیستی دارد به سرعت میان این خاطرات و امر واقعی که بیان می‌کنم تمایز خواهد گذاشت، همان امر واقعی که ممکن است صادق باشد، فارغ از این که چنین خاطراتی داشته باشم یا نه. این خاطرات، ادله و قرائنی هستند که برای ادعایم در باره گذشته دارم ولی موضوع این ادعا نیستند. پس این ادعا ممکن است در اصل درست باشد حتی اگر از حضور در مدرسه در بلکپول هیچ خاطره‌ای نداشته باشم (فرضاً اگر فراموشی داشته باشم). به طور کلی می‌توان گفت جملاتی که زمان افعال آن‌ها ماضی است ممکن است درست یا غلط باشند، فارغ از این که کسی در حال حاضر ادله و قرائنی داشته باشد که بتواند بر اساس آن‌ها در باره این جملات داورى کند. به زبان فلسفی، جملات ناظر به گذشته تابع قانون «دوارزشی» هستند، که اعلام می‌کند طیفی از جملات قطعاً یا صادقند یا کاذب، خواه بتوانیم یا نتوانیم بفهمیم که واجد کدام یک از این دو «ارزش صدق»<sup>۱</sup> هستند. با وجود

این، آن که ضد رئالیست است خواهد گفت که جمله من واقعاً در باره خاطراتم است، زیرا معنای آن ناشی از ادله و قرائنی است که برای تصدیق آن دارم (نام دیگر این دیدگاه «اثبات‌گرایی»<sup>۱</sup> است). یکی از پیامدهای موضع ضد رئالیستی در قبال گذشته این است که اگر هیچ دلیل و قرینه‌ای در مورد صدق جمله مربوط به زمان ماضی وجود نداشته باشد، نمی‌توان گفت این جمله صادق است یا کاذب. بنابر این، اگر بگویم «دقیقاً ده سال قبل گوزنی در حیاطم بود»، اگر کسی قرینه‌ای نداشته باشد، این جمله نه صادق خواهد بود نه کاذب؛ ولی طرز تفکر رایج حکم می‌کند که ده سال قبل یا گوزنی در حیاطم بوده یا نبوده، مهم نیست کسی چه خاطره‌ای داشته باشد. به نظر آن که ضد رئالیست است، گذشته واقعاً مبتنی بر خاطراتی است که از آن داریم و فارغ از این خاطرات، هیچ واقعیتی ندارد؛ در حالی که رئالیست گذشته را شامل مجموعه‌ای از امور واقع می‌داند که وجود داشته‌اند، خواه چنین خاطراتی داشته باشیم خواه نه. رئالیست نمی‌گوید که می‌توانیم بدون داشتن هیچ خاطره‌ای از گذشته آن را بشناسیم؛ بدیهی است که این امر غیرممکن است. بلکه عقیده دارد که گذشته فی‌نفسه امری فراتر از خاطرات فعلی ما از آن است و صرفاً مبتنی بر چنین خاطراتی نیست. به عقیده فرد رئالیست، واقعیت همان است که هست، خواه بتوانیم آن را بشناسیم خواه نه، در حالی که فرد ضد رئالیست تصور می‌کند که واقعیت در نهایت ثمره حالت‌های شناختاری ماست. درست همان‌طور که واقعیت شخصیتی تخیلی در رمان بر ساخته نویسنده داستان است، جهان هم در کل مخلوق تعبیر و تفسیر انسانی ماست. و درست همان‌طور که نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد که آیا هملت روی استخوان کتف راستش خال داشت یا نه - زیرا شکسپیر فراموش کرد در باره این مسئله جزئیاتی بیان کند - هر جا حافظه یاری نکند گذشته هم خلل و

فرجی خواهد داشت. به نظر ضد رئالیست، خلل و فرج حافظه، خلل و فرج گذشته است، همان طور که خلل و فرج توصیف شکسپیر از هملت، خلل و فرج هملت است.

من به هیچ وجه با این تصویر ضد رئالیستی از جهان موافق نبودم. ولی در فلسفه اول باید بتوانید دلیل و برهان مخالف خود را رد کنید تا بتوانید ادعا کنید که دلیل محکمی دارید. بنابر این، مجبور بودم براهین غامض و پیچیده دامت را بررسی کنم تا بفهمم چه اشکالی دارند. شاید زمان بسیار زیادی را صرف این کار مخاطره آمیز کردم. در پایان به این نتیجه رسیدم که براهین دامت چند ایراد بدیهی دارند. مشکل اصلی این بود که او از ابتدا این امر را مسلم می گرفت که فهم جمله عبارت است از توانایی تصدیق یا اثبات آن. ولی رئالیست بی درنگ در این امر چون و چرا خواهد کرد: چرا فرض نکنیم که فهم جمله عبارت است از شناخت آنچه آن را صادق می سازد، خواه اصلاً بفهمیم یا نفهمیم صادق است یا نه؟ ما در باره هر وضع خاصی دو نوع شناخت داریم: شناخت مؤلفه های سازنده خود آن وضع، و شناخت ادله و قرائن اعتقاد به رخ دادن آن وضع [یا صادق بودن آن]. بنابر این، می دانم در اتاق بغلی چه چیزی باید باشد تا میزی در آن جا وجود داشته باشد، زیرا از ابژه های فیزیکی موجود در مکان عینی برداشتی دارم، و همچنین می دانم چه نوع ادله و قرائنی مرا به تصدیق این امر، یعنی تصدیق تجربه دیدن چنین میزی، وامی دارد. چرا این دو نوع شناخت را مغایر یکدیگر بدانیم؟ به نظر می رسد فقط برای این که پافشاری کنیم که شناخت نوع اول به دومی تحویل پذیر است؛ ولی این کار صرفاً به این معناست که ضدیت با رئالیسم (یا اثبات گرایی) را از همان ابتدا مسلم فرض کنیم.

در این جا نکته کلی این است که خلط خود واقعیت با راه های ما برای شناسایی آن اشتباه است. واقعیت یک چیز است و شناخت ما از آن چیزی دیگر. گذشته با خاطرات ما از آن یکی نیست؛ ابژه های فیزیکی با حالت های

حسی ما بر اثر ادراک آن‌ها یکسان نیستند؛ اذهان دیگران با رفتار آن‌ها یکسان نیست، همان رفتاری که از آن برای استنباط چیزهایی در باره دیگران استفاده می‌کنیم؛ آینده با نشانه‌های فعلی دال بر چگونگی آن یکی نیست؛ ذرات بنیادی با شمارشگرهایی که خبر از وجود آن‌ها می‌دهند یکی نیستند؛ و نظایر آن. قطعاً این قاعده کلی استثناهایی دارد؛ همان طور که پیش از این گفتیم، موجودات داستانی هیچ واقعیتی غیر از مقاصد و اهداف نویسندگان ندارند – آن‌ها را ابداع می‌کنند، نه کشف. به همین دلیل، آن‌ها را خیال و پندار<sup>۱</sup> می‌خوانیم و در کتاب‌فروشی‌ها و کتابخانه‌ها آثار داستانی را از آثار غیرداستانی جدا می‌کنیم. کارآگاه‌های واقعی با کارآگاه‌های داستانی یکی نیستند – قطعاً یکی نیستند.

موارد بحث‌انگیزتر و جالب‌تری هم وجود دارد، مثل رنگ. آیا ابژه‌ها مستقل از بینایی انسان هم رنگ دارند؟ قطعاً به نظر می‌رسد که رنگ‌ها وجود دارند و در سراسر ابژه‌هایی که می‌بینیم پراکنده شده‌اند؛ به نظر نمی‌رسد آن‌ها مواردی درون ذهن مُدرک باشند. ولی آیا رنگ‌ها و تجربه‌ها ممکن است کاملاً مستقل باشند؟ اجازه دهید آزمایش یا تجربه‌ای فکری را در نظر بگیریم (معادل آزمایش تجربی معمولی برای فیلسوف): فرض کنید مریخی‌هایی وجود دارند و این مریخی‌ها دارای حس بینایی‌ای هستند که با آن به نظر می‌رسد ابژه‌ها رنگ‌های معینی دارند، و فرض کنید طیف رنگ‌هایی که می‌بینند با رنگ‌هایی که انسان‌ها مشاهده می‌کنند یکی است. با وجود این، در عین حال فرض کنید وارونگی عجیب و غریبی در درک رنگ مریخی‌ها وجود دارد: آنچه را ما قرمز می‌بینیم آن‌ها سبز می‌بینند، و برعکس. وقتی من به گل سرخی نگاه می‌کنم و آن را قرمز می‌بینم، مریخی‌ها همان گل سرخ را سبز می‌بینند، ولی علف سبز و خرم را قرمز می‌بینند. این

۱. fiction هم به معنای خیال، پندار، دروغ و حرف بی‌اساس است و هم به معنای داستان. - م.

امر در مورد همه آنها، غیر از معدودی که کوررنگی دارند، صادق است و همواره چنین بوده است. کدام یک از ما رنگ واقعی گل سرخ را می بینیم؟ به نظر می رسد این سؤال غلط است؛ نه ما در اشتباهیم که گل سرخ را قرمز می بینیم و نه مریخی ها، و فقط میهن پرست افراطی لجبازی بر این امر پافشاری می کند که مریخی ها نمی توانند درست ببینند. چرا هر دوی ما برحق نباشیم؟ اگر من طعم لبو را دوست دارم و شما از آن نفرت دارید، بی معناست که بگوییم یکی از ما در باره طعم خوب لبو درست می گوید و دیگری نه. طعم لاشه مردار برای کرکس و انسان را در نظر بگیرید. رنگ نیز همین طور است؛ رنگ ابژه رنگی است که به نظر می رسد برای ناظران بهنجار در شرایط بهنجار دارد، ولی آنچه نزد مریخی ها بهنجار است نزد ما نابهنجار به شمار می رود. در این جا باید اذعان کنیم که گل سرخ هایی که در نظر ما قرمز هستند در نظر مریخی ها سبزند بی آن که هیچ یک از ما در اشتباه باشیم. به عبارت دیگر، رنگ نسبی است و به فرد مُدرک بستگی دارد. ما می توانیم از خطای ادراکی در باره رنگ در داخل یک رده از افراد مُدرک سخن بگوییم، مثل وقتی که یرقان سبب می شود همه چیز را زرد ببینیم، ولی نمی توانیم از چنین خطایی در بین گروه هایی از افراد مُدرک سخن بگوییم. در اصل، رنگ به نظر ناظر بستگی دارد. بنابر این، نمی توانیم رنگ ابژه را از تجربیاتی که این ابژه در ذهن می آفریند جدا کنیم؛ رنگ جنبه ای از واقعیت است که به ذهن وابسته است. به قول فیلسوفان، گرایشی است در ابژه ها به این که در افراد مُدرک تجربیاتی بیافرینند.

ولی این امر بدین معنا نیست که همه کیفیات ابژه ها به طرز مشابهی وابسته به ذهن است. شکل و اندازه ابژه ها به هیچ وجه به طرز مشابهی وابسته به ذهن نیست؛ اگر مریخی ها همان ابژه هایی را کوچک و چهارگوش می بینند که ما به درستی بزرگ و مدور می بینیم، در این صورت آنها در اشتباه هستند؛ اگر شکل و اندازه چیزی را کاملاً متفاوت می بینیم، امکان ندارد هر دو برحق

باشیم. شکل و اندازه ویژگی‌های عینی چیزها هستند، در حالی که رنگ ماهیتی ذهنی دارد. بنابر این، فلاسفه به طور معمول بین «کیفیات اولیه» مستقل از ذهن و ابژکتیو (عینی) چیزها، و «کیفیات ثانویه» وابسته به ذهن و سوژکتیو (ذهنی) چیزها تمایز می‌گذارند.

دیدگاه ادراکی عادی ما هر دو بُعد ذهنی و عینی را، یعنی رنگ‌ها و شکل‌ها (و نیز خواصی را که دیگر حواس ما آشکار می‌کنند)، در هم ادغام می‌کند. ولی در عین حال - به ویژه در علم - می‌کوشیم به خود نشان دهیم جهان عاری از ویژگی‌های ذهنی چگونه است؛ این همان کاری است که فیزیک می‌خواهد بکند و در انجام دادن آن موفق است. در فیزیک خبری از رنگ‌های سرزنده نیست، هر چه هست طول موج است و فوتون یا ذرات نور. فیزیک به شیوه‌ای کاملاً عینی در باره جهان سخن می‌گوید و فقط به آن دسته از خواص اشیا اشاره می‌کند که فارغ از بود و نبود هرگونه ذهن مُدرِکی وجود دارند. (فیزیکدانان ممکن است خودشان همیشه کاملاً «عینی»، یعنی فارغ از سوگیری‌ها و تعصبات، نباشند - ولی این مسئله دیگری است). این امر مشکل حیرت‌انگیزی به وجود می‌آورد: در این صورت آیا می‌توانیم جهان را ببینیم؟ آیا امکان دارد نوعی بینایی وجود داشته باشد که فقط به ویژگی‌های عینی چیزها محدود شود و هیچ رنگی به آن راه نیابد؟ این امر به معنای دیدن خواصی از چیزهاست که فیزیک مفروض می‌داند، و نه به معنای دیدن این چیزها به صورت رنگی. ولی آیا واقعاً می‌توانیم از دیدن ابژه‌های بی‌رنگ سخن بگوییم؟ منظورم دیدن ابژه‌های شفاف یا سیاه، سفید و خاکستری نیست، زیرا این‌ها هم رنگ دارند - نباید فریب ابژه شفاف یا وجود رنگ‌های بی‌فام را بخوریم. منظورم دیدن ابژه‌هایی است که فاقد هرگونه رنگ در میدان دید شما، حتی خاکستری مات، باشند. تصور چنین چیزی غیرممکن به نظر می‌رسد: چیزی به عنوان بینایی بدون نوعی ادراک رنگ وجود ندارد. بنابر این، بینایی ذاتاً ذهنی است؛ و ممکن نیست صرفاً حقیقت عینی جهان را به

ما نشان دهد. جهانی که در فیزیک توصیف می شود ممکن نیست جهانی ادراکی باشد.

وقتی در لندن درس می دادم، در باره این موضوع کتابی با عنوان دید ذهنی<sup>۱</sup> (چاپ ۱۹۸۲) نوشتم. آنچه در باره این موضوع برایم جذابیت داشت این بود که جهان به صورتی که هست، فی نفسه و مستقل از ذهن بشر، جهانی است که ذهن انسان هیچ گاه نمی تواند آن را جز به صورت نظری درک کند. ما واقعاً ابژه های فیزیکی و خواص آنها را می بینیم، ولی نمی توانیم انتظار داشته باشیم که آنها را به صورتی کاملاً عینی بینیم، یعنی درست همان طوری که در فیزیک بازنمایی می شوند؛ ما بالضرورة اسیر چشم انداز ادراکی ذهنی خود هستیم. با وجود این، عقل انسانی ما را قادر می سازد از ذهنیت ادراکی ضروری خود خارج شویم تا تصویر یا تصویری کاملاً عینی از جهان را شکل دهیم. ما مفاهیمی فاقد هر گونه شائبه ذهنی داریم، گرچه ادراک به طور چاره ناپذیری ذهنی است. این یک ویژگی قابل ملاحظه عقل انسانی است - توانایی آن برای فراتر رفتن از نظرگاه ادراکی ذهنی ما و توصیف جهان به صورتی که فی نفسه هست، یعنی مستقل از آن نظرگاه. خرد انسانی وسیله ای است برای فاصله گرفتن از آرایش ذهنی ما. تقریباً انگار خودی ذهنی و خودی عینی داریم (تامس نیگل، که در ادامه بیش از این از او سخن خواهم گفت، در باره این دوگانگی ذهنی / عینی کتاب خوبی با عنوان منطقی از ناکجا نوشته است). تصور نمی کنم حیوانات دیگر مستعد این نوع استعلای شناختاری و نیل به عینیت مطلق باشند، آنها بسیار بیش از انسان اسیر دیدگاه ادراکی معین خود هستند؛ فقط ماییم که می دانیم جهان فارغ از چشم انداز طبیعی ما نسبت به آن چگونه است. علم اساساً چنین است: شیوه توصیف جهان به صورتی فارغ از خصوصیت و سوگیری بشری. بدیهی ترین مثال این

«مرکززدایی» ستاره‌شناسی است: می‌دانیم که فقط یک سیاره کوچک را در جهانی پهناور اشغال کرده‌ایم، دیگر مرکز چیزها نیستیم و تابع قوانین جهانشمول طبیعتیم – گرچه قطعاً چیزها خودبخود این گونه به نظر نمی‌رسند. وقتی به این موضوعات فکر می‌کنم، دوست قدیمی‌ام، یان مک‌فتریج،<sup>۱</sup> شخصیتی محلی در عرصه فلسفی لندن، را به یاد می‌آورم. او همزمان با من به لندن آمد تا در کالج بریک<sup>۲</sup> تدریس کند، البته او از کمبریج می‌آمد. مردی سرزنده، پرشور، کوتاه قامت، با سیلی کوچکی و چشم‌های قهوه‌ای نافذ بود. اندکی پس از ورودمان به لندن، صحبت فلسفی با او را شروع کردم، زیرا هر دو به فلسفه زبان و منطق علاقه‌مند بودیم. من زیرکی و چالاکی فکری و قوه تمیز فلسفی دقیق او را می‌ستودم. او از آن نوع فیلسوفانی بود که بلافاصله مقصود طرف مقابل را می‌فهمید و همیشه، نقادانه یا خلاقانه، چیزی به آن می‌افزود. گاهی کمی بیش از حد سرزنده بود، انگار انفجارهای کوچکی در سرش رخ داده بود، ولی جدیت و درک فلسفی صحیح او را دوست داشتم. شخصیت او را هم دوست داشتم: بذله‌گو، بخشنده، شاد، دلسوز و مهربان بود. اغلب هر روز پس از پایان تدریس، سلانه سلانه به بریک می‌رفتم تا یان را ببینم که عمدتاً بعد از ظهرها تدریس می‌کرد؛ اگر در دفترش نبود حتماً در مشروب‌فروشی بود. من همان یک پاینت<sup>۳</sup> آبجوی همیشگی‌ام را سفارش می‌دادم، ولی یان با سرعتی چشمگیر پشت سر هم آبجو می‌خورد. گپ می‌زدیم و در باره فلسفه صحبت می‌کردیم. گاهی عده دیگری هم با ما بودند. آخرین ایده‌های خود را با یکدیگر مطرح می‌کردیم و همیشه بحث راهگشایی داشتیم. من به شدت برای نظر او در باره کارم ارزش قائل بودم. او، پس از نوشیدن سریع پنج پاینت آبجو، ناگهان اعلام می‌کرد که باید بروم و در کلاس سخنرانی کند. این امر همیشه برایم حیرت‌آور بود: من پس از

1. Ian McFetridge

2. Birkbeck

3. Pint: واحد اندازه‌گیری مایعات، معادل ۰/۵۶۸ لیتر در بریتانیا و ۰/۴۷۳ لیتر در آمریکا. – م.

نوشیدن یک سوم پاینت آبجو قوه تعقل فلسفی ام را از دست می دادم، در حالی که یان پس از نوشیدن پنجمین پاینت هم کاملاً معقول و منطقی بود، و بدون شک به طرز درخشانی در کلاس درس می داد.

ولی یان مشکلاتی داشت. او به شکل وسواس گونه ای نگران کارش بود و خود را به دلیل فقدان بازدهی می آزرده، و به نظر می رسید هر چه می نویسد از چشمه نگرانی و دلهره می جوشد (هر چه می نوشت عالی بود). این امر مرا ناراحت می کرد، زیرا با خوشحالی پشت سر هم مقاله بیرون می دادم. با وجود این، او همیشه نسبت به کارم بلند نظر بود. بسیار زیاد سیگار می کشید و مشروب می خورد، به رغم توانایی اش در جلوگیری از مستی (یا شاید به علت آن). او نمی توانست با همجنس گرایی اش کنار بیاید، گرچه در رفتار کردن بر مبنای این گرایش تردید نمی کرد. علاوه بر این ها، خلق و خویی افسرده - شیدا<sup>۱</sup> داشت که هر چه می گذشت آشکارتر می شد. در سال ۱۹۸۷ خودکشی کرد، ظاهراً در حالتی افسرده و مست. پیش از آن حدوداً یک سال بود که چندان خبری از او نداشتم، زیرا در آن هنگام از لندن رفته بودم، ولی از دوستان شنیدم که مشکل روحی داشته است. دلم برای او که دوستی فلسفی و انسانی استثنایی برایم بود تنگ می شود. به یاد ایام خوش دوران جوانی می افتم، همان روزهایی که در مشروب فروشی در باره فلسفه با یکدیگر بحث می کردیم. و البته ای کاش می توانستم برای جلوگیری از تراژدی تلخ مرگ زودهنگام او کاری انجام دهم. اکنون به نشانه احترام زیادی که برای او قائل هستند، نامش را بر اتاق سمیناری در گروه فلسفه کالج بریک نهاده اند.

در دوران اقامت در لندن علاقه ام به ذهن احیا شد. چند سال قبل، یعنی از زمان ترک روان شناسی، این مسئله را کنار گذاشته بودم و به شکل بیمارگونه ای می ترسیدم که ناگزیر از رجعت به روان شناسی شوم (گاهی

---

1. manic - depressive

خواب می دیدم که هنوز هم، با نارضایتی، روان شناس هستم). تا سال‌ها پیشینه روان شناختی‌ام را گذشته‌ای ننگین و معلوم الحال می دانستم و تصور می کردم اگر می خواهم مرا به عنوان فیلسوف جدی بگیرند، باید در باره گذشته‌ام سکوت کنم. ولی مجموعه عواملی دست به دست هم دادند تا دوباره مرا به طرف ذهن بکشانند. اولین عامل این بود که بعضی از فیلسوفان زبان که به آن‌ها بیش از همه علاقه داشتم، مطالب مهمی در باره فلسفه ذهن هم نوشته بودند - از میان آن‌ها می توان به کریپکی، دیویدسن، کواین و پاتنم<sup>۱</sup> اشاره کرد. چون کارهای آن‌ها درهم تنیده و همبسته بود، نمی توانستم مطالبی را که در باره فلسفه ذهن نوشته بودند نادیده بگیرم. دومین عامل این بود که در خود فلسفه، علاقه به فلسفه ذهن احیا شد، زیرا معلوم گردید که بسیاری از مباحث فلسفه زبان، به ویژه مباحث مربوط به ارجاع، در واقع مباحث فلسفه ذهن هستند. سومین عامل این بود که نمی توانستم جلوی خود را بگیرم و به ذهن فکر نکنم - از تمام این‌ها گذشته، ذهن چند سال موضوع اصلی تحصیلی‌ام بود. چهارمین عامل این بود که پس از چند سال فعالیت فلسفی دیگر نمی ترسیدم که روان شناسی در لباس مبدل باشم؛ در این زمان کاملاً فیلسوف شده بودم. حالا می توانستم با اعتماد به نفس به شیوه‌ای فلسفی به ذهن پردازم.

اکنون به طور مختصر به دو علاقه اصلی خود در این زمینه اشاره می کنم (بعداً بیش تر به آن‌ها می پردازم). در فصل سوم به اسم‌های خاص و ارجاع اشاره کردم: مسئله این بود که چگونه اسمی می تواند به ابژه‌ای ارجاع دهد. در دهه هفتاد معلوم شد که این مسئله در واقع فقط بیان غیرمستقیم مسئله‌ای بنیادی تر است: چگونه می توان در باره چیزها تفکر کرد؟ اگر بگویم «افلاطون جمهوری را نوشت»، مضمون فکرم این است که افلاطون جمهوری را

نوشت، و فکرم «حیث التفاتی» دارد - یعنی فکرم در باره افلاطون است. در این صورت می‌توانیم پرسیم: چه چیزی سبب می‌شود فکرم در باره افلاطون باشد؟ عجیب نیست که در این جا هم نظریه‌هایی مشابه نظریات مربوط به ارجاع یا مصداق اسم‌ها مطرح می‌شود: آیا در ذهنم مجموعه توصیفاتی دارم که فقط در مورد افلاطون صدق می‌کند، یا این که فکرم حلقه‌ای از زنجیره علی‌بلندی است که به خود افلاطون می‌رسد؟ طرح این سؤالات به ایده «زبان تفکر» انجامید که فرایند تفکر را رمزگذاری می‌کند: در سرم کلمه‌ای برای افلاطون وجود دارد (که این کلمه ضرورتاً «افلاطون» نیست) که به طریقی به افلاطون ارجاع می‌دهد. به تدریج این فکر غالب شد که ساز و کار ارجاع چنین نمادهای ذهنی نوعی پیوند علی میان ابژه و نماد است. بنابر این، به این نتیجه رسیدند که کلمه مناسب موجود در زبان تفکر از طریق این واقعیت به افلاطون ارجاع می‌دهد که افلاطون (خود شخص افلاطون) منشأ علی اصلی وجود این کلمه در شکل‌گیری باورهاست. به بیان ساده‌تر: آنچه شما در باره‌اش فکر می‌کنید به این بستگی دارد که کدام ابژه‌ها شما را به یاد چه نمادهایی بیندازند. تفکر نوعی سخن گفتن صامت است که در آن نمادها به طور علی به ابژه‌های بیرونی مرتبط می‌شوند. در همین حال، مسئله دیگری هم در صف مقدم بحث قرار گرفت که با مسئله قبلی ارتباط داشت، یعنی این که چه چیزی محتوای فکر را تشکیل می‌دهد: وقتی فکر می‌کنید، همیشه فکر می‌کنید که چیزی فلان است - برای مثال، فکر می‌کنید که لندن پایتخت انگلستان است. ولی محتوای فکر از کجا می‌آید؟ و محتوای فکر چگونه چیزی است؟ (در فصل بعد بیشتر به این مطلب می‌پردازم؛ اکنون به این دلیل به آن اشاره می‌کنم که نشان دهم چگونه علاقه‌ام به زبان به علاقه به ذهن بدل شد).

دومین موضوع مهم مورد علاقه‌ام معضل بسیار غامض ذهن - جسم بود. این مسئله عبارت است از رابطه میان حالت‌ها و فرایندهای ذهنی ما از یک

طرف، و حالت‌ها و فرایندهای مغز ما از طرف دیگر. فرض کنید پرنده‌ای زرد را می‌بینم و، از این رو، زرد روشن را تجربه می‌کنم. در همین حال نوروهای قسمت معینی از مغزم درگیر مجموعه فرایندهای فیزیکی پیچیده‌ای شامل تعامل‌های الکتریکی و شیمیایی هستند. پیوند تجربه و پردازش عصبی دقیقاً چگونه است؟ دوگانه‌انگاران<sup>۱</sup> می‌گویند این دو کاملاً از هم جدا هستند و صرفاً به موازات یکدیگر پیش می‌روند؛ در اصل حتی می‌توانید یکی از آن‌ها را بدون دیگری داشته باشید. یگانه‌انگاران<sup>۲</sup> می‌گویند این دو یکی هستند، یعنی چیز یکسانی از دو منظر مختلف هستند، بنابراین، نمی‌توانید یکی از آن‌ها را بدون دیگری داشته باشید، زیرا نمی‌توانید چیزی را بدون خودش داشته باشید. دیدگاه دوم «نظریه همسانی»<sup>۳</sup> نام دارد: بنابراین نظریه، حالت‌های ذهنی و جسمی عیناً همسان هستند. درست همان‌طور که بیل کلینتون و رئیس‌جمهور آمریکا در سال ۱۹۹۹ همسان هستند. نظریه همسانی تلویحاً می‌گوید که امور واقع مربوط به ذهن به امور واقع مربوط به مغز تحویل‌پذیرند، به گونه‌ای که ذهن چیزی نیست غیر از نوروهای فعال. البته نظریه‌های دیگری هم وجود دارد: برای مثال، کارکردگرایی<sup>۴</sup> می‌گوید که حکایت حالت‌های ذهنی در واقع حکایت نقش حالت‌های مغزی در اقتصاد کلی زندگی روانی ماست.

در آن دوران مجذوب دیدگاهی شدم که می‌گفت هر رخداد یا حالت ذهنی را می‌توان با نوعی حالت مغزی یکی دانست، ولی به هیچ وجه نمی‌توان مفاهیم ذهنی را به مفاهیم جسمی تحویل کرد. این دیدگاه را اغلب «ماده‌گرایی غیرتحویل‌گرا» یا «یگانه‌انگاری نابهنجار» می‌خوانند، و مدافع اصلی آن داندل دیویدسن بود. این دیدگاه می‌خواهد به جهان‌بینی‌ای اساساً ماده‌گرایانه پایبند بماند بی‌آن‌که ذهن را کاملاً معادل مغز بداند. ولی چند سال

1. dualists

2. monists

3. identity theory

4. functionalism

بعد کل این موضوع در ذهنم دستخوش تغییر شدیدی شد، که در موعد مقتضی به آن می‌پردازم. در دههٔ هفتاد با معضل دشواری کلنجار می‌رفتم و هیچ پاسخ واقعاً قانع‌کننده‌ای نمی‌یافتم. باید جوابی وجود می‌داشت، ولی در آن ایام هیچ تصور روشنی از آن نداشتم.

اولین کتاب فلسفی‌ام به آرامی حول معضل ذهن - جسم می‌چرخید. چند مقاله در بارهٔ فلسفهٔ ذهن منتشر کرده بودم، و انتشارات دانشگاه آکسفورد از من خواست برای آن‌ها مقدمه‌ای بر فلسفهٔ ذهن بنویسم. موافقت کردم و به منظور آماده ساختن خودم درسگفتاری مقدماتی در بارهٔ این موضوع ایراد کردم. این کتاب را طی شش هفته از ترم تحصیلی نوشتم و اصلاح آن هم یک ماه طول کشید. آن را سرشت ذهن<sup>۱</sup> نامیدم که یادآور مفهوم ذهن<sup>۲</sup> گیلبرت رایل بود (کتابی بسیار متفاوت با کتاب من). این کتاب در سال ۱۹۸۲، یعنی در سی و دو سالگی‌ام، منتشر شد و نقدهای خوبی بر آن نوشتند؛ حالا چاپ تجدیدنظر شده‌اش در بازار موجود است. کتاب نثری شفاف دارد، فشرده و مختصر است و کم‌ترین مقدار واژگان فنی در آن به چشم می‌خورد، ولی بعضی قسمت‌هایش دشوار است. به من گفته‌اند این کتاب برای نسل‌های زیادی از دانشجویان مفید بوده و از نگارش آن خوشحالم، گرچه این کار در آن زمان نوعی انحراف از علائق تحقیقی‌ام به نظر می‌رسید. تا آن لحظه خودم را نویسندهٔ کتاب نمی‌دانستم و ترجیح می‌دادم مقاله بنویسم، هر چه کوتاه‌تر بهتر. با نگارش سرشت ذهن طعم کتاب نوشتن را چشیدم و فهمیدم که، برخلاف تصورم، کتاب نوشتن کار چندان شاقی نیست. درست است که فلسفه نوشتن هرگز آسان نیست و نگارش کتاب فلسفه کار شاقی است، ولی حداقل دریافتم که می‌توانم کار سخت‌تر را هم انجام دهم. با وجود این، هنوز هم به اختصار علاقه دارم و سعی می‌کنم کتاب‌هایم کوتاه و شیرین باشد.

چیزی که بیش از هر امری مرا عصبانی می‌کند رساله فلسفی مفصلی است که مؤلف آن هرگز کاملاً به مسئله اصلی نمی‌پردازد، یا امری بدیهی را طول و تفصیل می‌دهد. همیشه می‌خواهم بگویم: بجنب دیگر!

در مجموع می‌توانم بگویم که سال‌های زندگی‌ام در لندن دهه‌ای پر از تلاش و کوشش بود. به سختی کار می‌کردم و کم‌ترین تعطیلات را داشتم. به محض پایان ترم، یک‌راست به سراغ نوشتن می‌رفتم. بسیار زیاد فلسفه می‌خواندم. نظم و نسق مربوط به استادان راهنما کار شاقی را می‌طلبید. باید تمام قوای ذهنی خود را به کار می‌بردم. ولی در عین حال این ایام برایم دوران هیجان فکری بود، زیرا به تدریج در جهان فلسفه حرفه‌ای راه خود را باز می‌کردم و در طول راه چند دوست خوب پیدا کردم. هیچ تصور روشنی نداشتم که در فلسفه به کجا خواهم رسید، ولی مصمم بودم که نهایت سعی خود را بکنم. حالا که به گذشته‌ام می‌نگرم، از سرسپردگی و اراده‌ام تعجب می‌کنم. من به سختی جنگیده بودم تا فیلسوف شوم و نمی‌خواستم فرصت را از دست بدهم. از مشاهده آثار منتشر شده‌ام لذت می‌بردم - کدام نویسنده از این امر لذت نمی‌برد؟ - و از تعریف و تمجید از کارم خوشم می‌آمد. با وجود این، هنوز نسبتاً ناپخته و از نظر فلسفی محدود بودم، که این امر بیش از هر چیز ناشی از پیشینه‌ام در آکسفورد بود. این وضعیت زمانی تغییر کرد که از اروپا به آمریکا رفتم.

## باور، میل و ویتگنشتاین

تا سال ۱۹۷۹ زندگی حرفه‌ای‌ام بر محور آکسفورد و لندن می‌چرخید، دو مکانی که چندان از هم دور نبودند (برای فرار از یکی، به دیگری می‌روید). ولی فکرم دائماً متوجه آمریکا بود؛ به نظر من، جالب‌ترین فیلسوفان آمریکایی بودند، و ترجیح می‌دادم، در صورت امکان، اثرم را در نشریات آمریکایی چاپ کنم. در این زمان انگلستان از نظر اعتبار و نفوذ فلسفی آشکارا تابع آمریکا بود، به رغم برتری انگلستان در بیش‌تر قرن بیستم. آمریکا جایی بود که زندگی فلسفی در آن جریان داشت. از یک طرف، فلسفه آمریکایی بسیار مهم‌تر بود و سرمایه‌گذاری بسیار بهتری در آن صورت گرفته بود. از طرف دیگر، آمریکا مرکز نوآوری فلسفی بود و هاروارد، پرینستون، بارکلی، UCLA و دانشگاه‌هایی دیگر بانفوذترین کارها را تولید می‌کردند. بنابراین، پیشنهاد ریچارد ولهایم مبنی بر مرخصی گرفتن از UCL و تدریس به عنوان استاد مدعو در دانشگاهی آمریکایی را با کمال میل پذیرفتم. او در UCLA آشنا داشت و در این زمینه تحقیقاتی کرد. پس از بررسی آثار منتشر شده و سوابقم از من دعوت کردند از ابتدای ژانویه ۱۹۸۰ به مدت دو ترم (شش ماه) به عنوان استاد مدعو در آنجا تدریس کنم. این امر برایم شبیه حمله‌ای ناگهانی بود و نوعی کامیابی به شمار می‌رفت. من صادراتی بودم. ولی مشکلی وجود داشت – من رانندگی بلد نبودم. پیش از آن یاد گرفتن

رانندگی برایم هیچ ارزشی نداشت، زیرا به هر حال نمی‌توانستم با حقوق ناچیزم در لندن ماشین بخرم. ولی مطمئن بودم که در لس آنجلس رانندگی شرطی لازم است. بنابر این، تصمیم گرفتم در مدت کوتاهی رانندگی یاد بگیرم. درست چند روز پیش از ترک لندن به مقصد لس آنجلس، در امتحان رانندگی قبول شدم و واقعاً نمی‌دانم اگر رد شده بودم چکار می‌کردم. با وجود این، من راننده‌ای مبتدی بودم و به ماشین‌های دنده‌ای کوچک عادت داشتم و سرسختانه بر این باور بودم که ماشین‌ها طبیعتاً در سمت چپ جاده و خیابان حرکت می‌کنند. بعدها این تعصبات من، مثل تعصبات فلسفی‌ام، از میان رفت.

آن سال زمستان انگلستان فوق‌العاده سرد و مرطوب بود. در همان ایام با پرواز بدون توقف چهارده‌ساعته به لس آنجلس رفتم. قبلاً یک بار در زمستان به آمریکا - نیویورک - رفته بودم و بیش‌تر مدت را در بروکلین سپری کرده بودم. ولی کالیفرنیا کاملاً برایم تازگی داشت. کالیفرنیا را عمدتاً از طریق فیلم‌ها می‌شناختم. در فرودگاه با چشم‌هایی خواب‌آلود سوار ماشین تایلر برج<sup>۱</sup> شدم، فیلسوف جوانی از UCLA که یکی - دو سال قبل او را در لندن دیده بودم. او مرا به اتاقی در دانشگاه برد تا پیش از یافتن آپارتمانی برای اجاره، تعطیلات آخر هفته را در آنجا سپری کنم، و چون بر اثر مسافرت خسته و کوفته بودم، بلافاصله خوابیدم. فردا صبح زود از خواب بیدار شدم و از مشاهده اطراف خود حیرت کردم: درختان نخل (هرگز تا آن زمان درخت نخل ندیده بودم)، مرغ‌های مگس (فکر می‌کردم آن‌ها فقط در جنگل‌ها و باغ وحش‌ها وجود دارند)، و گرما، گرما (در ژانویه!). واقعاً شبیه صحنه‌ای از جادوگر شهر از - یکی از فیلم‌های همواره محبوبم - بود که در آن دوروتی در سرزمین مانچکین رنگارنگ، دور از دوران کودکی سیاه و سفیدش، از خواب

---

1. Tyler Burge

برمی‌خیزد. پس از زمستان سرد، غم‌انگیز و ملال‌آور انگلستان، مواجهه با لس آنجلس تقریباً گرمسیر حیرت‌آور بود. تصمیم گرفتم تا ساحل پیاده‌روی کنم، در حالی که نمی‌دانستم خیابان‌های لس آنجلس مخصوص پیاده‌روی نیست. یکی - دو ساعت در هوای گرم قدم زدم، ولی به طرز محسوسی به اقیانوس نزدیک‌تر نشدم. بنابر این، مجبور شدم با اتوبوس به دانشگاه برگردم، در حالی که دلاری هم برای پرداخت پول اتوبوس نداشتم؛ باید در آن‌جا چیزهایی را یاد می‌گرفتم.

سرانجام در یک اتاق اضافی در آپارتمان کتابدار گروه فلسفه، نزدیک کلیسای مورمون<sup>۱</sup> در وست‌وود<sup>۲</sup> و نه‌چندان دور از محوطه دانشگاه UCLA، اقامت کردم. بر حسب تصادف، یک فیلسوف جوان فنلاندی، اسا سارینن<sup>۳</sup>، که او را چند ماه قبل در انگلستان دیده بودم، به عنوان استاد مدعو در UCLA بود و به زودی با او دوست شدم (هنوز هم دوستان نزدیکی هستیم). او یک ماشین بزرگ آمریکایی داشت و اعتماد به نفسش در رانندگی از من بسیار بیش‌تر بود؛ به کمک او یک شورلت ایمپالای فیروزه‌ای و سفید مدل ۱۹۶۳ را به قیمت ۴۰۰ دلار خریدم. این ماشین غول‌پیکر بود و فرمان هیدرولیکی نداشت و هر وقت گردش به راست می‌کردید، بوقش خودبخود به صدا درمی‌آمد. با وجود این، آن روزها برایم تجربه بی‌نظیری بود که در گرمای لس آنجلس سوار این ماشین شوم و با رادیوی روشن در سانست بولوار<sup>۴</sup> گشت بزنم. خوشبختانه، هیچ وقت تصادف نکردم، گرچه یک بار به دلیل گردش به چپ غیرمجاز اشتباه جریمه شدم (سعی کردم به افسر پلیس توضیح بدهم که استاد فلسفه انگلیسی هستم و تازه به لس آنجلس آمده‌ام، ولی او سرسخت بود). همچنین، یک بار در شب شروع به رانندگی در سمت چپ جاده کردم و فقط زمانی به اشتباه خود پی بردم که با تعجب چراغ‌های

1. Mormon

2. Westwood

3. Esa Saarinen

4. Sunset Boulevard

جلویی را دیدم که از روبرو به طرف من می آمدند. (دوست فنلاندی ام، اسا، به دلیل توانایی های عملی نه چندان درخشانم مرا دست می انداخت و «شاهکار» می خواند، و هنوز هم مرا با این اسم خودمانی صدا می زند). از همکاری در گروه فلسفه خواستم سوار ماشینم شود و به من تعلیم رانندگی دهد. وقتی پشت چراغ قرمزی توقف کردیم، دو جوان کنار ما ایستادند و گفتند: «آهای، سوسول ها مسابقه می دهید؟» دوستم، وارن کوئین،<sup>۱</sup> به جای این که بگوید به من تعلیم رانندگی می دهد، به نرمی گفت: «فکر می کنم اشتباه گرفتید.» طولی نکشید که دیگر خودم خوش خوشک رانندگی می کردم، در حالی که از نسیم لذت می بردم و همراه رادیو آواز می خواندم (آواز «دخترِ بهترین دوستم» اثر گروه کارز<sup>۲</sup> را به خوبی به یاد می آورم)، در عین حال سعی می کردم خیلی شبیه استاد فلسفه انگلیسی تازه واردی به نظر نرسم. گرچه دریافتم که ماشین های پلیس اغلب چند دقیقه ای مرا تعقیب می کنند، صرفاً به دلیل نوع ماشینم – و، به نظرم، به دلیل جوان بودن و موهای بلندم. حتی یک بار جلویم را گرفتند، زیرا فکر می کردند در حالت مستی سرگرم رانندگی هستم (ماشین بدون هیچ دلیلی ناگهان به سمت چپ می پیچید) و مرا با الکل سنج تنفسی آزمایش کردند. جواب آزمایش منفی بود و افسر پلیس به اشتباه خود اقرار کرد – با وجود این، تجربه ناخوشایندی بود.

ولی در لس آنجلس فقط رانندگی نمی کردم، گرچه گاهی این طور به نظر می رسید؛ به فلسفه هم می پرداختم. در باره رئالیسم برای دانشجویان فوق لیسانس سمینار می دادم و برای دانشجویان لیسانس هم کلاسی در باره نظریه معرفت داشتم. ولی در آن ایام موضوع اصلی مورد علاقه، باور<sup>۳</sup> و میل بود: به نظر می رسید که در لس آنجلس همه در باره عقیده و میل حرف می زنند (منظورم فقط باور خود و میل به این کار نیست). فلاسفه دوست

دارند این دو پایه زندگی ذهنی را با برجسب «نگرش‌های گزاره‌ای»<sup>۱</sup> بزرگ جلوه دهند، زیرا این دو شامل اتخاذ نگرشی نسبت به گزاره‌ای هستند. این گزاره را در نظر بگیرید که امروز هوا آفتابی است: می‌توانم باور داشته باشم که درست است، میل داشته باشم که درست باشد، امیدوار باشم که درست باشد، از درست نبودن آن احساس تأسف می‌کنم، و نظایر آن. گزاره‌ها اوضاع را مشخص می‌کنند، و عقاید و امیال نگرش‌هایی مربوط به اوضاع هستند. ذهن عمدتاً جایی است که نگرش‌های گزاره‌ای در آن مستقل عمل می‌کنند: عقیده داشتن، استدلال کردن، میل داشتن، امیدوار بودن، تأسف خوردن – فعالیت ذهنی همین است. شما بر اساس عقاید و امیال و دیگر نگرش‌های گزاره‌ای خود عمل می‌کنید: شما میل دارید آبجو بنوشید؛ باور دارید که در یخچال آبجو هست؛ بنابر این، به طرف یخچال می‌روید. نگرش‌های گزاره‌ای دلایل عمل هستند، نیروهایی که رفتار انسان را شکل می‌دهند. آن‌ها علت رفتار ما هستند. بنابر این، عجیب نیست که فیلسوفان ذهن تا این حد به آن‌ها علاقه داشته‌اند. فیلسوفان به شیوه‌های مختلفی علاقه خود را نشان داده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

همان طور که مدت‌ها قبل فرگه گفت، نگرش‌های گزاره‌ای نشان می‌دهند که معنای کلمه چیزی بیش از مصداق آن است. ممکن است فکر کنید اسمی خاص، مثل «مریلین مونرو»<sup>۲</sup> صرفاً به معنای چیزی است که مصداق آن به شمار می‌رود – یک هنرپیشه زن موطلائی مشهور معین. آیا مریلین مونرو برای تعیین معنای اسمش کافی نیست؟ ولی بنا به دلیل ساده‌ای، می‌توان نشان داد که این تساوی معنا و مصداق نادرست است. «نورما جین بیکر»<sup>۳</sup> اسم واقعی خانم مونرو را در نظر بگیرید؛ مصداق این اسم هم مریلین مونرو

1. propositional attitudes

2. Marilyn Monroe

3. Norma Jean Baker

است، زیرا مریلین مونرو همان نورما جین بیکر است. یک زن، دو اسم. ولی فرض کنید کسی – مثلاً جک – باور داشته باشد که مریلین مونرو یک هنرپیشه زن کم‌دی بزرگ است ولی هیچ باوری در باره مهارت‌های بازیگری شخصی به اسم نورما جین بیکر نداشته باشد. اگر از جک پرسید به نظر او نورما جین بیکر چگونه هنرپیشه‌ای است، جواب خواهد داد: «نمی‌دانم، هیچ وقت اسمش را نشنیده‌ام.» اگر جک با نورما جین به یک مدرسه می‌رفته و خبر نداشته باشد که او هنرپیشه مشهوری شده، ممکن است بگوید: «اوه منظورتان نورما جین است، او نمی‌توانست از توی کیسه‌ای کاغذی بیرون بیاورد.» معلوم است که جک عقیده دارد مریلین مونرو هنرپیشه بزرگی است، ولی عقیده ندارد که نورما جین بیکر هنرپیشه بزرگی است – شاید عملاً این حرف را باور نکند. او با گزاره‌ای موافق و با گزاره دیگری مخالف است. با وجود این، مصداق هر دو اسم یک نفر است. بنابر این، معنای اسم باید چیزی بیش از مصداق آن باشد. بر اساس این نوع ملاحظات، فرگه می‌گوید اسامی هم «معنی»<sup>۱</sup> دارند و هم مصداق، که به موجب آن معنی حاصل طرز فکر خاص فردی در باره مصداق اسم است. وقتی جک اسم «مریلین مونرو» را به کار می‌برد، ممکن است این اسم او را به یاد هنرپیشه زن فیلم بعضی‌ها داغش رو دوست دارن<sup>۲</sup> بیندازد، ولی جک در باره اسم «نورما جین بیکر» چنین طرز فکری ندارد – در این جا ممکن است به یاد آن دختر سبزه‌روی ساده‌ای بیفتد که در شهر کوچکی در نواحی شمال مرکزی آمریکا با او به دبیرستان می‌رفت. مصداق واحد، معنی متفاوت. مثال معروف خود فرگه این است: ممکن است ناهید مرا به یاد دو چیز بیندازد، سیاره‌ای که در ابتدای روز می‌بینم یا سیاره‌ای که در ابتدای شب می‌بینم، که این دو خواص ناهید هستند. اگر برای ناهید دو اسم توأم با این دو «طرز ارائه» سیاره‌ای واحد به

1. sense

2. Some Like It Hot

کار برم - فرضاً «هسپاروس» و «فسفوروس» - در این صورت، معنی این دو اسم متفاوت خواهد بود، گرچه مصداق واحدی دارند. مصداق، معنی را تعیین نمی‌کند.

این تمایز میان معنی و مصداق ما را قادر می‌سازد که حساب فکر و واقعیت را از یکدیگر جدا کنیم: واقعیت مصداق است، چیزی در دنیا که در باره‌اش صحبت می‌کنیم، شخصی یا سیاره‌ای در مثال‌های ما؛ فکر مساوی با معنایی است که به واژه‌های خود می‌دهیم، طریقه‌ای که چیزهای مورد ارجاع و اشاره خود را به صورت مفهوم درمی‌آوریم. اگر معنی و مصداق را خلط کنیم، در معرض آن خواهیم بود که تصور کنیم ابژه‌ها به نوعی ذهنی هستند یا این که مفاهیم به نوعی فیزیکی هستند، ولی همیشه باید به دقت میان دو امر تمایز قائل شویم: چیز بیرونی‌ای که در باره‌اش فکر می‌کنیم و کنش ذهنی تفکر در باره آن به شیوه‌ای معین. معنی تقریباً شبیه چشم‌انداز بصری است: ممکن است هر دوی ما ابژه بیرونی واحدی را از دو زاویه مختلف ببینیم. بنابر این، آن ابژه نزد ما دو ظاهر بصری مختلف دارد؛ یک ابژه و دو راه برای درک آن. از یک طرف، واقعیت و از طرف دیگر، چشم‌اندازهای زیادی برای دیدن آن وجود دارد. این دوگانگی بنیادین در تمایز میان معنی و مصداق کلمات ما ظاهر می‌شود. دو امر وجود دارد: آنچه از آن سخن می‌گوییم (مصداق) و چگونگی سخن گفتن ما از آن (معنی).

آنچه در بالا توصیف کرده‌ام دیدگاه متعارف در باره معنی و مصداق است. ولی دو فیلسوف UCLA، دیوید کاپلان<sup>۱</sup> و کیت دانلن<sup>۲</sup>، در این دیدگاه متعارف تردید کردند. هر از گاهی نگاه سریعی به پروفیسور دانلن می‌انداختم که ساکت و ظاهراً بی‌حرکت در اتاقش نشسته بود، در حالی که شلوار سفیدی پوشیده و عینک سیاهی به چشم زده بود، و به ندرت حاضر می‌شد با کسی

1. David Kaplan

2. Keith Donnellan

به طور مختصر حرف بزنند. یک مثال مشهور او عبارت است از مردی که در مهمانی‌ای از یک گیلان مارتینی، آب می‌نوشد: اگر در حالی که به او خیره شده‌اید، توصیف واضح «مردی که مارتینی می‌نوشد» را به کار برید، آیا به او اشاره می‌کنید یا نه؟ او واقعاً با توصیف شما مطابقت ندارد، زیرا در گیلانش مارتینی نیست. با این همه، به نظر می‌رسد او به یک معنا هدف و مقصود کنش گفتاری شما بوده است. اگر چنین باشد، معنی و مصداق را می‌توان از یکدیگر جدا کرد و به نظر می‌رسد مصداق، معنی را می‌برد، یعنی آن را دور می‌زند و نادیده می‌گیرد. پروفیسور کاپلان، برخلاف دانلن، هرگز نمی‌نشست، به ندرت ساکت و بسیار پرحرف بود – بذله‌گو و باهوش بود، جلوی او را نمی‌شد گرفت و به اسامی خاص و ضمیر اشاره «that» علاقه زیادی داشت. روی پلاک اتومبیل کروکی مرسدس او نوشته بود «DTHAT»، به یاد عملگر منطقی‌ای که چند سال قبل مطرح کرده بود (تقریباً به معنای «چیزی که واقعاً نادرست است»، مثل «مُبَدع واقعی را کاندول»).

با دانلن و کاپلان به خوبی آشنا شدم، گرچه کاپلان قطعاً چندین هزار برابر دانلن با من حرف زد. هر سه ما به موضوع مصداق عشق می‌ورزیدیم – چگونه کلمات ما راهی برای انتخاب چیزهای موجود در جهان بیرونی پیدا می‌کنند. این فیلسوفان، هر دو، با «نظریه توصیف» اسامی خاص به شدت مخالف بودند، همان نظریه‌ای که در فصل ۲ در پیوند با سول کریپکی به آن پرداختم. آن‌ها میل داشتند برای مصداق اسم نقش بسیار بیش‌تری در تعیین معنای آن قائل شوند. با این فکر مخالف بودند که مصداق اسم ربطی به معنای آن ندارد و معنی<sup>۱</sup> است که تمام کار را انجام می‌دهد، به گونه‌ای که اسم ممکن است معنای تمام و کمالی داشته باشد، گرچه مصداقی نداشته باشد. تصور کنید «اسم بی‌پایه و اساسی»، فرضاً «هربرت»، را بر زبان رانم و

به اشتباه قید کنم که مصداق این اسم کسی است که ساعت را دزدیده است (ساعتم را گم کرده‌ام و نمی‌خواهم به بی‌دقتی‌ام اقرار کنم). این طرف و آن طرف می‌روم و می‌گویم: «هربرت آدم رذلی است.» آیا اسم «هربرت» واقعاً معنایی دارد؟ این اسم از لحاظ معناشناختی معیوب به نظر می‌رسد، یعنی صرفاً نوعی علامت یا صوت است. بنابر این، قید مترادف میان یک اسم و یک توصیف نمی‌تواند معنای تمام و کمالی به اسم ببخشد. اگر قرار است اسم به عنوان اسمی واقعی عمل کند به دارنده<sup>۱</sup> ای واقعی نیاز دارد. آیا این دارنده جای معنی فرگه‌ای را می‌گیرد یا این که چیزی اضافه بر آن است؟ مشکل همیشه این بود که در باره اسم‌هایی که مصداقی واحد ولی معنایی متفاوت دارند، چه بگوییم. ولی به نظر می‌رسد یک جای این حرف درست است که فرگه به شیوه‌ای بسیار افراطی مصداق را از معنا بیرون کرده، و نظریه توصیف اسامی اشکالات مهمی داشت که کریپکی و دیگران به آن اشاره کرده بودند. چگونه می‌توان رابطه نزدیک‌تری میان مصداق کلمات ما و معنای آن‌ها برقرار کرد بی‌آن که تمایز میان مصداق و معنی از بین برود؟ به نظرم، ماهیت مسئله همین بود.

پیشنهاد کاپلان را نظریه «ارجاع مستقیم» یا بی‌واسطه خواندند. به نظر کاپلان، به جای این که فرض کنیم اسم از طریق نوعی توصیف به چیزی ارجاع می‌دهد، می‌توانیم بگوییم که ارجاع، مستقیم است: هیچ مفهوم واسطه‌ای وجود ندارد، فقط خود ارجاع وجود دارد. بنابر این، دارنده اسم - ابژه‌ای در جهان واقعی - یک مؤلفه گزاره حاصل از ترکیب اسم و دیگر عبارات است. برای مثال، گزاره حاصل از «مریلین مونرو هنرپیشه‌ای بزرگ بود» از خود مریلین مونرو، آن زن خاکی و صفت هنرپیشه بزرگ تشکیل می‌شود. ابژه به گزاره راه می‌یابد و آن‌جا می‌ماند، و جایگزین هر گونه

توصیفی می‌شود که سخنگو ممکن است به اسم ربط دهد. یعنی وقتی به آن گزاره عقیده دارید، خود مریلین یک مؤلفه افکار شماست: او در گزاره‌ای جای می‌گیرد که به عقیده شما درست است – خودش، نه توصیفات که به اسم او ربط می‌دهید. فقط کافی است به او فکر کنید و آن‌گاه او شخصاً در دورنمای ذهنی شما ظاهر می‌شود. این است مزایای «ارجاع مستقیم».

ولی همان طور که در بندی پیشین گفتم، مسئله‌ای وجود دارد: چگونه می‌توان این نظریه را با این واقعیت سازگار کرد که دو اسم ممکن است مصداقی واحد ولی معانی متفاوتی داشته باشند؟ قبول می‌کنم که مصداق می‌تواند خودش را وارد معنی کند، ولی آیا در این صورت یگانه مؤلفه معنی است؟ آیا باید بگوییم با این همه «مریلین مونرو» و «نورما جین بیکر» معنای واحدی دارند، به رغم این واقعیت که آن‌ها را نمی‌توان آزادانه در نگرش‌های گزاره‌ای جایگزین یکدیگر کرد؟ پاسخ این سؤال (که در شرح و بسط آن از دوستانم کمی کمک گرفتم) این است که معنی اسم یا هر نوع عبارت ارجاعی، واقعاً دو وجه دارد: مصداق آن، و طرز تصور ما از این مصداق. دیدگاه فرگه‌ای متعارف می‌گوید که معنای اسم دقیقاً همان طرز فکر ما در باره مصداق است، به گونه‌ای که ابژه‌ای که به آن ارجاع می‌دهیم [= مصداق] ربطی به معنای آن ندارد، و صرفاً ضمیمه یا افزوده‌ای زبان‌شناختی است. بر اساس دیدگاه کاپلانی، معنای اسم دقیقاً همان دارنده‌اش است، به گونه‌ای که طرز فکر ما در باره مصداق آن مهم نیست. من طرفدار دیدگاهی هستم که می‌گوید معنا هم مصداق است و هم تصویری که از آن داریم. این دیدگاه را نظریه «مؤلفه دوگانه» معنا خواندم.

آسان‌ترین راه توضیح این نظریه استفاده از عبارت‌هایی مثل «من»، «اکنون» و «این‌جا» است – عبارت‌هایی که معمولاً اشاری یا شاخص<sup>۱</sup> خوانده

می‌شوند. فرض کنید بگوییم «من گرسنه هستم». بدین وسیله «من» را به کار می‌برم تا به خودم اشاره کنم، و حرفی که می‌زنم درست است اگر و فقط اگر کالین مک‌گین در لحظه بیان این حرف گرسنه باشد. اکنون فرض کنید که بگویید «من گرسنه هستم». این حرف درست خواهد بود اگر و فقط اگر شما گرسنه باشید - مادامی که پای گزاره شما در میان است، من هیچ‌کاره هستم. در دو موقعیت مختلف، دو مصداق متفاوت وجود دارد، بسته به این که چه کسی جمله را بیان کند، ولی بدیهی است که در این دو موقعیت کلمه مشترکی وجود دارد - دقیقاً همان کلمه واحد «من» که بر اساس قاعده زبان‌شناختی به کسی اشاره می‌کند که آن را بر زبان می‌راند. اگر تنها چیزی که برای ور رفتن داشتیم همین دو مصداق بود، در این صورت نمی‌توانستیم هیچ وجه اشتراکی میان دو کاربرد «من» پیدا کنیم؛ ولی معلوم است که معنی «من» چیزی بیش از این است. بنابر این، بهترین دیدگاه این است که معنی «من»، وقتی آن را به کار می‌برم، هم شامل مصداق آن - یعنی شخص خودم - است و هم شامل خصیصه مشترکی که وقتی کلمه را برای ارجاع به خود به کار می‌برید، با آن می‌ماند. گزاره نوعی ترکیب این دو عنصر است، کمی از هر دو. بنابر این، می‌توانیم تصدیق کنیم که مصداق وارد گزاره‌ای که بیان می‌کنیم می‌شود، بدون روبرو شدن با مشکل فرگه در باره کلمات نامترادفی که مصداق واحدی دارند. چنین نیست که بگوییم چون کلمات «من» و «کالین مک‌گین» مصداق واحدی دارند، وقتی «من» را به کار می‌برم، دقیقاً به معنای «کالین مک‌گین» است؛ بلکه این دو کلمه معانی متفاوتی دارند، زیرا معنای «من» چیزی بیش از مصداق صرف آن در موقعیتی است. پس می‌توانیم همصدا با کاپلان بگوییم که ابژه‌ها وارد گزاره‌ها می‌شوند و، بنابر این، به صورت مؤلفه‌های سازنده افکار ما درمی‌آیند، ولی در عین حال عقیده داریم که در این گزاره‌ها چیزی بیش از این ابژه‌ها وجود دارد - این گزاره‌ها طرز فکر ما در باره ابژه‌ها نیز هستند. عقاید و امیال ما به طرز بی‌واسطه‌ای به جهان ابژه‌ها معطوفند، ولی

این عقاید و امیال هم دارای حشو و زواید، یعنی شاخ و برگ ذهنی، مختص به خود هستند. بنابر این، از بهترین مواهب هر دو دنیا بهره می‌بریم؛ و چون بهره بردن از بهترین مواهب هر دو دنیا بهتر از بهره بردن از بهترین مواهب فقط یک دنیا است، این تصویر مؤلفهٔ دوگانه معنا را دوست داشتم – گرچه به نظر برخی بسیار آشفته و پیچیده بود (آیا این همان میل کالیفرنایی نمونه‌ای نبود که به موجب آن می‌خواستم «همه چیز را با هم داشته باشم»؟).

مسئلهٔ دیگری که وجود دارد این است که نگرش‌های گزاره‌ای ما چگونه به زبانی که حرف می‌زنیم ارتباط می‌یابد: در این زمینه نظریه‌پرداز اصلی اچ. پی. گرایس<sup>۱</sup> بود، فیلسوفی آکسفوردی که به بارکلی نقل مکان کرده بود و می‌گفتند باهوش‌ترین فیلسوفی است که می‌توانید پیدا کنید (او در اوایل دههٔ نود از دنیا رفت). هرگز نه گرایس را دیدم و نه با او حرف زدم، گرچه می‌گفتند ملاقات با او فی‌نفسه رویداد بی‌نظیری است: فقط یک دندان زرد عجیب و غریب و شکمی بسیار گنده داشت و می‌گفتند بدلباس‌ترین فرد قارهٔ آمریکاست – گرچه عدهٔ بسیار زیادی او را کاملاً جذاب می‌دانستند. بر اساس آثارش می‌دانستم که فیلسوفی بی‌نهایت باهوش و اندیشمندی اصیل است و نثری روشن (و شاید بیش از حد مطمئن) دارد؛ ای کاش او را می‌دیدم، ولی تقدیر چنین نبود. گرایس می‌خواست ببیند در هنگام بیان احساسات خود از کلماتی که به کار می‌بریم چه معنایی را مراد می‌کنیم. ممکن است این کلمات را به کار ببرم: «امروز هوا خیلی بد است»، و بدین ترتیب منظورم این باشد که امروز هوا خیلی بد است، یعنی همان معنای متداول این کلمات؛ ولی ممکن است از کاربرد این کلمات معنای بسیار متفاوتی را مراد کنم – مثلاً این کلمات رمزی میان من و شما باشد، به این معنا که «کسی که دارد با ما حرف می‌زند آدم خیلی کسل‌کننده‌ای است». گرایس

این امر را «معنی مورد نظر سخنگو»<sup>۱</sup> نامید و آن را از معنی ظاهری کلماتی که بیان می‌کنیم متمایز ساخت (در هر دو صورت می‌گوییم امروز هوا خیلی بد است). بنابر این، سؤال او این بود: «وقتی سخنگویی با کلماتش معنایی را مراد می‌کند، مقصودش چیست؟»

پاسخ بدیهی این است که این کار نوعی قصد برقراری ارتباط را دربر دارد. اگر بگوییم: «امروز هوا خیلی بد است»، به این معنا که کسی که دارد با ما حرف می‌زند آدم کسل‌کننده‌ای است، می‌خواهم در شما عقیده‌ی معینی را به وجود بیاورم – یعنی این که به نظر من شخص مورد نظر کسل‌کننده است. بنابراین، آیا معنای مورد نظر سخنگو صرفاً عبارت است از داشتن چنین قصدی برای ایجاد عقیده‌ای در مخاطب؟ همان‌طور که گرایس به شیوه‌ی استادانه‌ای نشان داد، پاسخ این سؤال، در کمال تعجب، منفی است. فرض کنید می‌خواهم عقیده داشته باشید که یک دشمن معین من وسایل شما را زیر و رو کرده، و در نتیجه از دست او عصبانی شوید. به اتفاق شما می‌روم، وسایلتان را زیر و رو می‌کنم، و عمداً دستکشی را جا می‌گذارم که بسیار شبیه همان دستکشی است که معمولاً دشمنم می‌پوشد. می‌دانم که دستکش را پیدا خواهید کرد و دستکش‌های همیشگی دشمنم را به یاد خواهید آورد و فکر خواهید کرد که او بوده که وسایل شما را زیر و رو کرده است. بنابر این، می‌خواهم عقیده‌ی معینی را در شما به وجود آورم مبنی بر این که دشمنم وسایل شما را زیر و رو کرده، و به این منظور دستکش را در اتاق شما می‌اندازم. ولی آیا به این ترتیب با انداختن دستکش این معنا را مراد می‌کنم که دشمنم وسایل شما را زیر و رو کرده است؟ بدیهی است که نه: من می‌خواهم این عقیده را در شما ایجاد کنم، ولی از عمل خود هیچ معنایی را مراد نمی‌کنم. چرا؟ چه تفاوتی بین این مورد و مورد بهنجار ارتباط وجود دارد؟

پاسخ گرایس چنین بود: [در مورد بهنجار ارتباط] من قصدی دیگر هم دارم، یعنی می‌خواهم شما بفهمید که من قصد اول را دارم. ولی در مورد توصیف شده در بالا قطعاً نمی‌خواهم بفهمید قصد من این بوده که شما را بفریبم تا فکر کنید دشمنم و سایلتنان را زیر و رو کرده؛ برعکس، می‌خواهم این قصد پنهان بماند. قصد من برای ایجاد عقیده عمداً آشکار نبود، برخلاف مورد بهنجار که چیزی می‌گویم و از آن چیزی را مراد می‌کنم. این مورد آخر را با موردی مقایسه کنید که رمز از پیش تعیین شده‌ای داریم مبنی بر این که وقتی در حضور شما دستکشی را بر زمین بیندازم شما می‌فهمید که این عمل به این معناست که دلم برای نوشیدنی لک زده است. در این جا وقتی دستکش را می‌اندازم می‌خواهم بفهمید قصد من این بوده که در شما این عقیده را به وجود آورم که دلم برای نوشیدنی لک زده است. بنابر این، آنچه کنشی را به موردی از معنای ارتباطی بدل می‌کند همین قصد رده دوم است مبنی بر این که دیگری یا دیگران باید به قصد رده اول من پی ببرند. به عبارت دیگر، قصدهای من باید برای شما شفاف باشند. این است جوهر مراد کردن چیزی از چیزی برای کسی.

اهمیت این تحلیل معنای مورد نظر سخنگو، جدا از جذابیت ذاتی‌اش، این است که تحلیل کل پدیده معنای زبانی بر اساس نگرش‌های گزاره‌ای را نوید می‌دهد. اگر می‌توانیم مفهوم معنای مورد نظر سخنگو را بر اساس قصدها و عقاید تحلیل کنیم، پس شاید بتوانیم معنای جمله را هم بر اساس ضوابط مشابهی تحلیل کنیم، البته مشروط به این که قید کنیم هر جمله‌ای بنا به عرف<sup>۱</sup> معنای معینی دارد. عرف نیست که از جمله «امروز هوا خیلی بد است» این معنا را مراد کنیم که فلانی آدم کسل‌کننده‌ای است، گرچه چنین کاری ممکن است؛ بلکه عرف این است که از این جمله این معنا را مراد کنیم

که امروز هوا خیلی بد است (و در دیگر زبان‌ها نیز عرف یکسانی بر زنجیره‌های زبانی حاکم است). بنابر این، شاید معنای زبانی عبارت است از معنای مورد نظر سخنگو به علاوه عرف: معنای کلمات ناشی از آن است که سخنگویان توافق کرده‌اند آن‌ها را با انواع معینی از قصدهای رده دوم به کار برند. بنابر این، معناشناسی به شاخه‌ای از فلسفه ذهن بدل می‌شود، زیرا معنا به نگرش‌های گزاره‌ای زیربنایی ارتباط دارد. در این صورت، معانی، چیزهای اثیری مجردی نیستند که در آسمان افلاطونی پراکنده شده باشند، بلکه فرافکنی‌های کسب و کار معمولی باور، میل و قصد هستند. در واقع، اگر فقط می‌توانستیم قصد را بر اساس باورها و امیال تحلیل کنیم - فرضاً به صورت باور به این که کاری خواهم کرد یا به صورت میل شدیدی که به چیزی دارم - در این صورت می‌توانستیم کل ماجرا را به باور و میل تحویل کنیم: نوعی ساده‌سازی شدید. و در این صورت، چه می‌شد اگر می‌توانستیم باور و میل را هم به حالت‌های مغزی تحویل کنیم؟ در این صورت معنا و زبان را کاملاً بر اساس ضوابط جسمانی تبیین می‌کردیم. فیلسوفان مادی از تصور دورنمای چنین تحویلی آه حسرت می‌کشیدند. بسیار تلاش کردند تا این طرح را عملی سازند، و در پرتو این رهیافت به معنا معضل ذهن - جسم، اهمیت بیشتری یافت. مشکل اصلی این رهیافت این بود که مجبور بودیم باورها و امیال را بنیادین بدانیم ولی باز هم مسئله حیثیت التفاتی آن‌ها قد علم می‌کرد.

اجازه دهید به ایده دیگری از گرایس اشاره کنم که شایان قبول عام است. این ایده عبارت است از تمایز میان دو نوع استلزام<sup>۱</sup> یا معنی ضمنی - معنی ضمنی کلمات و معنی ضمنی‌ای که مردم افاده می‌کنند. اگر از من راجع به توانایی‌های فیلسوف دیگری سؤال کنند و من نسبت به او نظر خوشی نداشته باشم، ممکن است به طرز شبه مدبرانه<sup>۲</sup> ای بگویم: «خوب، او قطعاً صدای رسایی دارد.» در این جا معلوم است که به طور ضمنی می‌گویم که نسبت به

استعدادهای فلسفی او نظر خوبی ندارم، گرچه هیچ کلمه‌ای در این مورد نمی‌گویم. کلماتی که بیان می‌کنم صرفاً حاکی از این قضیه هستند که او با صدایی رسا سخن می‌گوید، که ممکن است از صمیم قلب به این مسئله عقیده داشته باشم؛ ولی می‌دانم که با عدم اظهار عقیده صریح درباره توانایی‌های فلسفی او سبب خواهم شد که مخاطب من بفهمد که نظر خوبی نسبت به توانایی‌های آن فیلسوف ندارم. کلمات من به خودی خود از لحاظ منطقی متضمن آن نیستند که استعدادهای فلسفی این شخص سؤال‌برانگیز است، ولی من قطعاً با بیان این کلمات، به طور ضمنی همین را می‌گویم. گرایس این را «استلزام محاوره‌ای» خواند و آن را از استلزام منطقی معمولی متمایز ساخت و بر اشتباه نگرفتن این دو با یکدیگر تأکید کرد. منظور او این بود که می‌توانیم در محاوره چیز کاملاً درستی بگوییم و در همان حال از لحاظ محاوره‌ای به طور ضمنی چیز کاملاً نادرستی را بیان کنیم، و این دومی با اولی تناقض ندارد. فرض کنید واقعاً نظر بسیار مساعدی نسبت به توانایی‌های فلسفی فردی دارم، ولی فریبکارانه می‌خواهم این نظر را کم‌ارزش نشان دهم، شاید به این علت که رقیب او هستم. از من می‌پرسند چه نظری در باره او دارم، و من در پاسخ به صدای بسیار رسای او اشاره می‌کنم. در این جا چیز نادرستی نمی‌گویم، ولی چیز کاملاً نادرستی را افاده می‌کنم - این که تصور می‌کنم او خیلی باهوش نیست. سخنگویان فریبکار، و در رأس آنها سیاستمداران، همیشه این فن را به کار می‌برند: این که چیزی بگویند که خدشه‌ناپذیر و در عین حال از لحاظ محاوره‌ای متضمن آن چیزی باشد که می‌خواهید بقبولانید. در این صورت، اگر کسی با چیزی که عامدانه می‌قبولانید مخالفت کند، همیشه می‌توانید با زیرکی بگویید: «ولی من هرگز چنین چیزی نگفتم.» به مثال زیر توجه کنید.

مصاحبه‌کننده: «آقای سناتور، نظر شما در باره اتهامات مربوط به

ماری جوانا کشیدن رقیبتان چیست؟»

سناتور (در حالی که به خوبی می‌داند این اتهامات نادرست است): «به نظر من، هر کسی که نسبت به جرم مربوط به مواد مخدر سختگیری نکند گذشته مشکوکی دارد.»

مصاحبه‌کننده بعدی: «مدارک نشان می‌دهند که شما در سال ۱۹۹۸ به طور رسمی اتهام ماری‌جوانا کشیدن رقیب خود را رد کردید، ولی دیروز ادعا کردید که این اتهام درست است.»

سناتور اندکی به خود می‌پیچد، ولی شروع به هارت و پورت می‌کند: «من هرگز نگفتم که رقیب ماری‌جوانا کشیده، فقط گفتم کسانی که نسبت به جرم مربوط به مواد مخدر نرمش نشان می‌دهند اغلب گذشته مشکوکی دارند، و اجازه دهید به شما بگویم که سیاست رقیب من در زمینه مجرمین سابقه‌دار مواد مخدر مسبب اعتیاد کودکان ماست – و این فقط بخشی از مشکل است... مالیات‌ها... رفاه... دفاع... پرچم.»

اگر مصاحبه‌کننده به تمایزگرایس مجهز بود، می‌توانست در پاسخ بگوید: «می‌دانم جمله‌ای بیان نکردید که از لحاظ منطقی متضمن این باشد که رقیب شما ماری‌جوانا کشیده، ولی قطعاً از نظر محاوره‌ای به طور ضمنی به این مسئله اشاره کردید، و حالا از شما می‌خواهم به این سؤال جواب دهید.» شما به دو طریق می‌توانید دروغ بگویید: یا دروغ‌های آشکار بگویید، یا این که حقیقتی را بیان کنید و در عین حال از لحاظ محاوره‌ای به طور ضمنی به چیزی اشاره کنید که می‌دانید کذب است. از نظر اخلاقی دومی بهتر از اولی نیست، و فقط، در صورت لزوم، به دروغگو مجال فرار می‌دهد. به نظر من، داریم از بحث در باره فلسفه زبان فاصله می‌گیریم و به فلسفه اخلاق کشیده می‌شویم.

شش ماه زندگی در لس آنجلس مرا از نظر فلسفی تغییر داد. در نتیجه تماس با فیلسوفان آن‌جا، دلبستگی طولانی خود به صحنه فلسفی آکسفورد را از دست دادم. بیش از پیش آمادگی پیدا کردم که خارج از چارچوب پذیرفته

شده فکر کنم، و نسبت به ایده‌های رایج در آکسفورد موضع بسیار انتقادآمیزتری اتخاذ کردم. آکسفورد همیشه به پرورش حال و هوای گلخانه‌ای و دلمشغولی درون‌گرایانه به کارهای خودش شهرت داشته است. حالا این مسئله را به خوبی حس می‌کردم، و نمی‌خواستم سبک و سیاق و مفروضات رایج در آکسفورد مانع کارم شود. اگر از حال و هوای مادی و فیزیکی لس‌آنجلس بگذریم، باید بگویم حال و هوای فکری آن آزادانه‌تر بود. بسیاری از فیلسوفانی که در آن‌جا دیدم به شدت مرا تحت تأثیر قرار دادند و احساس می‌کردم بیش‌تر از فیلسوفان آکسفوردی پذیرای من هستند، زیرا بسیاری از فیلسوفان آکسفوردی مرا بچهٔ آتشپاره‌ای می‌دانستند که نافرمان است. وقتی در سال ۱۹۸۰ به لندن برگشتم، هم احساس طراوت و نشاط می‌کردم و هم احساس نارضایتی. خواب لس‌آنجلس و شورلت ایمپالایم را می‌دیدم، و دلم برای دوستان آمریکایی‌ام تنگ شده بود. انگلستان بر دوشم سنگینی می‌کرد.

ولی طولی نکشید که دوباره به کالیفرنیا برگشتم. یک سال بعد دانشگاه کالیفرنیا جنوبی [USC] شغلی را به من پیشنهاد کرد. در آن‌جا چند دوست فلسفی – هارتری فیلد،<sup>۱</sup> برایان لور،<sup>۲</sup> استیون شیفِر<sup>۳</sup> – داشتم و این پیشنهاد برایم بسیار وسوسه‌انگیز بود، ولی قدم بیش از حد بلندی به نظر می‌رسید و مطمئن نبودم که شهر لس‌آنجلس با من سازگار باشد: شهری بسیار بزرگ، بی‌روح و مدرن. تقاضا کردم که در صورت امکان به عنوان استاد مدعو به دانشگاه کالیفرنیا جنوبی بروم تا بتوانم در بارهٔ این اقدام مهم تصمیم بگیرم، و در سال ۱۹۸۲ به لس‌آنجلس برگشتم. این بار اوضاع به خوبی دفعهٔ قبل پیش نرفت. یک شورلت نوای ارزان‌قیمت واقعاً افتضاح خریدم؛ تقریباً تمام مدت باران می‌آمد، باتری ماشینم را در پارکینگ USC دزدیدند و، در نتیجه،

1. Hartry Field

2. Brian Loar

3. Steven Schiffer

نیمه شب در ناحیه پرخطر شهر مستأصل ماندم. USC از برنت وود،<sup>۱</sup> محل زندگی ام، بسیار دور بود؛ ترافیک بزرگراه وحشتناک بود، یک روز سطح خیابان سانسست بولوار بر اثر روغن و باران لغزنده بود و ماشینم لیز خورد. بی مرکز بودن لس آنجلس و تنهایی اذیتم می کرد. فیلسوف در لس آنجلس گم شد.

در این دوران بود که دلمشغول بازی های ویدئویی شدم و بسیاری از ساعت های بارانی را در سالن تفریحات وست وود ویلج<sup>۲</sup> سپری می کردم. در نوجوانی در اسکله های بلکپول، پین بال بازی می کردم و در آن مهارت داشتم، بنابراین، بازی های ویدئویی مرحله طبیعی بعدی بود. هارتری فیلد، فیلسوف ریاضی پرانرژی - که به نظر می رسید پیراهنش نمی تواند بیش تر از پنج دقیقه توی شلوارش بماند - مرا با اولین عشق ویدئویی ام، یعنی [بازی] خانم پکمن،<sup>۳</sup> آشنا کرد. یک روز هارتری در میخانه ای نزدیک ونیز بیچ<sup>۴</sup> از من سؤال کرد آیا مایلم یک بازی ویدئویی بکنم؛ من گفتم هیچ وقت چنین بازی ای نکرده ام و پین بال را ترجیح می دهم ولی بدم نمی آید آن را امتحان کنم. این تازه اول کار بود. فردا فهمیدم که دلم برای بازی پرمی کشد و هارتری را صدا کردم. طولی نکشید که تقریباً هر شب ساعت ها مخفیانه با یکدیگر بازی می کردیم، بازی ای که عبارت بود از بلعیدن خربزه های آبدار. وقتی پس از پایان بازی به طرف خانه می راندم، اغلب احساس درد می کردم؛ زیرا آن قدر اهرم را فشار داده بودم که بازوی راستم رگ به رگ شده بود. پس از مدتی، دیگر به تنهایی به سراغ اعتیادم می رفتم. سرانجام به جای خانم پکمن، دلمشغول گالاگا<sup>۵</sup> شدم، نوعی بازی تیراندازی که در آن خبری از بلعیدن خربزه نبود. حتی حالا که تقریباً بیست سال از آن زمان گذشته، هنوز

1. Brentwood

2. Westwood Village

3. Ms. Pacman

4. Venice beach

5. Galaga

هم می‌توانم صداها و حرکات تصویرنماها<sup>۱</sup> بر روی صفحه تلویزیون را ببینم و بشنوم، و بالا رفتن آدرنالین و انقباض انگشت‌های تیراندازم را احساس کنم. شورلت قراضه‌ام را نزدیک ویل‌شایر بولوار پارک می‌کردم و ده دقیقه در وست‌وود ویلج پیاده‌روی می‌کردم تا به کتابخانه UCLA برسم، ولی همیشه از سالن تفریحات سر درمی‌آوردم تا یک «بازی سریع» بکنم. دو ساعت بعد، خسته و هلاک، با چشم‌هایی پف‌کرده و بیست دلار فقیرتر چشم به آفتاب لس‌آنجلس می‌گشودم – ولی مهم این بود که تا مرحله سیزدهم پیش رفته بودم! مدت‌ها بعد بازی مدافع<sup>۲</sup> را پیدا کردم، بازی‌ای چنان سخت و کشنده که تازه فهمیدم همه آن داستان‌ها در باره نوجوانانی که به طرز مایوس‌کننده‌ای در بازی‌های ویدئویی غرق می‌شوند چه معنایی دارد. به سالن تفریحات اعتیاد پیدا کردم و به آدم ماشینی تبدیل شدم. ولی به وسوسه شرح و تفصیل بیش‌تر این دوران مضحک زندگی‌ام تن در نخواهم داد تا مبادا فکر کنید هنوز هم بر این اعتیاد غلبه نکرده‌ام (صادقانه می‌گویم که سال‌هاست بازی نکرده‌ام).

در این زمان دلم‌شغولی به بازی‌های ویدئویی با دلم‌شغولی اعصاب‌فرسای دیگری همراه بود: ویتگنشتاین. هر دوی آن‌ها دقتی غیرعادی، استقامتی شدید و میل نسبتاً آزارطلبانه‌ای به ناکامی و شکست را می‌طلبدند. ویتگنشتاین یکی از مشهورترین شخصیت‌های فلسفه قرن بیستم، هم در داخل و هم در خارج از فلسفه، است. علت این امر صرفاً ایده‌های فلسفی فشرده و دشوار او نیست؛ شخصیت او هم برای مردم جالب است. ویتگنشتاین زندگی فلسفی نابی داشت، ارثیه خانوادگی عظیمش را بخشید، هیچ وقت خانه‌ای نداشت، برای همیشه کمبریج را ترک کرد، و در زمستان‌های بسیار سرد نروژ در کلبه‌ای خودساخته به تنهایی سرگرم تفکر و

مراقبه شد. او با نهایت جدیت به زندگی فکری پرداخت. از لحاظ اخلاقی هم بسیار جدی و سرسخت بود. او در داخل و خارج از فلسفه دانشگاهی، پیروان زیادی دارد. یکی از دلایل این امر سبک نگارشی مبهم و تقریباً شاعرانه اوست که تفاسیر متعددی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ ولی دلایل دیگری از قبیل معنویت شکوهمند و از خودگذشتگی فکری او نیز در این امر دخیل است. ویتگنشتاین کاملاً با الگوی نابغه رنج‌دیده تنها مطابقت دارد. با وجود این، ایده‌های او عمدتاً به فلسفه تحلیلی فنی زبان، ذهن و ریاضیات محدود می‌شوند. از همه مهم‌تر این که ویتگنشتاین انعطاف‌ناپذیر است – صفتی ستودنی و در عین حال عصبانی‌کننده.

مقاله بلند کریپکی در باره ویتگنشتاین غوغایی به پا کرده بود؛ یکی از دلایل این امر بدون شک آن بود که کریپکی را از هر فرد دیگری در فلسفه معاصر به ویتگنشتاین نزدیک‌تر می‌دانستند. فکر کردم برگزاری سمیناری در باره مقاله کریپکی، همراه با دوستم در UCL یعنی مالکوم باد،<sup>۱</sup> جالب خواهد بود. تا پیش از آن واقعاً آثار ویتگنشتاین را خیلی دقیق نخوانده بودم، زیرا کارش را بیش از حد نامنظم و درک‌ناشدنی می‌دانستم. ولی سبک نگارش کریپکی همیشه شفاف بود و به نظر می‌رسید تفسیر او از پژوهش‌های فلسفی<sup>۲</sup> ویتگنشتاین منسجم است. چون نامگذاری و ضرورت کریپکی انقلابی در فلسفه به پا کرده بود، انتظار داشتم کار جدیدش در باره ویتگنشتاین هم چنین باشد. مشتاقانه مقاله او را خواندم و آن را درخشان، منظم، چالش‌برانگیز و اصیل یافتم – کریپکی دوباره انقلابی به پا کرده بود! حالا با توجه به تفسیر کریپکی از ویتگنشتاین می‌توانستم پژوهش‌ها را بخوانم و انتظار داشتم همه چیز معنی پیدا کند. در تعطیلات آخر هفته پیش از شروع سمینار با در اختیار داشتن مقاله کریپکی شروع به خواندن ویتگنشتاین کردم، در

حالی که کاملاً انتظار داشتم تفسیر کریپکی کاملاً تأیید شود. ولی وقتی شروع به خواندن پژوهش‌ها کردم - در حالی که با تک‌تک بخش‌های آن دست و پنجه نرم می‌کردم و به شدت مقاومت می‌ورزیدم - تردیدهایی در من به وجود آمد و در پایان روز احساس کردم که کریپکی به شدت اشتباه کرده است. به نظر، چیزی که ویتگنشتاین می‌گفت اصلاً با تفسیر کریپکی همخوانی نداشت. ولی من در زمینه آثار ویتگنشتاین تبحر نداشتم؛ شاید تفسیر کریپکی با دیگر آثار ویتگنشتاین که آن‌ها را نخوانده بودم سازگاری داشت. یکشنبه شب در حالی که به رختخواب رفتم که کاملاً گیج و مبهوت بودم.

فردای آن روز مالکوم را در گروه [آموزشی] دیدم: او رساله دکترایش را در کمبریج در باره ویتگنشتاین نوشته بود و من به نظرش احترام می‌گذاشتم. با ترس و لرز به او گفتم نتوانسته‌ام به صحت تفسیر کریپکی از ویتگنشتاین پی ببرم، و آماده ایستادم تا عبارت‌هایی را که به نظرم متضاد با تفسیر او بود ذکر کنم. مالکوم، به آرامی پاسخ داد: «کریپکی اصلاً درست نمی‌گوید - حرف ویتگنشتاین به کلی چیز دیگری است.» سپس یادداشت‌های خود را با یکدیگر مقایسه کردیم و فهمیدیم که در باره منظور ویتگنشتاین و اشتباهات کریپکی توافق نظر اساسی داریم، گرچه شناخت من از آثار ویتگنشتاین بسیار کم‌تر از مالکوم بود. در طول ترم آثار ویتگنشتاین را دقیق‌تر مطالعه کردم و عقیده قبلی‌ام تأیید شد. در پایان ترم تفسیر کاملی از ویتگنشتاین و انتقادهای مشروحی از کریپکی داشتم. چون به نظر می‌رسید اغلب افراد با کریپکی موافق هستند، تصمیم گرفتم یکی - دو مقاله در باره این موضوع بنویسم، بنابراین، لازم بود باز هم در آثار چالش‌برانگیز ویتگنشتاین تعمق کنم. در USC به این تعمق پرداختم، البته برای دانشجویان فوق‌لیسانس سمیناری هم در باره کریپکی و ویتگنشتاین برگزار می‌کردم. باران، گل و لای، بازی‌های ویدئویی، ویتگنشتاین - تمام آن چهار ماه استثنایی زندگی‌ام در لس آنجلس همین بود.

اجازه دهید سعی کنم شرح دقیقی از دو دیدگاه متضاد در بارهٔ پیام ویتگنشتاین در پژوهش‌ها به دست دهم. مسئله این است که پیروی از قاعده چیست، فرضاً این قاعده که اگر بین دو عدد «+» بگذارید، نتیجه عبارت است از مجموع آن دو عدد. قاعدهٔ مربوط به «+» این است که این علامت نشان‌دهندهٔ جمع است، و هر کسی که «+» را می‌فهمد می‌داند که علامت یاد شده نشانهٔ عمل جمع است، نه یک عمل ریاضی دیگری. ولی این فهم «+» چیست؟ درک و فهم قاعدهٔ مربوط به جمع عددی با عدد دیگر چیست؟ پیرو ویتگنشتاین، کریپکی مطلب بسیار مهمی در این زمینه بیان می‌کند، یعنی این که این امر صرفاً به معنای کاربرست قاعده در تعداد متناهی و محدودی از موارد نیست: این امر باید چیزی بیش از به دست دادن مجموع هر زوج از اعداد برای هر مجموعهٔ متناهی از مسائل حساب باشد. دلیل این امر آن است که جمع در موارد نامتناهی، در تمام مجموعه‌های عددی نامتناهی، به کار می‌رود. کریپکی از ما می‌خواهد کسی را تصور کنیم که برای تمام اعداد تا، فرضاً، عدد ۲۰۰۰ علامت «+» را مثل ما به کار می‌برد ولی برای اعداد بزرگ‌تر از ۲۰۰۰ کار عجیب و غریبی می‌کند - برای مثال، می‌گوید پاسخ صحیح «۳۰۰۰۲ + ۲۰۰۰ چقدر می‌شود؟» ۷ است. نه به این دلیل که در جمع کردن دو عدد اشتباه احمقانه‌ای کرده، بلکه چون در کل از علامت «+» معنای دیگری غیر از جمع را مراد کرده است. به قول کریپکی، «quaddition» را مراد کرده که تا عدد ۲۰۰۰ شبیه جمع است ولی بعد از آن نتیجهٔ quaddition هر عددی به ۲۰۰۰، همیشه ۷ است. این امر ممکن است به نظر ما احمقانه و شکل مضحکی از حساب باشد، ولی کاملاً قابل تصور است و در رفتار ریاضیدان عجیب و غریبمان تا عدد ۲۰۰۰ چیزی ندیده‌ایم که به واکنش او پس از عدد ۲۰۰۰ اشاره کند. چون جمع موارد نامتناهی را دربر می‌گیرد، هیچ مجموعهٔ متناهی از مشاهدات رفتار فردی با علامت «+» هرگز نمی‌تواند قاطعانه معنای مورد نظر او از این اصطلاح را مشخص کند. بنابر

این، نمی‌توان فهم کسی از علامت «+» را با رفتار او با این نماد در موارد متناهی یکی دانست. فهم چیزی بیش از این است.

به مثال دیگری توجه کنید: فرض کنید من از «قرمز» معنایی را مراد می‌کنم که با معنای مورد نظر شما فرق دارد و از این قاعده پیروی می‌کند که «قرمز» شامل چیزهای قرمزی می‌شود که قبل از سال ۲۰۰۳ مشاهده شوند و پس از سال ۲۰۰۳ شامل چیزهای سبز می‌شود. بنا بر این قاعده، درست است که «قرمز» را شامل چیزهای قرمز تا سال ۲۰۰۳ و نه پس از آن بدانیم؛ پس از سال ۲۰۰۳ درست است که «قرمز» را شامل چیزهای سبز بدانیم. در این صورت، تا سال ۲۰۰۳ «قرمز» را درست مثل شما به کار خواهم برد، ولی پس از آن ناگهان قرمز را شامل چیزهای سبز خواهم دانست. ممکن است فکر کنید چیزهای سبز را اشتباهاً قرمز می‌بینم، ولی به شما اطمینان می‌دهم که چنین نیست؛ مسئله فقط این است که کلمه «قرمز» من چنین معنای منفصل مضحکی دارد. معلوم است که تفاوت معنایی که از «قرمز» مراد می‌کنیم در کل تاریخ کاربرد آن در زندگی من تاکنون نمایان نخواهد شد؛ این تفاوت فقط زمانی آشکار خواهد شد که سال ۲۰۰۳ فرا رسد و ماهیت منفصل معنای مورد نظر من افشا گردد. بنابر این، تاریخ استفاده زبانی من از کلمات نشان نمی‌دهد که کلماتم چه معنایی دارند، زیرا معنا استلزام‌هایی برای آینده دارد. معنا نوعی قاعده است، و قواعد در موارد نامتناهی به کار می‌روند.

ولی اگر فهم «+» و «قرمز» به تاریخ استفاده واقعی من از این نمادها ربطی ندارد، به چه چیزی ارتباط دارد؟ در این جا کریپکی ویتگنشتاین را چنین تفسیر می‌کند: وقتی شخصی از علامت «+» معنای جمع را مراد می‌کند، این امر هیچ مؤلفه سازنده‌ای ندارد؛ هیچ امر واقعی<sup>۱</sup> در باره شخصی وجود ندارد که سبب شود از کلمه‌ای فهم خاصی داشته باشد. وقتی شخصی نماد «+» را

به کار می برد، هیچ فایده ای ندارد که به تجربیات آگاهانه او توجه کنیم؛ زیرا این تجربیات با تفاسیر زیادی از این نماد سازگارند؛ علاوه بر این، توجه به تمایل این شخص به این که کلمه را به شیوه معینی در آینده به کار برد نیز بی فایده است، زیرا ممکن است شخصی تمایل داشته باشد کلمه را اشتباهاً به کار برد - و معنای مورد نظر او تابعی از این کاربردهای اشتباه نیست. کریپکی این را «نقیضه نمای شکاکانه ویتگنشتاین می خواند - این که هیچ امر واقعی به معنای جمع بودن علامت مثبت وجود ندارد. ولی کریپکی در عین حال تصور می کند که ویتگنشتاین برای این نقیضه نما پاسخی دارد، که آن را «راه حل شکاکانه» می خواند: به جای این که فرض کنیم مؤلفه های سازنده معنا، اموری واقع در باره افرادی است که گفته می شود چیزهایی را مراد می کنند، فرض می کنیم که معنا به کنش های زبانی فردی در مقایسه با دیگر افراد جامعه زبانی ارتباط دارد. فقط وقتی می گویم فلانی از «+» معنی جمع را مراد می کند که استفاده او از «+» با استفاده ما از این نماد مطابقت داشته باشد؛ این است «شرط قابل دفاع بودن» اسناد فهم قاعده ای به اشخاص دیگر - این که استفاده آنها از قاعده با استفاده دیگرانی که عقیده داریم قاعده را فهمیده اند مطابقت داشته باشد. بنابر این، مفهوم معنا شبیه مفهوم مد است: بی معناست که بگوییم در باره فردی به تنهایی، امر واقعی وجود دارد که سبب می شود اهل مد باشد یا نباشد؛ اهل مد بودن امری نسبی است، و به همانندی فرد با دیگر افرادی که اهل مد به شمار می روند بستگی دارد. شما نمی توانید مثل شخصی از قماش رابینسون کروزو، در انزوای محض اهل مد باشید؛ اهل مد بودن در اصل وضعیتی اجتماعی است و به لباس های شما در مقایسه با لباس های دیگران بستگی دارد. بر همین قیاس، کریپکی مدعی است که، به عقیده ویتگنشتاین، رابینسون کروزو نمی تواند از قاعده ای پیروی کند، زیرا عضو هیچ جامعه ای از پیروان قاعده نیست. در واقع، او نمی تواند هیچ مفهومی داشته باشد، زیرا مفاهیم نیز قاعده هستند: قاعده کاربرد مفهوم

جمع دقیقاً این است که مجبورید مجموع هر زوج عددی را ارائه کنید. خود تفکر نیازمند عضویت در جامعه‌ای است. بخشی از مفهوم قاعده همین است که بسیاری از پیروان قاعده در قواعد شریکند.

خوب، این ادعا بسیار افراطی است. شما در جزیره متروکی تنها، هشیار و از لحاظ مغزی کاملاً سالم هستید، ولی ویتگنشتاین می‌گوید که نمی‌توانید از قواعد پیروی کنید، چیزهایی را مراد کنید، یا حتی اندیشه‌های مجرد داشته باشید. گیریم که نتوانید اهل مد باشید یا نباشید مگر بر اساس نوعی معیار پوشاکی مبهم. ولی چگونه امکان دارد وجود دیگران سبب توانایی یا ناتوانی شما در پیروی از قواعد شود؟ به نظر من، این «دیدگاه اجتماعی» در باره پیروی از قاعده فی‌نفسه باورنکردنی بود، و به سختی می‌توانستم باور کنم که ویتگنشتاین – که عموماً او را طرفدار عقل سلیم می‌دانستند – چنین ادعای عجیب و غریبی کند. وقتی آثار او را به دقت مطالعه کردم، دریافتم که چنین ادعایی نمی‌کند. چیزی که ویتگنشتاین واقعاً با آن مخالفت می‌ورزید این ایده بود که فهم نماد عبارت است از پیدا کردن تفسیری برای آن، در حالی که تفسیر نماد، نماد دیگری است، شاید نمادی کاملاً ذهنی. بنابر این، وقتی «+» را به معنای جمع می‌فهمم، چنین نیست که نماد دیگری – چه بسا انگاره‌ای از جمع یا نمادی از نوعی حساب ذهنی جهان‌شمول فرضی – را از خزانه ذهنی خودم پیدا کنم. این امر به تجربه کیفی احتمالی من در هنگام کاربرد نماد هم ربطی ندارد. فهم، نوع معینی از توانایی یا کاردانی است، نوعی قابلیت کاربرد نماد؛ و چنین قابلیت‌هایی نه تفاسیری از نماد بلکه گرایش‌هایی به عمل کردن به شیوه‌های معینی هستند. انسان‌ها شیوه‌های طبیعی معینی برای عمل کردن دارند، یعنی عادت‌هایی که با تربیت زبانی تثبیت می‌شوند. این عادت‌ها پایه و اساس معنا هستند – و نه هر چیزی که هنگام کاربرد نماد «به ذهن کسی خطور کند». بنابر این، فهم، تجربه آگاهانه خصوصی‌ای نیست که شخص از

طریق درون‌نگری<sup>۱</sup> خطاناپذیر از آن آگاه باشد؛ فهم، قابلیت قابل مشاهده عمومی کاربرد نمادها در موقعیت‌های عینی است. به همین دلیل، ممکن است فکر کنید چیزی را می‌فهمید ولی چنین نباشد – زیرا ممکن است در باره قابلیت‌های خود اشتباه کنید (قابلیت شنا کردن را در نظر بگیرید). ویتگنشتاین امر درونی را در برابر امر بیرونی، یعنی امر تجربی و عملی، قرار می‌دهد؛ او فرد را در برابر جامعه قرار نمی‌دهد. مادامی که رابینسون کروزو مهارت‌های عملی درستی داشته باشد، می‌تواند مثل من و شما از قواعد پیروی کند. در تنهایی و انزوا هم می‌توان از قاعده پیروی کرد (تصور کنید رابینسون کروزو برای وقت‌گذرانی سولیت‌ر بازی کند که نوعی بازی تک‌نفره است). حتی اگر تنها انسانی بودم که قدم به عرصه هستی نهاده بود، مادامی که مغزم درست کار می‌کرد، می‌توانستم از قواعد پیروی کنم.

متون مرتبط ویتگنشتاین را زیر و رو کردم و شواهد زیادی برای این تفسیر یافتم. دیگر مفسران هم به همین نتیجه رسیده بودند. در واقع، به نظرم، اگر به خود زحمت می‌دادید و این مسئله را با ذهنی باز بررسی می‌کردید، این تفسیر کاملاً بدیهی بود. تصمیم گرفتم دو مقاله در باره این موضوع بنویسم – یکی در دفاع از تفسیرم از ویتگنشتاین و علیه تفسیر کریپکی، و دیگری در انتقاد از دیدگاه اجتماعی بر مبنای ویژگی‌ها و شایستگی‌های خودش. سرانجام کتابی کامل به نام آرای ویتگنشتاین در باب معنا<sup>۲</sup> نوشتم که در سال ۱۹۸۴ منتشر شد. فکر می‌کنم منصفانه است که بگویم اکثر افراد نظرم را پذیرفتند، به ویژه وقتی عده دیگری هم از موضع اساسی من حمایت کردند. قطعاً هرگز نمی‌خواستم متخصص ویتگنشتاین شوم، ولی از کار آگاه‌بازی تفسیری موجود در این کار لذت بردم، به رغم این واقعیت که مطالعه آثار ویتگنشتاین از نظر فکری فرساینده بود.

با وجود این، عارضه جانبی غیرمنتظره این کار این بود که به مسیر کاملاً متفاوتی افتادم. نگارش آرای ویتگنشتاین در باب معنا تجربه بسیار طاقت فرسایی بود و پس از پایان آن احساس می‌کردم از پا درآمده‌ام. شاید صرفاً زیاد کار کرده بودم یا شاید ماهیت آثار ویتگنشتاین همین بود، ولی به هر حال به شدت به استراحت نیاز داشتم. دوازده سال حسابی به فلسفه پرداخته بودم و احساس خستگی می‌کردم. قوایم تحلیل رفته بود. پس چه کار کردم؟ رمانی نوشتم، که در فصل بعد، پس از پایان ماجرای کالیفرنیا، به آن می‌پردازم.

همان طور که قبلاً گفتم، در دومین اقامتم در لس آنجلس به شدت باران می‌بارید. یادم می‌آید که اسپیلبرگ، که در آن زمان در اوج شهرت بود، پس از نمایش [فیلم] سلطان کم‌دی<sup>۱</sup> در وست وود ویلج در رگباری شدید گیر افتاد. بین تعداد اندکی از دیگر سینماورها ایستاد تا از شدت باران کم شود، در همین حال مردم اسم او را در گوش یکدیگر زمزمه می‌کردند؛ اسپیلبرگ بسیار معذب به نظر می‌رسید، ولی قطعاً آن قدر معذب نبود که جمعیت را رها کند تا موهایش خیس شود. معلوم است که هالیوود و باران با یکدیگر جور در نمی‌آیند. برای من باران مداوم فقط یک معنی داشت: مطالعه بیش‌تر ویتگنشتاین و بازی‌های ویدئویی بیش‌تر، که هیچ یک از آن‌ها فعالیت‌های چندان سالمی نیستند. با خود فکر کردم این کار را می‌توانم در خانه‌ام در انگلستان انجام دهم، یعنی جایی که می‌دانیم با باران چگونه رفتار کنیم (می‌سوزیم و می‌سازیم). تصمیم گرفتم به لس آنجلس نقل مکان نکنم و شغل پیشنهادی USC را نپذیرفتم. همیشه آن دوران را به یاد خواهم داشت و از مهمان‌نوازی و دوستی فیلسوفان آن‌جا و تشویق‌های فکریشان سپاسگزار خواهم بود، ولی نمی‌توانستم برای مدت نامعلومی در آن‌جا زندگی کنم. بنابراین، به لندن و کلاس‌های راهنمایی، کلاس‌های راهنمایی و باز هم کلاس‌های راهنمایی برگشتم.

۱. *The King of Comedy*: اثر مارتین اسکورسیزی با شرکت جری لوئیس. - م.

## آگاهی و شناخت

وقتی در سال ۱۹۸۲ با حالتی مردد به لندن برگشتم، آخرین تلاشم را در خصوص کتابم در باره ویتگنشتاین به کار بستم، در حالی که وظایف آموزشی معمولی‌ام را انجام می‌دادم. مجبور بودم در مدت معینی مقاله‌ای در باره تحلیل شناخت بنویسم. پس از آن بدجوری به استراحت نیاز داشتم - از نظر فلسفی از پا درآمده بودم. همیشه به داستان‌نویسی علاقه داشتم؛ در کودکی داستان‌های ترسناک نوشته بودم و تعداد چشمگیری شعر سروده بودم (یکی از اشعارم در مجلهٔ مدرسه در بلکپول منتشر شده بود). مطالعهٔ اولین رمان‌های مارتین امیس<sup>۱</sup> (پیش از این که مشهور شود) مرا به این کار تشویق کرده بود؛ سبک او را، که آمیزه‌ای از فرهیختگی و ابتذال یا هنر والا و پست بود، دوست داشتم.

یک روز، در ابتدای تعطیلات تابستانی طولانی، شروع به نوشتن رمانی کردم که کمابیش مبتنی بر زندگی برادرم مارتین بود. داستان به دانشجوی هنر جوانی می‌پردازد که به امید کسب موفقیت از شهرستان به لندن می‌رود، ولی درمی‌یابد که غلبه بر مشکلات این شهر بسیار دشوارتر از آن است که می‌پنداشته است. پس از چند حادثهٔ ناگوار مهیب، با زن دندانپزشکی ملاقات می‌کند و بدین وسیله سرنوشت بهتری پیدا می‌کند. شخصیت اصلی داستانم،

1. Martin Amis

دیو گرین،<sup>۱</sup> ضد قهرمان جوان نه‌چندان دوست‌داشتنی‌ای است، و این رمان طنز غم‌انگیز و رقت‌آوری دارد. در بارهٔ تنهایی در ارلز کورت<sup>۲</sup> (محل زندگی‌ام در آن دوران)، ترس از شکست، و مصائب عشق و سکس است – رمانی معمولی و نمونه‌وار. عنوان این کتاب، روزگار بد،<sup>۳</sup> هم به ایام زندگی اشاره می‌کند و هم به عناصر یک شخصیت. این رمان به هیچ وجه فلسفی نبود. داستان به روایت اول‌شخص و از زبان قهرمانم تعریف می‌شود که مرد جوانی بی‌فرهنگ و لات است. بخش عمده‌ای از داستان در مشروب‌فروشی بدنامی می‌گذرد که قهرمان داستان در آن همراه با دو مرد میانسال بسیار ناخوشایند و مفلوک کار می‌کند که آن‌ها را به علت نحوه‌ای که کلمه خاصی را تلفظ می‌کنند، به طور خودمانی فک و فک می‌نامد. می‌خواستم از سبک فلسفی معمولی‌ام دوری‌گزینم. بنابر این، زبانی عامیانه و کوچه‌بازاری به کار بردم. به یاد داشته باشید که می‌خواستم مدتی از فلسفه فارغ باشم. بنابر این، به هیچ وجه نمی‌خواستم کتابی در بارهٔ یا در مقام فیلسوفی بنویسم.

چند ماه بعد رمان را به پایان بردم، در حالی که تجربهٔ نگارش آن لذت‌بخش ولی دشوار بود. نمی‌دانستم این رمان قابل انتشار هست یا نه، هر چند در ابتدا چنین نیتی نداشتم. کارگزاری رمان را گرفت و برای ناشران لندن فرستاد، ولی به رغم بارقه‌هایی از علاقه، هیچ‌کس آن را نپذیرفت. در همین حال شروع به نوشتن داستان‌های کوتاه کردم که دو تا از آن‌ها در مجلات منتشر شد و دوباره کارگزارم سعی کرد ناشری را به انتشار مجموعهٔ آن‌ها متقاعد سازد. ولی این بار هم غیرممکن بود – گرچه پاسخ آن ناشر کاملاً ناامیدکننده نبود. آن رمان و داستان‌ها تا امروز در پایین‌ترین کشوی میزم خاک می‌خورند. به آن‌ها علاقهٔ زیادی دارم و خوشحالم که آن‌ها را نوشته‌ام، گرچه

1. Dave Green

2. Earls Court

۳. *Bad Patches*: کلمهٔ patch هم به معنای عنصر، ویژگی و مختصه است و هم به معنای تکه و قطعه. در عین حال bad patch به معنای روزگار سخت نیز هست. – م.

منتشر نشده‌اند. نویسندگی را دوست دارم، و فلسفه فقط یکی از شیوه‌های نویسندگی است.

در این اوضاع و احوال بود که اتفاق کاملاً غیرمنتظره‌ای برایم رخ داد. در فصل سوم به گرت اَوَنز اشاره کردم، همان فیلسوف آکسفوردی جوان باهوش و پرجذبه‌ای که اولین بار به عنوان دانشجوی فوق‌لیسانس در سمینارش شرکت کردم. اوَنز در سی و سه سالگی به دانشجویی کرسی وایلد در فلسفه ذهن در آکسفورد ارتقا یافته بود، سنی که [برای این سمت] استثنایی بود. این منصبی آبرومند و سرشار از وقت و فرصت تحقیق بود و در آن خبری از تدریس در کلاس‌های راهنمایی دوره لیسانس نبود. همه او را شایسته این منصب می‌دانستند. ولی اندک‌زمانی پس از منصوب شدن به این سمت، به طرز مرموزی بیمار شد. پیش از آن وقتی در مکزیک استاد مدعو بود، تروریست‌هایی که می‌خواستند دوست فلسفی مکزیکی او، هوگو مارگین،<sup>۱</sup> پسر سفیر مکزیک در آمریکا، را بدزدند در تلاش نافرجام خود به پای او شلیک کردند (مارگین هم در این واقعه به شدت زخمی شد). چند هفته پس از بیمار شدن اوَنز، تشخیص دادند که مبتلا به سرطان پیشرفته‌ای است، و او پس از چند ماه، در اوت ۱۹۸۰ از دنیا رفت. این واقعه ضربه شدیدی به جهان فلسفه بود. اوَنز بسیار فعال و پرشور بود - در بازی اسکواش مهارت زیادی داشت و به موتورسواری عشق می‌ورزید، انسانی بسیار پرحرارت و نیرومند بود. در هنگام مرگ فقط سی و چهار سال داشت. به سختی می‌توان مرگ نابهنگام او را باور کرد. چون بدون شک بهترین فیلسوف جوان در انگلستان بود. تراژدی مرگش امری شخصی نبود. اغلب فکر می‌کنم اگر زنده بود، حالا به کجا رسیده بود؛ آثارش تأثیر مهمی بر فلسفه داشته است. کتاب انواع ارجاع<sup>۲</sup> پس از مرگش منتشر شد، همان کتابی که در واپسین ماه‌های زندگی نوشت و

همکارش جان مکداول<sup>۱</sup> به اصلاح و تهذیب آن برای انتشار همت گماشت. این کتاب هنوز هم اثر مهمی در فلسفه ذهن و زبان به شمار می‌رود. مرگ زود هنگام او به احتمال زیاد بزرگ‌ترین ضایعه فلسفه تحلیلی در قرن بیستم بود و آن را می‌توان با مرگ فرانک رمزی<sup>۲</sup>، فیلسوف کمبریجی، مقایسه کرد که در سال ۱۹۲۳ در بیست و هشت سالگی بر اثر بیماری یرقان از دنیا رفت.

مرگ او نیز سبب شد که کرسی دانشیاری وایلد خالی بماند. این کرسی به تعامل با روان‌شناسان آکسفورد می‌پرداخت و به صورت مجرای واسطه میان روان‌شناسی و فلسفه عمل می‌کرد؛ از این رو، دفتر دانشیار کرسی وایلد به طور سنتی در گروه روان‌شناسی آکسفورد قرار داشت. با توجه به پیشینه‌ای که در روان‌شناسی داشتم، به نظر می‌رسید نامزد بالقوه‌ای برای این سمت باشم. ولی چند بار از طرف آکسفورد در مورد شغل‌های پایین‌تر رد شده بودم و هنوز جوان بودم. بنابر این، تصمیم گرفتم برای این سمت تقاضایی نکنم، زیرا این کار را بی‌فایده می‌پنداشتم. با وجود این، نمی‌خواستم این‌طور به نظر برسد که نسبت به آکسفورد کینه دارم یا این‌که عدم تقاضایم نوعی موضع‌گیری است. بنابر این، در آخرین لحظه تقاضانامه مختصری نوشتم ولی هیچ یک از موارد لازم – سوابق شغلی، آخرین اثر مکتوب و اسامی معرفین – را همراه آن ارسال نکردم. این کار به نظرم غیرضروری بود، زیرا کاملاً مطمئن بودم که هیچ شانس ندارم. همه می‌دانستند که کریستوفر پیکاک، دوست قدیمی دوران فوق‌لیسانسم که چند سال پیش با یکدیگر قطع رابطه کرده بودیم، نامزد برگزیده داخلی آکسفورد بود؛ نمی‌شد تصور کرد که این شغل به او نرسد. در باره این امر مطمئن بودم.

مصاحبه‌ها قرار بود چند هفته بعد انجام شود، و مرا دعوت نکردند – به هیچ وجه تعجب نکردم. ولی یکی – دو هفته بعد به طور غیرمنتظره‌ای مرا به

1. John McDowell

2. Frank Ramsey

مصاحبه فراخواندند. علت این امر را نمی دانستم و تصور می کردم نوعی روابط عمومی است و می خواهند این طور وانمود کنند که آکسفورد مایل است نامزدهای قابل قبول خارج از آکسفورد را هم برای مناصب ارزشمندش در نظر بگیرد. بنابر این، با خیالی نسبتاً آسوده در مصاحبه شرکت کردم، در حالی که اطمینان داشتم نامزدی جدی نیستم، ولی در عین حال مصمم بودم نشان دهم که کارم را بلدم. ده نفر - ترکیبی از روان شناسان و فیلسوفان - مرا سؤال پیچ کردند و فکر می کنم به اندازه کافی خوب جواب دادم. به ویژه روان شناسان از عملکردم خوشحال به نظر می رسیدند. هدفم به دست آوردن این سمت نبود، بلکه می خواستم نشان دهم که در بیرون از آکسفورد هم نامزدهای قدرتمندی وجود دارند که باید به آنها فرصت منصفانه ای داد؛ سابقه انتصابات آکسفورد حاکی از تنگ نظری شدیدش بود.

هنوز هم به درستی نمی دانم پشت صحنه چه اتفاقی افتاد، ولی اندکی پس از مصاحبه این شغل را به من پیشنهاد کردند. کاملاً مبهوت شدم. بنا به شایعات، به نظر روان شناسان درک حرف های پیکاک دشوار بود، و در واقع (به نظر من) کار او به طور تقریباً نامعقولی مبهم است. اگر نمی توانستند حرف هایش را بفهمند، او به چه درد آنها می خورد؟ از طرف دیگر، حرف های من مثل روز روشن بود - فارغ از ضعف های احتمالی ام - و چون خودم قبلاً روان شناس بودم، آنها را درک می کردم. بنابر این، به گمانم روان شناسان بر فیلسوفان غلبه کردند و نتیجه رأی گیری را به سود من تغییر دادند - این امر با توجه به سرخوردگی قبلی ام از روان شناسی، یکی از بازی های روزگار بود. البته باید تأکید کنم که هیچ مدرک محکمی برای این فرض ندارم. به هر حال، این شغل به من رسید و تصور می کنم همه از این موضوع تعجب کردند. پس از این که یک دهه به طور مداوم از طرف آکسفورد رد شدم، حالا به طور ناگهانی سمت خوبی در آکسفورد به من دادند، بسیار بهتر از دیگر سمت هایی که پیش از آن درخواست کرده بودم. و مسلماً این امر

از کینه قلبی (تقریباً اندک) چندساله‌ام کاست. اکثر فیلسوفان انگلیسی یا از آکسفورد نفرت دارند یا به آن عشق می‌ورزند، و من دلایل فراوانی برای احساس کردن این دو گرایش متضاد داشتم.

ولی نسبت به پذیرش این شغل تردیدهایی داشتم. حالا دیگر زندگی کردن در لندن را دوست داشتم و دلوپس زندگی کردن در آکسفورد بودم، زیرا به رغم تمام چیزها، آکسفورد شهر تجاری کوچکی در شصت مایلی پایتخت بود. علاوه بر این، در مورد وضعیت فلسفی آکسفورد احساسات متضادی داشتم و اوضاع آن را بد می‌دانستم – تنگ‌نظرانه و ملاتقطی.<sup>۱</sup> و می‌دانستم برآوردن انتظاراتی که از من دارند دشوار است؛ من جانشین گرت اونز بودم و کریستوفر پیکاک را کنار زده بودم، که هر دوی آن‌ها آکسفوردی‌های اصیلی بودند. (به یاد بیاورید که من حتی در دوره لیسانس هم در آن جا نبودم). تردید دیگری هم داشتم، که البته بی‌اهمیت بود: اکثر اوقاتم را صرف نگارش داستان می‌کردم، نه فلسفه. فکر و ذهنم مشغول داستان‌نویسی بود، ولی در صورت پذیرش دانشجویی کرسی وایلد مجبور می‌شدم چهارچشمی مراقب فلسفه باشم. نمی‌توانستم به آن‌ها بگویم در دوران رکود هستم و رمان‌های پرهیجان می‌نویسم و در موعد مقتضی به سراغ فلسفه باز خواهم گشت. در عمل، دانشجویی کرسی وایلد داستان‌نویسی‌ام را محدود می‌کرد و دوباره مرا به فعالیت واقع‌بینانه جدی فلسفی وامی‌داشت. ولی نتوانستم این شغل را رد کنم – فقط به خاطر یک چیز: پذیرش این شغل به معنای پایان تدریس در کلاس‌های راهنمایی دوره لیسانس بود!

در تابستان ۱۹۸۵، یازده سال پس از ترک آکسفورد به عنوان دانشجویی فارغ‌التحصیل، دوباره به آن جا رفتم. فکر می‌کنم وقتی عضو هیئت علمی

---

1. scholastic

شدم، جوان‌ترین دانشیار دانشگاه بودم. در شمال آکسفورد آپارتمانی گرفتم و به کار جدی فلسفه ذهن پرداختم (برایان فارل،<sup>۱</sup> که پیش از گرت اونز دانشیار کرسی وایلد بود، به من گفت که مادرزن آینده‌اش به عنوان خوشامدگویی به او چنین گفته بود: «خوب، پس شما دانشیار ذهن در فلسفه وایلد هستید»<sup>۲</sup>). باید خودم را با دو چیز سازگار می‌کردم. اول این که، پس از سیزده سال فرار از روان‌شناسی، دوباره در میان روان‌شناسان بودم. در UCL همکاران روزانه‌ام فیلسوف بودند - یعنی همان‌هایی که با هم ناهار می‌خوردیم و تمام روز با یکدیگر حرف می‌زدیم - ولی در آکسفورد اطرافیانم روان‌شناس بودند، و معمولاً روان‌شناسان به فلسفه احترام نمی‌گذارند و از آن درکی ندارند.

خنده‌دار بود که درست در اوج فعالیت فلسفی حرفه‌ای، دوباره در همان نقطه آغاز بودم، یعنی روان‌شناسی بی‌علاقه. ولی در این فاصله زمانی تغییرات خوبی در روان‌شناسی رخ داده بود، و من مصمم بودم که خود را با وضعیت جدیدم تطبیق دهم؛ و می‌توانستم از تحصیلات روان‌شناسی‌ام استفاده کنم، همان چیزهایی که چهار سال از عمر خود را در دانشگاه منچستر صرف فراگیری آن‌ها کرده بودم. حتی می‌توانستم برای خودم آزمایش‌هایی انجام دهم، چرا نباید انجام می‌دادم؟ دوم این که باید خود را با زندگی کالجی سازگار می‌کردم. دانشیار کرسی وایلد عضو کورپوس کریستی کالج<sup>۳</sup> نیز هست. این امر بدین معنا بود که باید در جلسات هیئت مدیره کالج شرکت می‌کردم، به امور کالج می‌پرداختم و با دانش‌پژوهان دیگر حوزه‌ها معاشرت می‌کردم. در آن‌جا خبری از بازی‌های ویدئویی نبود، ولی مصمم بودم نهایت تلاش خود را بکنم و با ذهنی باز با آکسفورد روبرو شوم. استاد آکسفورد خودبخود محترم بود و قطعاً از این امر خشنود بودم.

1. Brian Farrell

۲. واژه wilde با wild به معنای وحشی شباهت آوایی دارد. - م.

3. Corpus Christi College

همه چیز به خوبی و خوشی گذشت. روان‌شناسان مهربان و صمیمی بودند، و همکارانم در کورپوس هم عموماً بامحبت و خودمانی بودند. حتی از مصاحبت با غیرفیلسوفان نیز لذت می‌بردم، عادت مفیدی که تا امروز آن را حفظ کرده‌ام. برای اولین درسگفتم در مقام دانشیار کرسی وایلد تصمیم گرفتم کت و شلوار بپوشم - یعنی کت جینی پوشیدم که با شلوار جین مارک Levi's همیشگی‌ام تناسب داشت. اتاق پر از کسانی بود که آمده بودند تا دانشیار کاملاً جدید کرسی وایلد را ببینند، همان کسی که آکسفوردی نبود. آیا خیلی عصبی بودم؟ مطمئناً بله، ولی نه تا آن حد که انتظار داشتم؛ به این چیزها عادت کرده بودم. شروع به کار کردم.

نام کلاس «اندیشه» بود که به نظرم به اندازه کافی جالب توجه بود. عمدتاً به موضوع «اصالت جهان خارج»<sup>۱</sup> می‌پرداختم که دو موضوعی را که قبلاً از آن‌ها سخن گفته‌ام به یکدیگر مرتبط می‌ساخت. هیلاری پاتنم، فیلسوف برجسته هارواردی که به تغییر عقیده ناگهانی و ضریب هوشی بسیار زیاد شهرت داشت، چند سال قبل تجربه فکری مشهوری را ابداع کرده بود که می‌خواست نشان دهد «معانی در سر نیستند»، جمله‌ای که در یادها می‌ماند. این تجربه چنین است: تصور کنید جهان واقعاً شامل دو سیاره است، یکی زمین و دیگری دوقلوی زمین. این دو سیاره به طرز چشمگیر و معجزه‌آسایی به یکدیگر شبیه هستند. درست همان طور که روی زمین زندگی هوشمندانه وجود دارد، در دوقلوی زمین نیز همین طور است؛ علاوه بر این، صورت‌های زندگی انسان‌وار موجود در دو سیاره را نمی‌توان از یکدیگر تمیز داد. در دوقلوی زمین افرادی وجود دارند که به زبانی درست مثل انگلیسی حرف می‌زنند که، به ویژه، کلمه «آب» را دربر دارد. ساکنان دوقلوی زمین این کلمه را برای اشاره به مایع شفاف بی‌رنگی به کار می‌برند که دریاچه‌های آن‌ها را

پرمی‌کند، از شیرهای آب آن‌ها بیرون می‌آید و می‌توان آن را در بطری‌های پلاستیکی مارک اویان<sup>۱</sup> خرید. این امر به اندازه کافی حیرت‌آور است که اگر به داخل سر این آدم‌ها نگاه کنید، خواهید دید که مغز آن‌ها با مغز ما هیچ تفاوتی ندارد، حتی تک‌تک مولکول‌های مغز آن‌ها شبیه مولکول‌های مغز ماست (به یاد داشته باشید که این حرف‌ها نه نظری تجربی بلکه داستانی علمی-تخیلی است که هدف از آن بیان مطلبی عقلانی و انتزاعی است). بنابراین، ساکنان زمین و دوقلوی زمین «رونوشت‌های مولکولی» یکدیگر هستند: آن‌ها از نظر جسمانی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند و دوقلوهای کاملند؛ شبیه اتومبیل‌های یکسان حاصل از یک خط تولید، یا کلون‌های انسانی هستند. سؤال: ساکنان دوقلوی زمین از کلمه «آب» چه معنایی را مراد می‌کنند؟ پاسخ طبیعی این است که همان معنایی که ما از کلمه «آب» مراد می‌کنیم، زیرا این کلمه را مثل ما به کار می‌برند. ولی در این جا پاتنم تغییر و تحول هوشمندانه‌ای را مطرح می‌کند: در واقع، در دوقلوی زمین هیچ آبی وجود ندارد، فقط مایعی وجود دارد که شکل و طعم آن شبیه آب است. در واقع، مایع آن‌ها فرمول شیمیایی کاملاً متفاوتی با آب واقعی دارد و در شرایط آزمایشگاهی به شیوه کاملاً متفاوتی رفتار می‌کند (فرضاً، برخلاف مایع ما، در حرارت ۱۰۰ درجه فارنهایت می‌جوشد). این مایع نه از  $H_2O$  بلکه از XYZ ساخته می‌شود و به همین دلیل، ماده شیمیایی کاملاً متفاوتی است. XYZ مایعی را به وجود می‌آورد که ظاهرش شبیه آب است، ولی واقعاً آب نیست (به یاد بیاورید که ودکا هم درست شبیه آب زلال است). بنابراین، وقتی ساکنان دوقلوی زمین کلمه «آب» را بر زبان می‌آورند، نه به  $H_2O$  بلکه به XYZ اشاره می‌کنند. به رغم این واقعیت که در هنگام کاربرد واژه «آب»، اتفاق کاملاً مشابهی در مغز ما و آن‌ها رخ می‌دهد، ولی ما در دو سیاره خود به دو چیز متفاوت اشاره می‌کنیم.

چرا چنین است؟ زیرا آنچه به آن اشاره می‌کنیم به روابط زمینه‌ای<sup>۱</sup> و علی‌ما با محیط اطراف خود بستگی دارد، و نه فقط به حالت‌های ذهنی درونی موجود در اذهان ما هنگام سخن گفتن از آن محیط.  $H_2O$  و XYZ ظواهر ادراکی یکسانی دارند، ولی توزیع متفاوت آن‌ها در محیط‌های دو مجموعه از افراد سخنگو به ما اطمینان می‌دهد که افراد سخنگو به مواد متفاوتی اشاره می‌کنند. اگر یک جفت دوقلوی شبیه به هم را به طور جداگانه به شما نشان دهم و از شما بخواهم با اصطلاح اشاری «آن شخص» به آن‌ها اشاره کنید، در این صورت به هر یک از آن‌ها که در آن لحظه آن‌جاست اشاره خواهید کرد، فارغ از این که بتوانید یا نتوانید بفهمید کدام یک از آن‌هاست.

این یکی از راه‌های بیان این مطلب است که مصداق با توصیفاتی که برای تعیین آن دارید مشخص نمی‌شود، زیرا در برخی موارد هیچ توصیفی را نمی‌شناسید که بتواند مصداق را تعیین کند - از تمام این‌ها گذشته، دوقلوها کاملاً شبیه یکدیگر هستند. بنابر این، اولین نتیجه‌گیری پاتنم این است که صرفاً آنچه در سر فرد سخنگو وجود دارد مصداق را تعیین نمی‌کند. دومین نتیجه‌گیری او، یعنی پیامد نتیجه‌گیری قبلی، این است که آنچه در سر فرد سخنگو وجود دارد معنا را هم تعیین نمی‌کند، زیرا معنا مصداق را تعیین می‌کند. ما و افراد ساکن در دوقلوی زمین چیز بسیار متفاوتی را از کلمه «آب» مراد می‌کنیم: ما آب را مراد می‌کنیم ولی آن‌ها مایع دیگری، XYZ، را مراد می‌کنند که می‌توانیم آن را با<sup>۲</sup> بخوانیم. بنابر این، به قول پاتنم، «معانی در سر نیستند.»

از این جا تا این نتیجه‌گیری که افکار و اندیشه‌ها نیز در فکر و ذهن وجود ندارند چندان راهی نیست. وقتی دوقلوهای زمینی جملاتی شامل کلمه «آب»

1. contextual

۲. retaw: در اصل مؤلف کلمه water را وارونه (retaw) کرده است. - م.

می‌آفرینند، به چه چیزی فکر می‌کنند؟ نمی‌توان گفت به آب فکر می‌کنند، زیرا هرگز آب را ندیده‌اند - ما هم وقتی کلمه «آب» را به کار می‌بریم به مایع «با» فکر نمی‌کنیم. آن‌ها چنین افکاری دارند: با رفع عطش می‌کند؛ بای موجود در این دریاچه آلوده است؛ با در هر جا هست، و قطره‌ای برای نوشیدن نیست. ولی این افکار با افکار ما کاملاً تفاوت دارد، زیرا آن‌ها افکاری در باره گزاره‌های متفاوت هستند (اگر آنان فکر می‌کنند که با در ۲۱۲ درجه فارنهایت [۱۰۰ درجه سانتی‌گراد] می‌جوشد، در اشتباه هستند، زیرا همان‌طور که پیش از این گفتیم، XYZ در ۱۰۰ درجه فارنهایت می‌جوشد). بنابر این، فکر شما - مفاهیم شما - را هم تا حدی محیط زندگیتان تعیین می‌کند؛ و نه صرفاً چیزهای ذهنی و جسمی‌ای که در سر شما وجود دارد. بنابر این، به یک معنا، تفکر چیزی بیش از فعالیت مغزی است. فکر در اصل نوعی تعامل یا ارتباط متقابل مغز و محیط است؛ محتوای افکار معلول جهان اطراف شماست، نه صرفاً معلول حالت‌های درونی شما.

در باره معنا با پاتنم موافق بودم، و در واقع اولین کسی بودم که به طور مکتوب اشاره کردم که نظریه او در باب اصالت جهان بیرونی را می‌توان به فکر هم تعمیم داد - گرچه این مطلب در واقع کاملاً بدیهی است. ولی در درسگفتارهایم در آکسفورد می‌خواستم ببینم حرف پاتنم تا کجا صادق است: آیا تمام افکار را جهان بیرونی تعیین می‌کند، یا این که اصالت جهان بیرونی فقط در مورد زیرمجموعه‌ای از افکار صادق است؟ همچنین به این مسئله علاقه‌مند بودم که آیا می‌توان اصالت جهان بیرونی را بدون استفاده از مثال دوقلوی زمین اثبات کرد یا نه. در این جا موضوعات نسبتاً فنی می‌شوند. از این رو، این مطالب را چندان عمیق دنبال نخواهم کرد؛ اجازه دهید فقط نشان دهم که این مسئله در مورد تجربه ادراکی چگونه است. تجربه‌های ادراکی، مثل دیدن یک گل سرخ، ظواهر چیزها را نشان می‌دهند؛ این تجربه‌ها در سطح و ظاهر ابژه‌ها محدود می‌مانند. بنا بر فرضیه ما،  $H_2O$  و XYZ ظاهر

یکسانی دارند؛ در تجربه ادراکی معمولی آن‌ها نمی‌توان به تفاوت مولکولیشان پی برد. از این رو، در تجربه ادراکی هیچ تفاوتی میان ساکنان دوقلوی زمین و ما وجود ندارد: تفاوت محیطی قید شده سبب نمی‌شود که آن‌ها ظاهر چیزها را به طور متفاوتی ادراک کنند. نمی‌توانیم موردی را تصور کنیم که محتویات سر یکسان باقی بماند ولی تجربه‌های ادراکی تفاوت یابد. بنابر این، محتوای تجربه ادراکی در سر است - گرچه، مسلماً، ابژه‌های موجود در محیط علت وقوع چنین تجربه‌هایی هستند.

بنابر این، اصالت جهان خارج به سبک پاتنم فقط در مورد برخی انواع حالت‌های ذهنی، و نه تمام آن‌ها، صادق است. و من نشان دادم که می‌توانیم در باره بسیاری از دیگر انواع حالت‌های ذهنی - احساساتی مثل درد و خارش، افکاری در باره رنگ و شکل، افکار اخلاقی، افکار ریاضیاتی و غیره - همین حرف را بزنیم. پاتنم اصالت جهان خارج را بیش از حد تعمیم داده بود. هر چند این امر بدین معنا نیست که این انواع حالت‌های ذهنی کاملاً درونی هستند. به نظر من، گرچه موارد مربوط به دوقلوی زمین را نمی‌توان به این افکار تعمیم داد، همچنان درست است که بگوییم چیزهای بیرون از سر انسان - به ویژه، کیفیات عینی ابژه‌ها - محتوای افکار را تعیین می‌کنند. اگر چیزی به نظرم مربع شکل باشد، خاصه مربع شکل بودن بخشی از محتوای تجربه‌ام است، و مربع شکل بودن خاصه‌ای است که ابژه‌های بیرونی دارند. بنابر این، حتی در مورد تجربه ادراکی‌ام هم نوع محدودتری از اصالت جهان خارج صادق است - همان چیزی که «اصالت کمرنگ جهان خارج» خواندم. سرانجام در باره این موضوع کتابی به نام محتوای ذهنی<sup>۱</sup> نوشتم که در سال ۱۹۸۹ منتشر شد. کتاب به شیوه‌ای نسبتاً فنی به اصالت جهان خارج و برخی از دیگر مسائل مربوط به شناخت می‌پردازد. این کتاب با داستان خیلی تفاوت

داشت، ولی با دانشیاری کرسی وایلد بسیار متناسب بود. — فلسفه ذهن محض که ربط آشکاری به روان‌شناسی داشت. در آن ایام علم شناختاری بر سر زبان‌ها افتاده بود، و من با این علم آشنا شدم. علم شناختاری، آمیزه‌ای از روان‌شناسی، فلسفه، زبان‌شناسی، علم کامپیوتر و فیزیولوژی اعصاب است. اصل محوری این علم این است که ذهن مثل کامپیوتر عمل می‌کند: فرایندهای ذهنی عبارتند از استفاده درست از نمادها بر اساس برنامه‌ها — بازی با کلمات در مغز. این علم واقعاً زاده دیدگاه چامسکی است که در فصل دوم به آن پرداختم. چامسکی گفته بود که تسلط بر زبان عبارت است از توانش درونی در نوعی دستور زبان، نوعی نظام بازنمایی‌های نمادین. بنابراین، گفتن و شنیدن عبارتند از استفاده درست از این ساختارهای نمادین بر اساس قواعد. وظیفه روان‌زبان‌شناس<sup>۱</sup> عبارت است از شناسایی این قواعد و چگونگی اجرای آن‌ها در ذهن / مغز گوینده. در سر شما ساختار نمادینی وجود دارد که عمدتاً فطری است، و فهم و درک گفتار عبارت است از فعال کردن این ساختار. در اصل کامپیوتر هم به شیوه مشابهی برنامه‌ای نمادین را در سخت‌افزارش اجرا می‌کند و آن را برای انجام دادن وظایف گوناگون به کار می‌برد. بنابر این، به الگوی کامپیوتری ذهن می‌رسیم: فعالیت ذهنی یعنی محاسبه.<sup>۲</sup>

دیوید مار،<sup>۳</sup> دانشمند جوان باهوش انگلیسی که در ام. آی. تی. کار می‌کرد، این دیدگاه را با موفقیت چشمگیری به درک بینایی تعمیم داد. او هم به طرز دردناکی در همان سن گرت اونز از دنیا رفت (من هرگز مار را ندیدم). مار سه امر را از یکدیگر متمایز ساخت که این تمایز او مشهور است: مسئله محاسباتی‌ای که نظامی شناختاری با آن روبروست، الگوریتم‌هایی که ذهن

1. psycholinguist

2. mentation is computation

3. David Marr

برای حل این مسئله به کار می‌برد، و سخت‌افزار موجود در مغز که این الگوریتم‌ها را اجرا می‌کند. در مورد دیدن ابژه، این تقسیم سه‌جانبه به صورت زیر است: اول، کار محاسباتی مربوط به بازیابی ماهیت ابژه سه‌بعدی موجود در محیط از تصویر دوبعدی روی شبکیه. توجه داشته باشید که این تصویر معلول همین ابژه است. این کار بسیار دشوار است، زیرا تصویر روی شبکیه فقط شامل اطلاعات بسیار پراکنده‌ای در باره ابژه موجود در محیط است. بنابر این، نظام بینایی انسان توانایی انجام دادن این بازسازی معجزه‌آسا را دارد. این مرحله از تحقیق با پروژه چامسکی در باره مشخص کردن دستور زبانی که کودک فرا می‌گیرد مطابقت دارد. در هر دو مورد، مسئله عبارت است از به دست آوردن فهم دقیقی از طرز کار قوه شناختاری‌ای مفروض. دومین مسئله این است که چگونه در عمل، نظام بینایی اطلاعات را از تصویر روی شبکیه استخراج می‌کند - به ویژه این که چگونه از تصویر دوبعدی به ادراک بصری سه‌بعدی می‌رسد. برای مثال، چگونه ناپیوستگی‌های موجود در شدت نور را برای تشخیص لبه یا تیزی به کار می‌برد؟ از این‌ها گذشته، سایه‌ها هم به چنین ناپیوستگی‌های نوری‌ای می‌انجامند، ولی نظام بینایی آن‌ها را به عنوان سایه طبقه‌بندی می‌کند، نه لبه‌های فیزیکی واقعی. همان‌طور که مار نشان داد، این فرایند بسیار پیچیده و دشوار است، و نظام بینایی باید مثل ریاضیدان کاربردی باهوشی عمل کند، حتی برای دیدن ابژه‌ای ساده. سومین مرحله عبارت است از طرح این پرسش که کدام یک از ساختارهای عصبی موجود در مغز این برنامه‌های الگوریتمی را اجرا می‌کند، و چگونه موفق به اجرای این برنامه‌ها می‌شود.

معلوم است که تمام این‌ها مسائل تحقیقاتی گسترده‌ای هستند، ولی مار و همکارانش ریاضیات، علم کامپیوتر و یافته‌های تجربی را ترکیب کردند و الگوهای پیچیده‌ای در باره چگونگی فعالیت چشم به وجود آوردند. شما فکر می‌کنید دیدن چیزی کار ساده‌ای است زیرا بسیار سریع و خودکار رخ

می‌دهد، ولی برخلاف ظاهر ماجرا، این کار آن قدر پیچیده است که انگار هزار دانشمند پرحرارت سرگرم فعالیت هستند. آنچه شما تجربه می‌کنید نتیجه نهایی خط تولید فشرده فرایندهای محاسباتی است.

ربط این موضوع به فلسفه این است که نظریه مشروحاتی در باره چیستی ذهن شناسنده فراهم می‌کند: این ذهن دستگاه محاسبه کننده پیچیده‌ای است که داده‌های محدود را می‌گیرد و بر اساس آن‌ها فرضیات پیچیده‌ای بنا می‌کند. چنین نیست که مغز فقط مشخصات یا مهر و نشان ابژه را بگیرد و آن را مرتب و منظم به آگاهی بصری شما تحویل دهد. بلکه وقتی چیزی را می‌بینید، انبوهی از پردازش‌های ناخودآگاه وجود دارد - یعنی تمام آن دانشمندان کوچکی که در نظام عصبی شما سخت کار می‌کنند. همان طور که مار نشان داد، نظام بصری طیف گسترده‌ای از مفروضات لاینفک فطری را برای دیدن جهان به کار می‌گیرد، مفروضاتی که بدون آن‌ها دیدن ممکن نیست - مفروضاتی راجع به این که چه نوع ابژه‌هایی ممکن است باعث و بانی چه نوع تصاویر شبکیه‌ای باشند. این امر ایده‌های ما در باره چگونگی کارکرد ذهن را به شدت غنی می‌سازد. اذهان ما سبب می‌شود که طوری ابژه‌ها را ببینیم و سخن‌ها را بفهمیم که انگار این امور ساده‌ترین چیزها در جهان هستند؛ آگاهی خودآگاه ما از جریان امور هیچ سرنخی از پیچیدگی‌های محاسباتی ساده‌ترین کنش ادراکی به ما نمی‌دهد. اگر ذهن چیزی غیر از آگاهی خودآگاه ما نمی‌بود، نمی‌توانستیم چیزی را ببینیم یا سخنی را پردازش کنیم. کاری به صحت و سقم نظر فروید در باره امیال و خاطرات سرکوب شده ناخودآگاه ندارم ولی در تمام کنش‌های ذهنی، فرایندهای محاسباتی ناخودآگاه وجود دارد. برخلاف ناخودآگاه اخلاص‌گر مورد نظر فروید، این ناخودآگاه را می‌توان توانایی بخش یا تسهیل‌کننده دانست.

یکی از مسائلی که در محتوای ذهنی به آن‌ها پرداختم این بود که آیا این محاسبات همیشه در ساختار زبان‌مانندی انجام می‌گیرد یا نه. آیا در تمام

فرایندهای ذهنی، کلمات و جملات به کار می‌روند، یا این که ممکن است ساختارهای شناختاری‌ای وجود داشته باشد که از جهان الگوبرداری کند، به این معنا که تصویر ساکنان جهان را منعکس سازد؟ روان‌شناسان این ایده الگوهای ذهنی را بررسی کرده‌اند - یعنی همسانی میان بازنمودهای ذهنی و ابژه‌های موجود در جهان - و من صحت و اعتبار فلسفی این ایده را بررسی کردم. ایده الگوهای ذهنی به ویژه وقتی جذاب است که تصاویر ذهنی را در نظر بگیریم. اگر تصویر کره قرمزی در ذهن من نقش ببندد، به نظر می‌رسد چیز تصویرمانندی در سرم ترسیم می‌شود که شکل آن مثل کره‌های قرمز جهان واقعی است؛ و اگر در ذهنم خود را در حال چرخاندن این کره تصور کنم، این امر شبیه آن است که واقعاً کره قرمزی واقعی را بچرخانم. بنابراین، به نظر می‌رسد که ذهن هم با بازنمایی‌های الگووار کار می‌کند و هم با بازنمایی‌های جمله‌مانند؛ چنین نیست که وقتی کره‌ای قرمز را در ذهن خود تصور می‌کنم، فقط به خود بگویم «کره قرمز».

حوزه تازه شکوفای علم شناختاری با این نوع مسائل سر و کار داشت، و من به عنوان دانشیار کرسی وایلد به این موضوعات می‌پرداختم. به عبارت دیگر، کارم همین بود. من به فیلسوف روان‌شناسی پر و پاقرص تمام‌عیاری بدل شدم.

یکی از اتفاقات جالب این دوران به این شرح است. من عضو گروه مباحثه استادان فلسفه بودم، همان گروهی که فردی ایر وقتی هنوز استاد آکسفورد بود، بنا نهاده بود (او پیش از بازگشت من به آکسفورد بازنشسته شده بود). یک عضو گروه مقاله‌ای قرائت می‌کرد و دیگر اعضای حاضر در جلسه در باره آن اظهار نظر می‌کردند (البته پس از وقفه‌ای برای صرف نوشیدنی). یک هفته نوبت من بود و سرگرم قرائت مقاله‌ای در باره نظریه به اصطلاح نحوی ذهن بودم، نظریه‌ای که می‌گوید افکار ما هیچ محتوایی ندارند و صرفاً نمادهایی خالی در سر ما هستند. در حالی که مقاله‌ام را می‌خواندم،

می توانستم ببینم که مایکل دامت، که در فصل چهارم به دیدگاه‌های او پرداختم، و کسی که در آن زمان استاد کرسی ویکم<sup>۱</sup> در منطق بود، بی‌صبرانه با انگشت‌هایش روی میز ضربه می‌زد.

دامت فربه بود، با خرمنی از موی سفید که بوی نیکوتین می‌داد. لب‌خندی تقریباً دائمی بر لب داشت، ولی به راحتی از کوره درمی‌رفت. به قول کسی، انگار در بشکه‌ای آرد فرو رفته و سپس لب‌هایش را لیسیده بود - تا این حد سفید و رنگ‌پریده بود. وقتی زمان بحث فرا رسید با بی‌ادبی و خشونت به من حمله کرد که چرا عبارت «نظریه نحوی ذهن» را به کار برده‌ام، در حالی که به نظر می‌رسید از رواج این عبارت در آن زمان بی‌خبر بود. وقتی در مقام پاسخگویی و تبیین برآمدم، با تکبر و بی‌ادبی بیش‌تری حرفم را قطع کرد. نمی‌دانستم چه چیزی او را به حمله واداشته و مات و مبهوت بودم؛ چند دقیقه‌ای از سخن گفتن بازماندم و اتاق در سکوت فرو رفت. چند نفر از دیگر اعضای گروه سعی کردند صحبت کنند، ولی معلوم بود که آن روز هیچ بحث دیگری امکان‌پذیر نیست. پس از بی‌ادبی دامت، مسلماً هیچ میلی به ادامه بحث با او نداشتم و جلسه پیش از موعد مقرر پایان یافت. بعداً همه اعضای گروه، به استثنای یک نفر، نامه‌هایی به من نوشتند و از این که مورد حمله یک عضو بسیار ارشد دانشکده قرار گرفته بودم با من همدردی کردند و خواستند دوباره به گروه بپیوندم، با توجه به این که دامت به تندخویی شهرت داشت. ولی دیگر خیلی دیر بود: این تجربه از دست رفته بود و هیچ میل نداشتم دوباره با دامت به بحث فلسفی پردازم. من و او چند نامه ناخوشایند با یکدیگر رد و بدل کردیم، و اعضای گروه، در غیاب من، دسته‌جمعی از او خواستند که از من عذرخواهی کند. چند هفته بعد با اکراه و بی‌میلی چنین کرد. گمان می‌کنم از تصاحب دانشیاری کرسی وایلد به دست پیکاک حمایت

کرده بود - پیکاک ابتدا شاگرد و سپس همکار او در نیوکالج بود - ولی دیگر اعضای هیئت گزینش نظر او را نپذیرفته بودند. این امر او را عصبانی کرده بود و به نوعی مرا مقصر می دانست. به هر حال، لحظه ناگواری بود، سرشار از تنگ نظری و سوءنیت، حتی حالا هم نمی توانم از یادآوری آن خشمگین نشوم و احساس بی عدالتی نکنم. اکثر آکسفوردی ها با ادب و صمیمی بودند، ولی این واقعه خاطره نامطبوعی از خشم و غضب دانشگاهی است. به عقیده من، همیشه باید در بحث فلسفی جانب ادب را نگه داشت، مهم نیست چقدر با نظر یکدیگر مخالف باشیم؛ این مسئله به ویژه در مورد افراد زیردست اهمیت دارد. سعی در تهدید و ارباب همکاران زیردست، تحمل ناپذیر است.

ولی اجازه دهید به سراغ خود فلسفه بازگردیم، جایی که هوا پاک تر است. در آن زمان سرگرم تفکر در باره آگاهی و معضل ذهن - جسم بودم، و حالا می خواهم مهیج ترین رویداد فکری دوران پختگی ام را شرح دهم. من منظری از ناکجای تامس نیگل - کتابی فوق العاده پرمایه و جالب، پر از محتوای فلسفی - را خوانده و نقد کرده بودم، در این کتاب نیگل به [بررسی] موضوع مورد علاقه قلبی اش، یعنی آگاهی و ارتباط آن با جهان مادی، ادامه می دهد. پیام کلی نیگل این بود که معضل چگونگی ارتباط ذهن آگاه با مغز معضل فلسفی عمیقی است. او تحویل گرایی رایج در فلسفه را رد می کرد و عقیده داشت که نمی توان بر اساس چارچوبی کاملاً مادی، تحلیل کاملی از چیستی آگاهی به دست داد. استدلال او مبتنی بر آزمایش هایی بود که بر روی خفاش ها انجام گرفته بود: وقتی خفاش ها از حس جهت یابی مبتنی بر پژواک صدا برای پرواز در تاریکی استفاده می کنند، تجربیات حسی آنها با تجربیات حسی ما بسیار تفاوت دارد، به گونه ای که نمی توانیم نمونه های تجربه خود را به عنوان الگویی برای تجربیات آنها به کار ببریم. ما در مقایسه با خفاش ها مثل کور مادرزاد در مقایسه با افراد بینا هستیم؛ در هر دو مورد هر

یک از طرفین از تجربیات دیگری آگاهی ندارند. برای این که بدانیم داشتن تجربه‌ای معین چگونه است باید حداقل تجربه‌ای مشابه آن داشته باشیم. بنابر این، همان طور که نیگل تأکید می‌کرد، نمی‌دانیم خفاش بودن چگونه است؛ ما از نظر عقلی و ادراکی با آگاهی خفاش‌ها بیگانه‌ایم. و معلوم است که این یک ویژگی کلی آگاهی است: اگر در دیگر کهکشان‌ها اذهان آگاه وجود داشته باشد، ممکن است از منظر ما بیگانه، و حتی برای ما تصورناپذیر باشد. ولی مغز خفاش‌ها موضوع دیگری است: ما می‌توانیم آن‌ها را ببینیم، بشکافیم، و مدار عصبیشان را بررسی کنیم. انسان‌ها و هر موجود هوشمندی که قابلیت معرفت علمی داشته باشد، می‌توانند مغز خفاش‌ها را به طور تجربی بررسی کنند. بنابر این، می‌توانیم طرز کار مغز خفاش‌ها را بفهمیم، ولی نمی‌توانیم به ماهیت تجربه خفاش‌ها پی ببریم. در این صورت - نیگل می‌پرسید - چگونه ممکن است ذهن فقط عبارت از مغز باشد؟ چگونه می‌توان آگاهی را به فرایندهای مغزی تحویل کرد، با توجه به این که این دو امر تا این اندازه با یکدیگر تفاوت دارند؟ به بیان ساده‌تر، آگاهی‌ای که از درون تجربه می‌کنید به هیچ وجه شبیه فرایندهای عصبی‌ای نیست که شخص دیگری می‌تواند در مغز شما مشاهده کند. این دو پدیده کاملاً متفاوت هستند. پس چگونه ممکن است اولی چیزی غیر از دومی نباشد؟

به نظر می‌رسد این موضوع معضل مهمی برای نظریه‌های ماده‌گرایانه در باره ذهن باشد، ولی هر گونه نظریه دیگری هم با آن مشکل خواهد داشت. دوگانه‌انگاری سنتی هم، که ذهن را کاملاً جدا از مغز می‌داند، مشکلات سنتی خاص خود را دارد، از قبیل این که ذهن چگونه با مغز تعامل می‌کند، آیا ممکن است ذهن علت چیزی باشد، اصلاً چرا به مغز احتیاج داریم اگر ذهن می‌تواند بدون آن سر کند. پیش از آن هم به عنوان دانشجوی لیسانس روان‌شناسی به شدت از معضل ذهن - جسم در حیرت بودم. نمی‌دانستم فرایندهای ذهنی کجا هستند: احساس می‌کردم باید جایی باشند،

ولی کجا؟ یک اینچ دورتر از مغز، بین نورون‌ها، یا شاید در محلی کاملاً متفاوت؟ سرانجام به این نتیجه رسیدم که باید دقیقاً همان جایی باشند که متناظرهای عصبی آن‌ها هستند، و به این ترتیب نظریه پرداز ناپخته این همانی شدم، یعنی رخدادهای ذهنی را با رخدادهای عصبی یکی گرفتم.

ولی حتی این هم مرا راضی نمی‌کرد، زیرا به طرز آزارنده‌ای احساس می‌کردم که این امر انصاف را در حق ماهیت رخدادهای ذهنی به جا نمی‌آورد؛ این نوعی اجبار فکری بود که آگاهی را به زور در یگانه جعبه موجود جا می‌داد، و به تناسب آن‌ها با یکدیگر کاری نداشت. در سال‌های میانی دهه هشتاد هنوز هم در آکسفورد به این مسئله فکر می‌کردم، به هیچ وجه به راه حلی نزدیک نشده بودم و نظریه‌های گوناگون موجود راضی‌ام نمی‌کرد. در عین حال، به واقع‌گرایی هم خیلی فکر می‌کردم و می‌خواستم بفهمم آیا انسان‌ها می‌توانند واقعیت را بشناسند یا نه. پیش از آن همیشه عقیده داشتم که واقعیت از معرفت بشری فراتر می‌رود، واقعیت یک چیز است و معرفت بشری چیز دیگری. به نظر می‌رسید مثال نیگل در باره خفاش‌ها نمونه خوبی از این مسئله است: خفاش‌ها تجربیاتی دارند، ولی ما انسان‌ها نمی‌توانیم بفهمیم این تجربه‌ها چگونه‌اند. شاید هرگز قادر به درک برخی چیزهای جهان مادی هم نباشیم - منشأ جهان، ساختار اصلی ماده و انرژی. از یک جهت، عجیب است که در باره جهان این همه چیز می‌دانیم با توجه به این که موجودات تازه تکامل یافته‌ای هستیم که قابلیت مغزی محدودی داریم. اگر، همان طور که واقع‌گرایی فرض می‌کند، واقعیت مستقل از معرفت یا شناخت باشد، در این صورت این که کدام یک از جنبه‌هایش را بتوانیم بشناسیم امری کاملاً امکانی است. بنابر این، در آن زمان دو نوع فکر در سر داشتم: مجهولیت یا ناشناختی بودن بالقوه واقعیت، و ماهیت بسیار حیرت‌انگیز رابطه ذهن - مغز.

شاید بتوانید پایان ماجرا را حدس بزنید. یک شب در تخت‌خواب دراز

کشیده بودم و این مسائل را در ذهنم مرور می‌کردم (اغلب شب‌ها آخر وقت به فلسفه فکر می‌کنم و فردا صبح افکار عجیب و غریبی به ذهنم خطور می‌کند). این دو نوع فکر به هم قفل شده بودند. ناگهان فکری به ذهنم خطور کرد، از همان الهاماتی که در خاطرات دیگران خوانده بودم. شاید به این دلیل از حل معضل ذهن - جسم عاجزیم که واقعیت مؤلفه‌ای دارد که قادر به شناسایی آن نیستیم. ما هم از ذهن و هم از مغز فقط درک بسیار محدودی داریم، ولی اگر می‌توانستیم این جهل را برطرف کنیم، بلافاصله و بدون شک این معضل را حل می‌کردیم. این ماجرا شبیه یکی از همان داستان‌های کارآگاهی است که در آن کارآگاه فقط اطلاعات محدودی دارد و هر کاری می‌کند، نمی‌تواند معما را حل کند - با اطلاعات فعلی او تبیین جنایت کاملاً غیرممکن است - ولی یکدفعه به طور تصادفی به سرخ مفقود حیاتی پی می‌برد و همه چیز معنی پیدا می‌کند. ولی در مورد معضل ذهن - جسم تصور نمی‌کردم که سرخ را پیدا کنم، سرخی که تبیین کند چرا این معضل قرن‌ها در هاله‌ای از ابهام بوده است. فکر می‌کردم ممکن است سرخ را پیدا کنم ولی این سرخ با دیگر چیزها بسیار متفاوت است؛ و قطعاً با اندکی وررفتن با یکی از نظریه‌های موجود به دست نمی‌آید. و حتم داشتم که در ساختار فکری ما مانع محکم و استواری وجود دارد که ما را از کشف سرخ مفقود باز می‌دارد. پس این امکان را آزمودم، در حالی که سعی می‌کردم بفهمم کجای کار عقول ما و ماهیت ذهن و مغز ایراد دارد که مانع از حل این معضل می‌شود. فرضیه زیر نویدبخش به نظر می‌رسید و می‌خواستم آن را دنبال کنم: در مورد معضل ذهن - جسم ما از چیزی رنج می‌بریم که آن را «انسداد شناخت»<sup>۱</sup> خواندم. درست همان طور که از سگ نمی‌توان انتظار داشت مثل اینستین مسائل مربوط به فضا و زمان و سرعت نور را حل کند، شاید از نوع انسان هم

توان انتظار داشت که بفهمد ذهن و ماده چگونه در جهان با یکدیگر ترکیب می‌شوند. آیا این واقعاً غرور احمقانه‌ی ما نیست که فکر می‌کنیم نوع انسان - نوعی تا این حد نوظهور، تا این حد ممکن و تصادفی، و از بسیاری جهات تا این حد محدود - می‌تواند به تمام اسرار جهان طبیعت پی برد؟ همان طور که سقراط همیشه می‌گفت، حکیم کسی است که از جهل خود خبر دارد.

این ایده‌ها را در مقاله‌ای با عنوان «آیا می‌توانیم معضل ذهن - جسم را حل کنیم؟» به رشته تحریر درآوردم و به نشریه فلسفه<sup>۱</sup> فرستادم، یکی از نشریات اصلی این حوزه که تا آن زمان تمام مقاله‌هایم را پذیرفته بود (حتی مقاله‌هایی را که در دوران جوانی نوشته بودم). پس از چند ماه بدون بیان هر گونه دلیلی این مقاله را رد کردند. در این هنگام بود که فهمیدم باید حرف تازه‌ای زده باشم. وقتی پای نشریات دانشگاهی محافظه‌کار در میان باشد، اصالت و نوآوری به عدم پذیرش می‌انجامد. عدم پذیرش این مقاله چندان برایم مهم نبود، ولی می‌خواستم عده زیادی آن را بخوانند. خوشبختانه سایمون بلک‌برن،<sup>۲</sup> که در آن زمان سردبیر نشریه ذهن بود، بی‌درنگ مقاله را پذیرفت و چند ماه بعد آن را منتشر کرد. این مقاله بیش از تمام دیگر مقالاتم مورد استناد، تجدید چاپ و ترجمه قرار گرفته است. در فصل بعد سرانجام این داستان را بازخواهم گفت، ولی از همان ابتدا معلوم بود که دست روی جای حساسی گذاشته‌ام. بسیاری با این مقاله موافق نبودند، ولی موضع مورد حمایت آن باید به فهرست پاسخ‌های ممکن به معضل ذهن - جسم اضافه می‌شد. حالا مرا با نظریه مندرج در این مقاله می‌شناسند و عموماً مرا «رازباور»<sup>۳</sup> می‌دانند (این واژه را اوون فلانگان<sup>۴</sup> ابداع کرد). گاهی اوقات می‌خواهم در اعتراض بگویم: «می‌دانید، چیزهای دیگری هم نوشته‌ام.»

1. *Journal of Philosophy*

2. Simon Blackburn

3. mysterian

4. Owen Flanagan

یکی از کارهایم در سمت دانشیار کرسی وایلد این بود که به عنوان ممتحن جایزه سالانه جان لاک انجام وظیفه کنم. ما سه نفر بودیم، که آن دو ممتحن دیگر به طور گردشی انتخاب می شدند - من جزو سرقفلی این آزمون بودم. یادتان هست که در فصل سوم گفتم که جایزه جان لاک چه نقش عمده‌ای در زندگی دانشگاهی من ایفا کرد؛ تصور نمی‌کنم بدون آن می‌توانستم استاد فلسفه شوم. حالا من بودم که برنده این جایزه را تعیین می‌کردم. هر وقت این آزمون برگزار می‌شد، به رعه می‌افتادم زیرا سیزده سال قبل را به یاد می‌آوردم که مقاله‌های ناخوانایم را به ماشین‌نویسی دیکته می‌کردم. همیشه می‌خواستم در این آزمون تا حد امکان منصفانه رفتار کنم و سعی می‌کردم تا آن‌جا که امکان دارد، هر سال جایزه را اعطا کنم، ولی در بعضی سال‌ها ما ممتحنین احساس می‌کردیم هیچ‌کسی شایستگی کسب این جایزه را ندارد و با تأسف نام کسی را به عنوان برنده اعلام نمی‌کردیم. همچنین، از من خواستند ممتحن امتحانات B. Phil باشم، یعنی همان دوره‌ای که در ایام دانشجویی به زحمت وارد آن شده بودم. این هم از بازی روزگار بود. این کار بسیار دشوار بود، زیرا مجبور بودم در یک ترم یک - دوجین پایان‌نامه در باره مسائل گوناگون بخوانم، پایان‌نامه‌هایی که هر کدام حدود صد صفحه بودند. دانشیاری کرسی وایلد بیش از آنچه انتظار داشتم بیگاری بود. علاوه بر این، مسئول سرپرستی دانشجویان فوق‌لیسانس بودم و باید به کار ده نفر از آن‌ها رسیدگی می‌کردم. خواندن نوشته‌های آن‌ها و ملاقات منظم با ایشان به منظور بحث در باره این نوشته‌ها بسیار طاقت‌فرسا بود. چقدر در اشتباه بودم که فکر می‌کردم وقت آزاد زیادی برای انجام دادن تحقیقات خود خواهم داشت (گرچه در باره آن کلاس‌های راهنمایی دوره لیسانس اشتباه نکرده بودم).

پس از سه سال تدریس در آکسفورد، حق داشتم از یک ترم فرصت مطالعاتی استفاده کنم. دانشگاه CUNY نیویورک مرا برای یک ترم به عنوان استاد مدعو دعوت کرده بود. برنامه خوبی به نظر می‌رسید: دوست داشتم

مدتی را در منهتن زندگی کنم. فیلسوفان نیویورکی برایم جالب بودند، به ویژه جری فودور<sup>۱</sup> و تامس نیگل که قبلاً آن‌ها را دیده بودم. آکسفورد کوچک و دلگیر بود؛ امکان نداشت در خیابان قدم بزنم و با آشنایی روبرو نشوم، این محل فاقد حال و هوای شهر بزرگی مثل لندن بود که دلم برایش تنگ شده بود. منهتن نوشداروی کاملی به نظر می‌رسید. دلم می‌خواست مناره‌های رؤیایی را با آسمانخراش‌های پر نور معاوضه کنم. بنابر این، در ژانویه ۱۹۸۸ به نیویورک رفتم و در آپارتمان دلگیر بزرگی نزدیک دانشگاه کلمبیا اقامت کردم. این آپارتمان متعلق به آیزاک لوی<sup>۲</sup>، استاد فلسفه دانشگاه کلمبیا، بود که برای مرخصی به آکسفورد رفته بود. در واقع، در این آپارتمان بود که محتوای ذهنی را به پایان بردم و مقاله «آیا می‌توانیم معضل ذهن - جسم را حل کنیم؟» را در کامپیوتری قرضی تایپ کردم. همان‌طور که کاشف به عمل آمد، این مسافرت به آمریکا سرنوشت‌سازتر از چیزی بود که در بدو ورود می‌پنداشتم.

بلافاصله فهمیدم که در آمریکا دانشجویی کرسی وایلد در آکسفورد مایه شهرت و اعتبار است - و البته به این امر پوزخند زدم. به عقیده خودم، آکسفورد تا حدودی شبیه مردابی فلسفی بود و بهترین آثار فلسفی در آمریکا عرضه می‌شد؛ ولی با کمال میل برتری مفروضی را که سخاوتمندانه برایم قائل شده بودند پذیرفتم. در عین حال، فهمیدم که بعضی‌ها دوست دارند دیگران را از عرش به زیر بکشند، و من هم از این نوع انتقاد مصون نماندم. یک بار وقتی در دانشگاه CUNY در باره معضل ذهن - جسم سخنرانی می‌کردم، جمعیت آن قدر زیاد بود که مجبور شدند محل سخنرانی را به تالار سخنرانی بزرگی در طبقه همکف منتقل کنند. فهمیدم که «موفق» شده‌ام، ولی نسبت به مبنای موفقیت خود مطمئن نبودم. آیا دانشجویی کرسی وایلد در آکسفورد بودن کافی بود؟ آیا صرفاً در آمریکا محبوب‌تر از انگلستان بودم؟

1. Jerry Fodor

2. Isaac Levi

از این مسافرت به نیویورک – هم از نظر فلسفی و هم از دیگر جهات – بسیار لذت بردم و با بسیاری از فیلسوفان آنجا، از جمله فودور و نیگل، آشنا شدم. وقتی زمان ترک نیویورک فرا رسید، احساس غبن می‌کردم؛ زیرا زندگی در آکسفورد در مقایسه با زندگی در نیویورک مثل زندگی در قفس بود. باید از خود می‌پرسیدم آیا دوست دارم سی سال دیگر از عمرم را به عنوان دانشیار کرسی وایلد در فلسفه ذهن در شهرستان انگلیسی آکسفورد سپری کنم یا نه.



## فرا فلسفه و ادبیات داستانی

در اواخر دهه هشتاد فلسفه در انگلستان حرفه ملال آوری شده بود. سیاست دولت در سال‌های نخست وزیری تاچر محافظه کار، بودجه دانشگاه‌ها را به شدت کاهش داده بود و، بنابر این، به ندرت کسی حاضر می‌شد مشاغل و مناصب آموزشی را بپذیرد. این امر برای دانشجویان فوق لیسانس و دکتری‌ای که می‌خواستند به عنوان نوعی شغل به تدریس فلسفه بپردازند بسیار دلسردکننده بود؛ کسب مدرک فوق لیسانس یا دکتری در فلسفه به اندازه کافی سخت هست، ولی اگر بدانید هر قدر هم که دانشجوی موفق باشید سرانجام بی‌کار خواهید ماند، بادتان خالی می‌شود. بنابر این، روحیه دانشجویان خوب نبود. در جلساتی که با دانشجویان فوق لیسانس و دکتری داشتم، اغلب دست‌هایشان را به هم می‌مالیدند و ناامید بودند. دستمزد دانشگاهیان هم در کم‌ترین حد ممکن بود و همه احساس می‌کردند که بی‌ارج و قرب هستند. اوضاع آینده هم چندان بهتر به نظر نمی‌رسید. علاوه بر این - و تا حدی به این علت - کیفیت آثار فلسفی آفریده شده در انگلستان هم خیلی خوب نبود. به ویژه آکسفورد هم اسیر کوتاه‌بینی و تنگ‌نظری شده بود و آفریده‌های سست و بی‌رمتق خود را بینش‌هایی گرانقدر می‌پنداشت. فیلسوف برجسته، الیزابت آنسکم،<sup>۱</sup> زنی واقعاً ترسناک و دوست ویتگنشتاین که اکنون در قید

1. Elizabeth Anscombe

حیات نیست، به درستی گفته که هیچ چیزی بدتر از این نیست که بشنوید یک فیلسوف درجه دوی آکسفوردی از هوش و ذکاوت یک فیلسوف درجه دوی آکسفوردی دیگر تعریف می‌کند - و این چکیده حرف‌های من است.

بارها سعی کردم ایده‌های فیلسوفان آمریکایی را در مباحثات فلسفی مطرح کنم ولی فقط با عدم درک دیگران روبرو شدم. آن‌ها تصور می‌کردند اشتباه کرده‌ام و افتضاح بار آورده‌ام. در همین حال دانشجویان به رساله‌ها یا مقاله‌های بی‌محتوا، ضعیف و مبهمی می‌پرداختند که فیلسوفی آکسفوردی هفته قبل در سمینارش عرضه کرده بود. کم‌ترین چیزی که می‌توانم بگویم این است که به این حال و هوای فکری اهمیت نمی‌دادم. یکی از پیامدهای این امر این بود که چندان فرصتی برای بحث خالی از تعصب، دقیق و آگاهانه نداشتم، یعنی همان چیزی که برای فیلسوف بسیار مهم است. اغلب با همکارانم در گروه روان‌شناسی گفتگو می‌کردم، ولی آن‌ها تمایل داشتند بحث را به این مسئله بکشانند که اصلاً فلسفه چه اهمیتی دارد. روان‌شناسان گوش شنوایی برای مسائل فلسفی ندارند، و تعلیم و تربیت آن‌ها این باور - بهتر است بگویم پیشداوری یا تعصب - را در ایشان به وجود می‌آورد که یگانه مسائل واقعی مسائلی هستند که می‌توان آن‌ها را از طریق آزمایش‌های کنترل شده حل کرد، مسائل عقلی انتزاعی غالباً چنین نیستند. به سرعت از این بحث‌های سر میز ناهار خسته شدم، بحث با آدم‌هایی که بدون کم‌ترین شناختی از فلسفه، به طور مداوم در این رشته تردید می‌کردند. اغلب فقط به این امر اکتفا می‌کردم که به مخاطبم توصیه کنم کتابی بخواند.

طولی نکشید که دانشگاه راتگرز در نیوجرسی شغلی به من پیشنهاد کرد. خوب، نزد اکثر مردم راتگرز طنین آکسفورد را ندارد؛ ولی در آن زمان راتگرز داشت خودش را به عنوان مرکزی مهم در فلسفه، تثبیت می‌کرد، زیرا چند فیلسوف درجه یک را به مناصب مهم گمارده بود. مهم‌ترین اقدام آن‌ها استخدام جری فودور و پیوستن او به گروه علم شناختاری و نیز گروه فلسفه

بود. فودور (که امروز دوست صمیمی من است) به رغم هیکل تنومندش، قلبی مهربان دارد، و البته در بحث و استدلال ید طولایی دارد. در آن واحد کمرو و پرحرف است، عاشق گربه و قاتل فیلسوف. او به شدت اهل مجادله است ولی روح حساسی دارد. دوست دارد عصرها خصم خود را تا سرحد مرگ رد کند و شب‌ها در اپرا از شدت احساسات به لرزه بیفتد. مخالفت با جری بر سر مسئله‌ای فلسفی، به ویژه مسئله مورد علاقه‌اش، ممکن است تجربه آموزنده‌ای باشد؛ حتی وقتی کاملاً در اشتباه است، به نظر می‌رسد در مجادله پیروز می‌شود. نباید پیش از آن که اول صبح فنجانی قهوه بنوشید با تیزهوشی، خلاقیت و زیرکی او دریفتید. خوب، افزودن جری فودور به هیئت علمی راتگرز بلافاصله به این دانشگاه اعتبار بخشید؛ زیرا، بنا به اجماع همگان، امروزه فودور یکی از فیلسوفان پیشگام در عرصه فلسفه ذهن است. در دهه هفتاد او را در انگلستان دیده بودم و وقتی برای گذراندن فرصت مطالعاتی به نیویورک رفتم، دوران خوشی را با او سپری کردم. او را از لحاظ فکری متفکری اصیل می‌دانستم (گرچه همیشه هم نظر نبودیم). راتگرز می‌خواست بر این مبنا حرکت کند؛ دعوت از من برای پیوستن به گروه فلسفه بخشی از این کوشش بود. ولی مردد بودم: نقل مکان به آمریکا قدم بزرگی بود، به ویژه با توجه به مسائل مربوط به زندگی عملی. هیچ وقت اهل مسائل مربوط به زندگی عملی نبوده‌ام؛ در بهترین حالت، این مسائل را مایه پریشانی خاطر و در بدترین حالت، کاملاً فلج‌کننده می‌دانسته‌ام. با اسباب و اثاثیه‌ام چکار می‌کردم؟ آیا باید همه این برگه‌های مهاجرت را پر می‌کردم؟ اگر از آمریکا خوشم نمی‌آمد چه؟

از اکسفورد تقاضای یک ترم مرخصی بدون حقوق کردم تا بتوانم به عنوان استاد مدعو به راتگرز بروم و اوضاع آن‌جا را بررسی کنم (قبلاً به دیگران چنین معافیت‌هایی داده بودند). در کمال تعجب، درخواستم را نپذیرفتند و تصمیم دیر هنگام آن‌ها به این معنی بود که باید به راتگرز می‌رفتم. هیئت

عمومی ای که این تصمیم را گرفت - هیئت بدون حضور فیلسوفان - حاضر به توضیح یا بازنگری رأی خود نشد، حتی پس از این که به آن‌ها گفتم امتناع ایشان چه مشکلات مالی و غیرمالی مهمی برایم به وجود می‌آورد، ولی آن‌ها حاضر به ملاقات با من برای بحث در باره این موضوع نشدند. سرانجام به طور یکجانبه یک ترم مرخصی گرفتم، و این امر به مشکلات بین ما دامن زد، و مجبور شدم از سمت خود در آکسفورد استعفا دهم، بی آن که راتگرز را به خوبی امتحان کرده و گرین کارت گرفته باشم. این امر برایم ناگوار بود و احساس اضطراب و ناراحتی می‌کردم. در تمام این ماجرا فیلسوفان آکسفورد مدافع من بودند، ولی اعضای ناشناس هیئت عمومی مصمم بودند به من اجازه استفاده از یک ترم مرخصی بدون حقوق ندهند، در حالی که یکی از مزایای این کار این بود که سبب صرفه‌جویی مالی آکسفورد در آن ایام عسرت می‌شد. هنوز هم نمی‌دانم چه استدلالی داشتند. گفتن ندارد که هیچ یک از این کارها به مذاقم خوش نیامد. زهر اولیای امور مستبد را چشیدم، اولیای اموری که نسبت به رفاه ضعیفا بی تفاوت بودند. در هنگام استعفا تصمیم گرفتم در آینده هیچ کمکی به آکسفورد نکنم - این تنها اعتراض ضعیفی بود که می‌توانستم از خود نشان دهم - و همچنان بر سر تصمیم خود ایستاده‌ام. بنابر این، فقط پس از سه سال از آکسفورد بیرون رفتم، آن هم به طرزی ناخوشایند، دور از انتظار و عجیب. از آن زمان تاکنون دیگر به آکسفورد برنگشته‌ام. از لحاظ عاطفی، همه چیز بین من و آکسفورد تمام شده، به رغم شیفستگی دوران جوانی‌ام نسبت به آکسفورد و برخی اوقات خوشی که با یکدیگر داشتیم.

شما خواننده صبور را از شنیدن جزئیات مربوط به دشواری‌های نقل مکان به آمریکا معاف می‌کنم. همین قدر کافی است که بگویم این کار تلخ و جانکاه بود (کسانی که از مسائل عملی هراس دارند مرا درک خواهند کرد). پرداختن به فلسفه امکان نداشت. این امر بسیار مشکل‌آفرین بود، زیرا در

بحبوحه کار بر روی آگاهی و انسداد شناخت بودم، و می‌خواستم این کار را به رشته تحریر درآورم و منتشر کنم. در این زمان در منتهن زندگی می‌کردم، ویزای کوتاه مدت داشتم و هر روز به راتگرز می‌رفتم و سعی می‌کردم حداقل تدریس کنم. در همین حال، با نهادهایی مثل مؤسسه خدمات مهاجرتی و اعطای تابعیت سروکار داشتم. ولی سرانجام پس از حدود یک سال این دوره طاقت فرسا و ملال آور به پایان رسید و «خارجی مقیم»<sup>۱</sup> شدم و کارم را از سر گرفتم. سه مقاله دیگر در باره آگاهی نوشتم و موضع خود در مقاله «آیا می‌توانیم معضل ذهن - جسم را حل کنیم؟» را شرح و بسط دادم. این مقاله‌ها را همراه با مقاله‌های قدیمی‌ترم در باره معضل ذهن - جسم در سال ۱۹۹۱ در مجلدی با عنوان معضل آگاهی<sup>۲</sup> منتشر کردم. به این کتاب چندان امیدی نداشتم، زیرا در واقع فقط مجموعه‌ای از مقالاتی بود که غالباً پیش از آن منتشر شده بودند؛ ولی گویا این کتاب در زمان مناسبی چاپ شد، زیرا فروش آن بسیار خوب بود (البته برای کتابی دانشگاهی و نه دیگر کتاب‌ها) و تاکنون چندین بار تجدید چاپ شده است.

[موضوع] آگاهی مد بود و در سال‌های بعد علاقه به این موضوع افزایش یافت. فکر می‌کنم بدینی اصولی‌ام نسبت به حل این معضل برخی را برانگیخت تا نظریاتی را مطرح کنند. به ویژه باید به دانیل دنت<sup>۳</sup> اشاره کنم که اندکی پس از انتشار کتابم، در مخالفت با من کتابی به نام تبیین آگاهی<sup>۴</sup> منتشر کرد. به نظر می‌رسید نظریه من دنت دمدمی مزاج را عصبانی کرده بود، و حتی او در نقدی بر کتابم گفت: «از این که [او هم] فیلسوف است» خجالت می‌کشد، زیرا من جرئت کرده بودم بگویم که عقل انسان ممکن است قادر به حل معضل آگاهی نباشد. به نظرم، این حرف او پذیرفتنی نبود و همین امر به

1. resident alien

2. *The Problem of Consciousness*

3. Daniel Dennett

4. *Consciousness Explained*

تیرگی روابط دوستانه ما انجامید. وقتی در جلسه انجمن فلسفه آمریکا<sup>۱</sup> کتاب دنت را به طور مشروح نقد کردم، در حالی که خود او حاضر بود و فرصت پاسخگویی داشت، جو محیط بسیار غیردوستانه شد، و او بعداً مرا متهم کرد که می‌خواهم نقدی را که بر کتابم نوشته بود «تلافی کنم». در واقع، صرفاً می‌خواستم نامعقول بودن موضع او و نپذیرفتنی بودن استدلال‌هایش را نشان دهم - فقط همین.

انتشار معضل آگاهی سبب شد از گمنامی آکادمیک رهایی یابم و از برج عاج بالا بروم (از این که استعاره‌های گوناگونی به کار می‌برم پوزش می‌طلبم). به تدریج افرادی در بیرون از دنیای کوچک فلسفه دانشگاهی به ایده‌هایم در باره آگاهی علاقه‌مند شدند. نشریه *Scientific American* در مطلبی در باره آگاهی به من پرداخت و عکسی از من چاپ کرد که شبیه آنتونی هاپکینز<sup>۲</sup> در فیلم سکوت بره‌ها بود (اغلب می‌گویند ما دو نفر به یکدیگر شباهت داریم)؛ زیر عکس نوشته بود که من «رازباوری محض» هستم. مسابقه شطرنج کاسپاروف و رایانه‌ای به نام دیپ بلو<sup>۳</sup> سبب شد که نشریه تایم در مطلب اصلی خود به اذهان آگاه و رایانه‌ها پردازد - این مقاله مرا با شرلی مک‌لین<sup>۴</sup>، رازورز<sup>۵</sup> و تناسخ‌باور مشهور، مقایسه کرد. در مقاله اصلی نیوزویک ژاپنی، عکسی از من چاپ شد در حالی که چراغی مخروطی شکل در دست داشتم که تأثیر اسرارآمیزی داشت. نشریه *Omni* هم مقاله‌ای، البته بدون جلوه‌های ویژه، در باره من منتشر کرد. همچنین، برای چند لحظه در برنامه نایت لاین<sup>۶</sup> ظاهر شدم و با تد کاپل<sup>۷</sup> در باره اذهان و دستگاه‌ها صحبت کردم، در مستندی کانادایی در باره آگاهی نیز شرکت کردم. حتی در برنامه گردهمایی هنری<sup>۸</sup> هم

1. American Philosophical Association

2. Anthony Hopkins

3. Deep Blue

4. Shirley McLaine

5. mystic

6. Nightline

7. Ted Koppel

8. Art Forum

شرکت کردم. در این برنامه تصویری از گروه راک قدیمی رازباوران جدید<sup>۱</sup> را با تصویر من ترکیب کردند. نام موضع مرا از همین گروه اقتباس کرده بودند. تمام این‌ها سرگرم‌کننده بود و فهمیدم که فلسفه ممکن است برای افراد غیر حرفه‌ای نیز جالب باشد.

در همین حال، به سه فعالیت غیردرسی دیگر هم می‌پرداختم. اول این که شروع به نوشتن برای مجلات و نشریاتی کردم که خوانندگان آن‌ها را فقط فیلسوفان تشکیل نمی‌دادند: ضمیمه ادبی تایمز،<sup>۲</sup> لاندن ریویو آو بوکس،<sup>۳</sup> نیو ریپابلیک،<sup>۴</sup> لینگوا فرانکا<sup>۵</sup> و غیره. حتی برای مجله نیویورک مقاله‌ای در باره ورزش نوشتم، زیرا دیگر ورزش نمی‌کردم. درست است که عمدتاً در باره کتاب‌های فلسفی می‌نوشتم، ولی مخاطبان گسترده‌تری داشتم و یاد گرفتم که چگونه مفاهیم دشوار را برای افراد غیر حرفه‌ای بیان کنم. همیشه شفاف‌نویسی را ارج نهاده بودم، و این فرصتی بود تا این شفافیت را به مردمی عرضه کنم که از واژگان مهجور مورد استفاده (یا سوءاستفاده) دائمی فیلسوفان دانشگاهی منزجر بودند. به عقیده من، فلسفه می‌تواند برای همه جالب باشد، حتی آن نوع فلسفه «بی‌روحی» که در این کتاب به آن پرداخته‌ام. می‌خواهم مردم اصل قضیه را بفهمند و به آن توجه کنند.

دومین مسیر جدیدم هجوم به اخلاق عملی<sup>۶</sup> بود. از هنگام نقل مکان به آمریکا کیفیت مباحثات عمومی در باره مسائل مربوط به اخلاق عملی مرا نگران و آشفته کرده بود، مسائلی مثل مواد مخدر، سقط جنین، خشونت و نظایر آن (البته نمی‌خواهم بگویم که اوضاع در انگلستان بهتر بود). به نظرم، کاربرد عقلانیت سنجیده و آرام فلسفه برای پرداختن به این مسائل مفید بود و واقعاً لازم بود در این زمینه کتابی نوشته شود که جوانی دبیرستانی یا

1. *New Mysterians*

2. *Times Literary Supplement*

3. *London Review of Books*

4. *New Republic*

5. *Lingua Franca*

6. practical ethics

تازه دانشجویِ نوعی قادر به خواندن آن باشد. نمی‌خواستم نظریات جدیدی مطرح کنم، بلکه فقط می‌خواستم نظریات موجود را شفاف و قابل درک کنم. تأکیدم بر تصمیم‌های عملی مردم واقعی در بارهٔ رابطهٔ جنسی، سانسور، دفاع شخصی، خوردن گوشت، سقط جنین و مصرف مواد مخدر بود.

به نظرم، موضع کلی‌ام را می‌توان لیبرال دانست، ولی در زمینهٔ اخلاق ضدنسبی‌گرایی پر و پا قرصی هستم و به شدت به ایدهٔ فضیلت و رفتار درست عقیده دارم؛ فقط ممکن است ایدهٔ من در بارهٔ رفتار درست با ایدهٔ اکثر اخلاق‌گرایان یکی نباشد. من طرفدار مدارا، آزادی فردی و محبت به دیگران هستم. مهم‌تر از همه این که طرفدار تفکر شفاف و خالی از تعصب در بارهٔ مسائلم. بنابر این، برای مثال، به عقیدهٔ من عقل سلیم حکم می‌کند که مواد مخدر ممنوع نباشد، هم بنا به ملاحظات مربوط به آزادی فردی و هم به عنوان نوعی سیاست عمومی معقول. کتابی به نام سواد اخلاقی، یا چگونه کار درست را انجام دهیم<sup>۱</sup> نوشتم که در سال ۱۹۹۳ منتشر شد و تاکنون کالج‌های زیادی از آن استفاده کرده‌اند. اخیراً پیامی الکترونیکی از یک دانش‌آموز دبیرستان کلمباین دریافت کردم. او کتاب را خوانده بود و می‌خواست در بارهٔ خشونت از من سؤالی کند. نگارش چنین کتاب‌هایی برای عامهٔ مردم بی‌احترامی همکاران فلسفی نویسنده را در پی دارد («اوه، مک‌گین تازگی‌ها کاملاً عوام‌زده شده، او قبلاً در حد خودش فیلسوف خوبی بود»)، ولی به نظر من کتاب نوشتن برای عامهٔ مردم بسیار مهم است، و ای کاش در این زمینه موفق‌تر بودم. کار پیتر سینگر را در این زمینه تحسین می‌کنم، گرچه نمی‌توانم در بارهٔ اخلاق عملی با چنان اعتقاد راسخی بنویسم. به قول همکارانم، نگارش چنین کتاب‌هایی در بارهٔ اخلاق کار زشت و کثیفی است، ولی بالاخره کسی باید این کار را انجام دهد.

1. *Moral Literacy, or How to Do the Right Thing*

سومین کاری که غیر از فعالیت‌های محدود دانشگاهی انجام می‌دادم داستان‌نویسی بود. هیچ ناشری حاضر به انتشار اولین رمانم، روزگار بد، نشده بود، و شاید این امر بد نبود (گرچه این کتاب را دوست دارم)، ولی هنوز از رمان‌نویسی منصرف نشده بودم. وقتی در حال ترک زادگاهم و نقل مکان به آمریکا بودم - همراه با تحمل تمام تجربیات دردناک چنین کاری - ایده‌رمانی در ذهنم نقش بست که به این نوع آشفتگی و نابسامانی می‌پرداخت، و البته از نظر درونمایه روان‌شناختی‌تر از حد معمول بود. داستانم به فروشنده معمولی بیمه‌ای به نام آلن سويفت مربوط می‌شود که در زمینه تصادف اتومبیل‌ها تخصص دارد و در هالووی<sup>۱</sup> لندن زندگی می‌کند و یک روز تصمیم می‌گیرد که برای فرار موقت از زندگی محدود خود به نیویورک برود، و البته به همسر و پسر جوانش در این مورد چیزی نمی‌گوید. او ناگهان ناپدید می‌شود. بیش از مدت ویزایش در نیویورک می‌ماند. نمی‌تواند خودش را راضی کند که به انگلستان بازگردد، و به صورت غیرقانونی در نیویورک می‌ماند. در یک مغازه فتوکپی کار می‌کند و خودش را به شکل‌های گوناگونی درمی‌آورد. داستان ظاهراً معمولی او به دو داستان دیگر قلاب می‌شود: یکی زندگی تخیلی فانتزی او که پس از فرار از گذشته‌اش از بین می‌رود؛ دیگری صدایی که از ناخودآگاه او به گوش می‌رسد و به طرز بی‌ثباتی میان ترس از فضای باز و ترس از فضای بسته نوسان می‌کند. این دومی صدای ترس، تشویش و هراس است. کل داستان، تأملی است در باره سفر و وطن، و دام مکان<sup>۲</sup> نام دارد. در خانه یا وطن محدودیت‌های ناشی از ترس از فضای بسته را احساس می‌کنیم؛ ولی اگر از خانه خیلی دور شویم، دچار ترس از فضای باز می‌شویم. این رمان نوعی کمدی ترسناک است که در آن خود مکان هیولای متغیر، همواره حاضر و مهارناپذیر، است.

این بار برای کتابم ناشری به نام داک‌ورث<sup>۱</sup> پیدا کردم که آن را در سال ۱۹۹۳ در انگلیس همراه با کتاب سواد اخلاقی چاپ کرد. ویراستار کتابم کالین هیکرافت<sup>۲</sup> با ابهت بود که با یکدیگر دوست شدیم؛ هر چند متأسفانه او یکی - دو سال بعد از دنیا رفت. نقدهای خوبی، به ویژه در تایمز لندن، بر رمانم نوشتند، ولی هرگز واقعاً آن قدر گل نکرد که با جلد شمیز هم منتشر شود، و اکنون نایاب است. با وجود این، موفق شدم رمانی بنویسم که واقعاً منتشر شد، و به نظر می‌رسید بعضی‌ها از خواندن آن لذت برده‌اند. هر چند احساس نمی‌کردم که کتاب آن قدر موفق بوده که صرف وقت بسیار بیش‌تری برای داستان‌نویسی را توجیه کند، به ویژه این که باید فلسفه می‌نوشتم - و می‌دانستم که می‌توانم این کار [فلسفیدن] را به خوبی انجام دهم. شاید روزی دوباره به سراغ داستان‌نویسی بروم، ولی تقریباً ده سال است که یک دیالوگ هم ننوشته‌ام. گاهی وسوسه می‌شوم که داستان بنویسم، ولی همیشه کار ضروری‌تری وجود دارد.

در آن زمان کار فلسفی‌ام عبارت بود از پرداختن به ماهیت خود فلسفه. شاید این کار مناسب بود، زیرا بیست سال از فیلسوف بودنم می‌گذشت. فلسفه فلسفه را «فرا فلسفه» می‌خوانند: کند و کاو در ماهیت معضلات فلسفی، امکان یا احتمال کسب شناخت فلسفی، و روش‌های لازم برای تحقق پیشرفت فلسفی. شاید فرا فلسفه توسعه‌نیافته‌ترین بخش فلسفه و، بنابر این، سرشار از مناقشه باشد. یکی از سؤالات ابدی فرا فلسفه این است که چرا فلسفه مثل علوم و تاریخ، باستان‌شناسی و حتی دانش‌پژوهی ادبی، به طور مداوم و قطعی پیشرفت نمی‌کند. در فلسفه به نظر می‌رسد هر نسلی بینش‌های مقبول نسل قبل را رد می‌کند، به گونه‌ای که هیچ مجموعه متراکمی از شناخت یا معرفت فلسفی وجود ندارد که همه با آن موافق باشند؛ اگر

1. Duckworth

2. Colin Haycraft

غیر منصفانه سخن بگوییم، می‌توان گفت همیشه به نظر می‌رسد که فیلسوفان در حال جر و بحث و تردید هستند. تامس کوهن<sup>۱</sup> از ادوار پیشرفت انقلابی علم سخن گفت، ادواری که در آن‌ها «پارادایم‌ها» به نحو شگفت‌انگیزی سرنگون می‌شوند؛ او همچنین به دوره علم بهنجار اشاره کرد که طی آن دانشمندان پیوسته در جهت افزایش دانش در چارچوب مجموعه مشترکی از مفروضات فعالیت می‌کنند. به نظر نمی‌رسد که هرگز در فلسفه دوره بهنجاری وجود داشته باشد که طی آن همگان مجموعه واحدی از نظریات را بپذیرند و بر آن اتکا کنند؛ همیشه به نظر می‌آید که همه چیز کم و بیش پا در هواست.

به یقین می‌توان گفت هر چند دهه یک بار، روش یا رهیافت جدیدی به ذهن کسی خطور می‌کند و این روش یا رهیافت، همان‌طور که در دیگر رشته‌ها رایج است، فضل تقدم می‌یابد ولی به زودی بی‌اعتبار می‌شود و آن را مثل عروسی ترشرو به خانه پدرش پس می‌فرستند. به طور نسبی می‌توان گفت فیلسوفان مشتی آدم احمق نیستند، مثل کلاس چهارمی‌هایی که بخواهند فیزیک نجومی را بفهمند [و نتوانند]. جرئت می‌کنم که بگویم فیلسوفان در مجموع اشخاص بسیار باهوشی هستند که بسیاری از آن‌ها از علم سر رشته دارند و از مهارت‌های فکری فوق‌العاده‌ای بهره‌مندند. اگر دانشمندان واقعی را آزاد بگذارید، نمی‌توانند طی چند روز به همه معضلات فلسفی پاسخ دهند. در واقع، وقتی دانشمندان، به ویژه دانشمندان برجسته، فلسفه را امتحان می‌کنند - معمولاً پس از این که بازنشسته می‌شوند - نتایج کارشان به طرز مضحکی مزخرف است. بنابر این، چه چیزی سبب می‌شود که فلسفه تا این حد دشوار باشد؟ چرا هنوز هیچ برهانی مبنی بر وجود جهان خارج یا اذهانی غیر از ذهن خود نداریم؟ چرا هنوز هم مباحثات پرشوری در باره آزادی اراده وجود دارد؟ چرا درک چیستی خویشتن<sup>۲</sup> تا این حد

1. Thomas Kuhn

2. self

سخت است؟ چرا تعیین دقیق رابطه میان آگاهی و مغز به طرز آزارنده‌ای دشوار است؟

در ادوار مختلف، فیلسوفان گوناگون به این سؤالات فرافلسفی پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند؛ همواره فرافلسفه‌های گوناگونی وجود داشته که هر یک از آن‌ها به اندازه همان مسائلی که ادعای حل آن‌ها را داشته‌اند مناقشه‌برانگیز بوده است. مطابق دیدگاه سنتی، که مبدع آن افلاطون بوده، فلسفه به قلمرو بسیار اثری و دورافتاده‌ای از واقعیت می‌پردازد - جهان صورت‌های انتزاعی یا کلیات<sup>۲</sup> یا مثل که فقط درک مبهمی از آن داریم. برای مثال، برای این که بدانیم زیبایی واقعاً چیست، باید درک روشنی از صورت زیبایی داشته باشیم، ولی این صورت در قلمروی از واقعیت قرار دارد - قلمروی که اغلب آن را «آسمان افلاطونی» می‌خوانند - که نمی‌توانیم با تن خاکی و فانی خود درک روشنی از آن داشته باشیم. بنابر این، مسائل فلسفه صرفاً ژرف‌تر - والاتر - از مسائل علم هستند، زیرا علم فقط به جهان تجربی عادی مشاهده حسی می‌پردازد. برخی قسمت‌های واقعیت، ژرف‌تر، پیچیده‌تر یا ظریف‌تر از دیگر قسمت‌ها هستند. بخش عمده‌ای از فلسفه به چیزی می‌پردازد که افلاطون آن را نفس می‌خواند، و نفس، ژرف‌ترین واقعیت، تاریک‌ترین دریا و ظریف‌ترین جوهر است. فلسفه، مطالعه امر ژرف است.

دیدگاه دیگر، در آن سرطیف - که در میانه قرن بیستم رایج بود - این است که فلسفه مجموعه‌ای از شبه‌سؤالات<sup>۳</sup> بی‌معناست. با توجه به این که این سؤالات بی‌معنا هستند، بدیهی است که هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند. سؤالات فلسفی شبیه این «سؤال» هستند که چرا تصورات سبز بی‌رنگ با عصبانیت به خواب می‌روند، یا این که بلندی قد چه کسی صفر سانتیمتر است، یا این که اگر عددی را در آب سرد فرو برید، چه اتفاقی برای آن رخ

می‌دهد. این‌ها سؤالات صحیحی نیستند؛ بلکه فقط از لحاظ دستور زبان شکل سؤال را دارند. پوزیتیویست‌های منطقی، یعنی گروهی از دانشمندان دارای ذهن فلسفی که عمدتاً در دهه ۱۹۳۰ در وین کار می‌کردند، به شدت مدافع این نوع فرا فلسفه بودند. آن‌ها جملات معنادار را به دو دسته تقسیم می‌کردند: جملاتی که از طریق مشاهده و آزمایش تحقیق‌پذیرند – مثل جملات شیمی و فیزیک – و جملاتی که صرفاً همانگویی هستند، یعنی جملاتی از این قبیل که «افراد مجرد متأهل نیستند» و «هر چیزی همان است که هست». چون سؤالات مورد بحث فیلسوفان – سؤالاتی از این قبیل که «آیا اراده آزاد است؟» یا «آیا ذهن جوهری جدا از جسم است؟» – در هیچ یک از این دو مقوله نمی‌گنجند، بی‌شک بی‌معنا هستند، و، از این رو، باید آن‌ها را از گفتمان فکری رسمی حذف کنیم. دیگر به فلسفه نیاز ندارید! فلسفه چیزی جز وراچی متظاهرا نه نیست.

ویتگنشتاین و آن فیلسوفان – به اصطلاح – زبان روزمره در دوران پس از جنگ جهانی دوم، نسخه ملایم‌تری از همین ایده را برگزیدند. به عقیده آن‌ها، معضلات فلسفی ناشی از سوءفهم زبان خودمان و استفاده از آن به شیوه‌هایی نادرست است. بنابر این، معمولاً هرگز در گفتار روزمره خود نمی‌گوییم «اراده آزاد است» یا «قانون و علیت، کنش‌های انسانی را تعیین می‌کنند». پس، به صرف این واقعیت، به بی‌معنایی این جملات ظن داریم. وقتی مثال‌های روزمره جملات مربوط به کنش انسان را رها نکنیم، درمی‌یابیم که هیچ معضلی در باره صدق آن‌ها وجود ندارد: «جانی<sup>۱</sup> تصمیم گرفت به فروشگاه برود تا غذا بخرد؛ هیچ کسی جلوی او را نگرفت؛ و او صحیح و سالم با اتوبوس برگشت.» معضل فلسفی این توصیف چیست؟ و آیا این همان چیزی نیست که از بحث فلسفی ملال‌آور و دشوار در باره «اراده

---

1. Johnny

آزاد» مراد می‌کنیم؟ فقط لازم است به واژگان واقعی خود برای صحبت کردن در باره کنش‌های انسانی توجه کنیم. در این صورت، خواهیم دید که این واژگان به هیچ معضل لاینحلی نمی‌انجامند. این معضلات وقتی به وجود می‌آیند که واژگان فلسفی جدیدی ابداع کنیم یا با انتقال کلمات مورد استفاده در یک زمینه به زمینه دیگر، آن‌ها را تحریف کنیم. فیلسوف به درمان نیاز دارد، نه راه حل - چیزی که گرایش حرفه‌ای او به سوءاستفاده از زبان را شفا دهد.

بر اساس سومین دیدگاه، که در اواخر قرن بیستم رایج بود، فلسفه فقط علمی نابالغ است. آنچه اکنون فلسفه می‌خوانیم صرفاً باقی‌مانده معضلاتی است که علم هنوز موفق به حل آن‌ها نشده، علمی که بیش از پیش آنچه را پیش از این فلسفه نام داشت بلعیده است. ابتدا ریاضیات و فیزیک از فلسفه جدا شدند؛ سپس زیست‌شناسی راه خود را در جهان باز کرد؛ روان‌شناسی جدیدترین شاخه منشعب از فلسفه است که می‌کوشد خود را به عنوان علمی متقن تثبیت کند. بنابر این، فلسفه پیشرفت می‌کند؛ فلسفه به تدریج به علم تبدیل می‌شود. فقط به این دلیل به نظر می‌رسد فلسفه پیشرفت نمی‌کند که ما «فلسفه» را به صورت برجستگی برای آنچه هنوز از آن منشعب نشده، به کار می‌بریم. فلسفه زبان به زبان‌شناسی و فلسفه ذهن به روان‌شناسی تبدیل خواهد شد، مابعدالطبیعه سرانجام شاخه‌ای از فیزیک رایج خواهد شد. «فلسفه» صرفاً اسمی است که در مورد موضوعات یا مباحث ناپخته به کار می‌بریم.

به عقیده من، هیچ یک از این دیدگاه‌ها درست نیست. به نظر من، معضلات فلسفی رایج کاملاً بامعنی هستند، علمی نوپا نیستند، و با قلمرو دورافتاده و نامحسوسی از واقعیت ارتباط ندارند. سرمشق من موضعی است که در باره آگاهی دارم: نمی‌توانیم در زمینه معضل ذهن - جسم به طور متقن پیشرفت کنیم، زیرا هوش انسانی ما به درد این کار نمی‌خورد. در این صورت،

شاید این امر لاینحل بودن معضلات فلسفی را تبیین کند؛ ما شناخت خود از جهان را به شیوه خاصی به دست می‌آوریم که برای حل معضلات فلسفی مناسب نیست. پس سؤال این است که چه چیزی سبب می‌شود هوش ما برای حل معضلات فلسفی مناسب نباشد. به طور کلی‌تر، می‌توان پرسید ساختار کلی هوش انسان چیست، و چه چیزی قوت‌ها و ضعف‌های را تعیین می‌کند؟ در کتاب معضلات فلسفه: حدود کند و کاو،<sup>۱</sup> که در سال ۱۹۹۶ منتشر شد، نظرهای خود را در باره این مسائل مطرح کردم. در این جا با شرح و تفصیل به آن‌ها نمی‌پردازم، زیرا در کتاب جدیدم، شعله مرموز<sup>۲</sup> (۱۹۹۹)، شرح عامیانه‌ی جامعی از این ایده‌ها بیان کرده‌ام. ولی حال و هوای فرا فلسفه‌ای را که از آن دفاع می‌کنم به دست می‌دهم (در صورتی که کتاب شعله مرموز را نخوانده باشید).

هنگامی که سرگرم کار در زمینه مسئله گستره و حدود هوش انسان بودم، دوباره نوام چامسکی را کشف کردم، همان کسی که در دوره لیسانس چنان تأثیر زیادی بر من گذاشته بود. چامسکی مدت‌ها مدافع این ایده بود که آنچه هوش انسان می‌خوانیم در واقع مجموعه‌ای از «واحدهای شناختاری»<sup>۳</sup> است که هر یک در حیطه کاربست خود تخصص دارند. برای مثال، دانش یا شناخت زبان، واحدی جداگانه همراه با مبنای فطری‌ای است که گستره و شیوه عمل آن را تثبیت می‌کند؛ این واحد ما را قادر می‌سازد که زبان‌های بشری را با سرعت چشمگیری فرا بگیریم، ولی به درد فراگیری زبان‌هایی با دستور زبان بسیار متفاوت نمی‌خورد. در کل، آنچه کمایش هوش انسان می‌خوانیم عبارت است از نظام‌های خاصی که ساختار شکوهمندی دارند و مختص کارهای خاصی هستند؛ هوش نوعی آچارفرانسه کاملاً انعطاف‌پذیر

1. *Problems in Philosophy: The Limits of Enquiry*

2. *The Mysterious Flame*

3. cognitive modules

برای کسب شناخت نیست. به جای این که از نوعی قوه هوش فراگیر متحدالشکل سخن بگوییم، باید از «هوش‌ها» حرف بزنیم. مطالعه دوباره آثار چامسکی سبب شد که به ربط این برداشت از هوش انسان با فرافلسفه پی برم؛ فلسفه به همان دلیل دشوار است که یادگیری زبان مریخی برای کودکان نوع بشر دشوار است – وسیله و کار با یکدیگر همخوانی ندارند. این امر شبیه آن است که سعی کنیم با گردگیر بادام بشکنیم.

در باره این مسائل شروع به مکاتبه با چامسکی کردم. همکاری با قهرمان فکری بیست و پنج سال قبلم بسیار خوب بود. او حتی با مهربانی کل دستنوشته مضامین فلسفه را خواند و نظرهای مشروح خود را برایم نوشت (این کار را در طول پرواز به جایی در آمریکای جنوبی برای ایراد سخنرانی انجام داد؛ تیزهوشی و قابلیت فکری چامسکی زبانزد خاص و عام است – به نظر می‌رسد او تنها انسانی است که نظریات خودش در باره محدودیت شناخت در باره خودش صدق نمی‌کند!) فرض اصلی کتابم این است که ساختار شناختاری معینی وجود دارد که شناخت ما از جهان را شکل می‌دهد، و این ساختار برای حل مضامین کلیدی فلسفی مناسب نیست. این فرض را «CALM» می‌خوانم که علامت اختصاری «ذره‌گرایی ترکیبی همراه با طراحی‌های قانون‌مآبانه»<sup>۱</sup> است. به طور کلی، وقتی چیزی را می‌فهمید که اجزای آن و نحوه ترکیب آن‌ها با یکدیگر و نیز چگونگی تغییر کل آن به مرور زمان را بشناسید؛ در این صورت، پدیده مورد نظر – CALM – را ارائه کرده‌اید. موجودات طبیعی در اصل نظام‌های پیچیده‌ای از اجزای متعاملی هستند که به مرور زمان در نتیجه عوامل علی گوناگون تکامل می‌یابند. مسلماً این امر در باره اشیای فیزیکی بی‌جان صادق است، این اشیاء مجموعه‌های وابسته به مکانی هستند که از مولکول‌ها و اتم‌ها و کوآرک‌ها تشکیل می‌شوند

و تابع عوامل فیزیکی طبیعت هستند. ولی این امر در باره موجودات زنده هم صادق است، موجوداتی که اجزایشان عبارتند از کلیه‌ها، قلب‌ها، ریه‌ها و سلول‌های سازنده آن‌ها. معماری انتزاعی مشابهی در باره زبان هم صادق است: جملات مجموعه‌هایی از عناصری ساده‌تر (کلمات و عبارات) هستند که بر اساس قواعد دستور زبان با یکدیگر ترکیب می‌شوند. موجودات ریاضیاتی از قبیل مثلث‌ها، معادلات و اعداد هم مجموعه‌هایی شامل عناصر ساده‌تر هستند. در تمام این موارد می‌توانیم به درستی به این شیوه تفکر، یعنی CALM، شهادت دهیم: موجودات مورد نظر را به اجزایشان تجزیه می‌کنیم و حالت آرایش آن‌ها را به دقت تعیین می‌کنیم؛ بدین طریق این موجودات را به صورت مفهوم درمی‌آوریم و در نظر مجسم می‌کنیم.

فهم عبارت است از تجزیه و ترکیب مجدد، درک چگونگی «وحدت و انسجام» طبیعت، و پی بردن به کالبدشناسی آن. به این طریق می‌فهمیم که چگونه یک نوع موجود به دیگر موجودات وابسته است: اشیای فیزیکی به اتم‌ها نیاز دارند، موجودات زنده نمی‌توانند بدون اندام‌ها و سلول‌ها وجود داشته باشند، جملات از کلمات مشتق می‌شوند، شکل سه‌بعدی از سطوح، خطوط و زوایا به وجود می‌آید. طبیعت عبارت است از نظام موجودات مشتق. امر بنیادی، امر کم‌تر بنیادی را می‌سازد؛ و فهم طبیعت یعنی تشخیص چگونگی صورت بستن اشتقاق. قالب کلی این نوع فهم، ساختار CALM است: اجزا و قوانین ترکیب و تکامل را بیابید. در این صورت، می‌توانید میلیون‌ها ابژه پیچیده موجود در طبیعت را به دست آورید. اگر ناهمپی به اضطراب و آشفتگی می‌انجامد، CALM سکون و آرامش را به وجود می‌آورد. سؤال: آیا CALM در فلسفه مؤثر و عملی است؟

به چگونگی وابستگی ذهن به مغز توجه کنید. مغز خودش ابژه پیچیده‌ای وابسته به مکان است که از سلول‌های کوچکی به نام نورون‌ها ساخته می‌شود و این سلول‌ها به وسیله رشته‌هایی به نام دندریت‌ها و آکسون‌ها با یکدیگر

پیوند دارند. آگاهی مسلماً به فعالیت‌های این سلول‌های متعامل وابسته است: گروه خاصی از سلول‌ها برانگیخته می‌شوند و شما، فرضاً، درجه‌ای از رنگ قرمز را تجربه می‌کنید. تجربه شما به نوعی مشتق از این فعالیت‌های عصبی است، فعالیت‌هایی که در اصل الکتروشیمیایی هستند. ولی این نوع اشتقاق با ساختار CALM مطابقت ندارد؛ تجربه شما به معنای واقعی کلمه مرکب از فعالیت‌های عصبی متناظر نیست. اگر تجربه شما مرکب از چیزی باشد، در سطح پدیداری چنین است - برای مثال، ممکن است حس پیچیده‌ای از شکلی کروی داشته باشید که گوشه‌اش فرورفتگی دارد و کل آن با نوعی طرح بته جقه‌ای غیرعادی، سبز و قرمز است. ولی مسلماً حسی از نوروها و فعالیت‌های سلولی آن‌ها ندارید (برای این کار باید به داخل مغز خود نگاه کنید). فعالیت‌های مغزی خودشان اجزایی دارند که با ساختار CALM مطابقت دارند - فرایندهای سلولی کوچک‌تر، واکنش‌های مولکولی و غیره. ولی این تجربه، همان‌طور که وقتی آن را دارید برایتان معلوم است، خودش را به چنان فرایندهای فیزیکی مقدماتی تری تجزیه نمی‌کند. اگر چنین می‌کرد، دیگر معضل ذهن - جسم وجود نمی‌داشت؛ زیرا در این صورت می‌توانستیم بفهمیم این که می‌گویند مغز فرایندهای آگاهانه را به وجود می‌آورد تا چه اندازه درست است.

کل معضل این است که ذهن آگاه چیزی نیست که از مغز به وجود آید بدان‌گونه که کل از اجزایش پدید می‌آید. آگاهی، علی‌الظاهر، برش ضخیمی از بافت مغز نیست، با اجزای پدیداری‌ای که متناظر با اجزای این برش باشند. مغز به نوعی ذهن را به وجود می‌آورد، ولی این کار را از طریق انباشت ساده مکانی انجام نمی‌دهد. بنابر این، ذهن به اندام‌های معمولی بدن شباهت ندارد، اندام‌هایی که صرفاً انباشت اجزای زیستی مقدماتی تری هستند. دقیقاً به همین دلیل است که دوگانه‌انگاران عقیده دارند که ذهن چیزی کاملاً جدا از مغز است.

در معضلات فلسفه نشان می‌دهم که چیز بسیار مشابهی در مورد خویشتن، اراده آزاد، معنا و شناخت صادق است. بین این پدیده‌ها و پدیده‌های بنیادی‌تری که از آن‌ها به وجود می‌آیند شکاف‌های عمیقی وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌توانیم قالب CALM را برای درک آنچه می‌بینیم به کار ببریم. جوهره معضل فلسفی عبارت است از جهشی نامعلوم، رفتن از چیزی به چیز دیگر بدون هیچ دریافتی از پلی که این حرکت را امکان‌پذیر می‌سازد. برای مثال، تصمیم آزادانه عبارت است از گذار از مجموعه‌ای از باورها و امیال به انتخابی خاص؛ ولی این باورها و امیال این انتخاب را تعیین نمی‌کنند - بنابراین، شبیه جهشی بی‌واسطه به نظر می‌رسد. یعنی صرفاً نمی‌توان باورها و امیال را دلیل این انتخاب دانست، درست همان‌طور که نمی‌توان فرایندهای عصبی را دلیل حالت‌های آگاهی دانست، هر چند این حالت‌ها از این فرایندها سرچشمه می‌گیرد. در هر دو مورد به نظر می‌رسد با چیز کاملاً بدیعی روبرو هستیم، چیزی که از هیچ جا منشأ نمی‌گیرد، گویی نوعی فعل جدید آفرینش برای ایجاد آن لازم بوده است. و این نشانه ناهمبندی ماست. تا وقتی فرایند تکامل حاصل از انتخاب طبیعی را نفهمیم، به نظر می‌رسد که زندگی حیوانی منشأیی ندارد (یا نتیجه فعل خداوند است)؛ تنها در صورت فهم این فرایند است که می‌توانیم به چگونگی گذار از امر ساده به امر پیچیده‌تری بپردازیم. ولی در فلسفه معمولاً فاقد نوع درست از نظریه تبیینی هستیم و، بنابراین، از درک چگونگی کارکرد جهان به شدت عاجز می‌مانیم.

این پیام برای فیلسوف خوش‌بینی که می‌خواهد معضلات عمیق را حل کند خوشایند نیست، زیرا همین معضلات او را به طرف فلسفه کشانده است. من می‌گویم که این هدف بیهوده است؛ نام دیگر کتابم ممکن بود بیهودگی فلسفه باشد (در واقع، می‌خواستم آن را دشواری فلسفه بنامم، ولی ناشرم به من گفت کتابی با این عنوان فروش نخواهد کرد). نسبت به این امر چه احساسی دارم؟ هم خوب و هم بد. خوب، زیرا حالا مجبور نیستم خود را سرزنش کنم که چرا

پیشرفت بیش‌تری در حل معضلات دردسرافرین نکرده‌ام – همان‌طور که خود را به خاطر ناتوانی در پریدن به روی کرهٔ ماه سرزنش نمی‌کنم. آنچه از نظر انسانی ممکن نیست امکان ندارد منشأ سرزنش خود باشد. بد، زیرا خوب می‌بود اگر می‌توانستیم راه حل کاملاً درستی برای این معضلات پیدا کنیم – چیزی که حیرت ما را از بین می‌برد. اکنون باید تصدیق کرد که فلسفه حالت حیرت لاعلاج است، نوعی جهالت آزارندهٔ دائمی – و این امر چندان مایهٔ خوشحالی نیست. ریاضیدانان قرن‌ها کوشیدند تا قضیهٔ آخر فرما<sup>۱</sup> را اثبات کنند، ولی آن را به طرز خاصی مهارناپذیر یافتند و سرهای خود را به دیوارهای آجری کوبیدند. تا این که یکی از آن‌ها، با سختکوشی و ابتکار، در عمل برهان لازم را پیدا کرد، و همه درستی آن را پذیرفتند. معضل حل شد! بسیار خوب می‌شد اگر همین امر برای معضل دیرپای فلسفی‌ای رخ می‌داد – معضل ذهن – جسم یا معضل ارادهٔ آزاد. ای کاش فردی خلاق سرانجام راه حل صحیح را، با سختکوشی و ابتکار، پیدا می‌کرد و همه بر صحت آن گواهی می‌دادند. ولی اگر نظریه‌ام درست باشد، چنین اتفاقی نخواهد افتاد. این امر مأیوس‌کننده است. و همکاران فیلسوفم از موضع بدبینانه‌ام به هیجان نمی‌آیند، گرچه برخی از آن‌ها می‌پذیرند که ممکن است این موضع درست باشد. آن‌ها تصور می‌کنند که هدف دانشگاه پیشبرد دانش است، و من دارم می‌گویم که در این مورد چنین هدفی بیهوده است.

ولی به نظرم نباید تا این اندازه ناراحت باشند: آیا پیش از این نمی‌دانستیم که قوای انسان محدود است؟ ما نمی‌دانیم خفاش بودن چگونه است، و واحدی درسی که ادعا کند چنین دانشی را به دانشجویان سال دوم می‌دهد (تجربهٔ خفاش ۱۰۱) پوچ و بیهوده است، درست همان‌طور که واحدی درسی ادعا کند که به نابینایان می‌آموزد که دیدن رنگ‌ها (از درون) چگونه

---

1. Fermat

است. قضیه مشهور گودل،<sup>۱</sup> محدودیت‌های اثبات‌پذیری در نظامی منطقی را نشان می‌دهد: حقایقی در علم حساب وجود دارد که هیچ نظام منطقی‌ای قادر به ایجاد آن‌ها نیست. هیچ کس تصور نمی‌کند که زمانی بتوانیم به تعداد علف‌های زمین چمن هنری هشتم پی ببریم، یا این‌که بفهمیم تعداد دایناسورها چقدر بوده است. در زبان انگلیسی جملات از نظر دستوری صحیحی وجود دارد که هیچ گوینده بشری‌ای قادر به تجزیه و ترکیب آن‌ها نیست، زیرا قابلیت‌های بازشناسی گفتار ما برای این کار کفایت نمی‌کند. واقعیت ممکن است آشکارا از تمام جهات فراتر از توانایی ما برای شناخت آن باشد. آیا واقعاً خیلی عجیب است که زجرآورترین حیطه فعالیت فکری بشر – موضوعی که «فلسفه» می‌خوانیم – سؤالاتی را دربر دارد که در اصل قادر به یافتن جواب‌های آن‌ها نیستیم؟ اگر اندکی تأمل کنیم، آیا وجود چنین سؤالاتی – سؤالاتی که نزد انسان‌ها بی‌پاسخند – کاملاً قابل پیش‌بینی نیست؟ از تمام این‌ها گذشته، ما خدا نیستیم، بلکه موجودات زنده تازه تکامل یافته‌ای هستیم که از مواد نسبتاً نامرغوبی ساخته شده‌ایم.

بنابر این، آیا پس از بیست و پنج سال پرداختن به فلسفه، خودم را از این شغل برحذر داشته‌ام؟ به هیچ وجه: فقط این شغل را دوباره تعریف کرده‌ام. شاید نتوانیم معضلات عمده فلسفه را حل کنیم، ولی حداقل می‌توانیم در باره آن‌ها تأمل کنیم، صورت‌بندی شفافی از آن‌ها به دست دهیم، گزینه‌های مختلف را شرح دهیم، و ژرفای آن‌ها را درک کنیم. همان‌طور که برتراند راسل در سال ۱۹۱۴ در مسائل فلسفه اشاره کرد، ارزش فلسفه – برخلاف ارزش علم – نه در کسب آنچه او «دانش محصل»<sup>۲</sup> می‌خواند، بلکه در توسیع

۱. Kurt Gödel: منطقدان و ریاضیدان اتریشی (۱۹۰۶ - ۱۹۷۸). وی ثابت کرد که هرگونه نظام منطقی صوری قانع‌کننده و مناسب برای نظریه اعداد لزوماً حاوی قضایایی است که در آن نظام اثبات‌پذیر نیست. - م.

گسترهٔ خلاقیت اذهان ما و پذیرش جهل به عنوان جزئی از وضعیت بشری ما نهفته است. زندگی انسانی هرگز نمی‌تواند کامل باشد، و دانش بشری نیز از این امر مستثنا نیست. علاوه بر این، همان‌طور که در فصل بعد نشان خواهیم داد، هنوز هم در بارهٔ چیزهای زیادی می‌توان فلسفه‌ورزی کرد. حتی در صورتی که بپذیریم قادر به درک فلسفی برخی چیزها نیستیم.

نیویورک و راتگرز با من سازگار بودند. در آکسفورد در پایان روز کاری غیر از بازدید از کتابفروشی چندان کاری نمی‌توان کرد؛ آکسفورد شهر بسیار آرامی است، به ویژه در دوران تعطیلات. ولی در نیویورک همیشه کار جالبی می‌توان انجام داد، حتی اگر صرفاً پیاده‌روی در خیابان باشد. ممکن است فکر کنید شلوغی نیویورک باید موجب پریشانی خاطر کسی باشد که کار اصلی‌اش نوشتن و اندیشیدن است. ولی کاملاً برعکس بود؛ فلسفه می‌تواند به آسانی وسواس‌گونه شود، طوری که در کل زندگی اسیر افکار خود بمانید. همان‌طور که شکسپیر در بارهٔ هملت<sup>۱</sup> بیش از حد فکور می‌گوید، شما می‌توانید «از شدت فکر و خیال ضعیف و بیمار» شوید. و این وضعیت ذهنی به فلسفهٔ خوب نمی‌انجامد، و افسرده‌کننده است. فلسفه چیزی است که باید بتوانید آن را مهار کنید، در غیر این صورت شما را در کام خود فرو خواهد برد. منهن، برای من، بهترین راه مهار فلسفه‌ورزی است؛ به من اجازه می‌دهد که از این وسواس فرار کنم – نوعی شوک غیرمنتظرهٔ زندگی پر سر و صدا. هر روز، وقتی در اتاقم سرگرم کار هستم، از پنجره به بروودوی<sup>۱</sup> نگاه می‌کنم و می‌دانم که آن‌جا نوعی جهان شلوغ انسانی منتظر است تا به محض این که از خانه خارج شوم، مرا در کام خود فرو برد. این امر مایهٔ آرامش خاطر است، و به من کمک می‌کند تا احساس تناسب خود را حفظ کنم. نکتهٔ عجیب این است که به نظرم خوب است که جهان بیرون به فلسفه خیلی اهمیت نمی‌دهد

---

1. Broadway

– در حالی که در آکسفورد به نظر می‌رسید همه چیز در فلسفه خلاصه می‌شود. اگر به وضوح بدانم که دیگران از فلسفه سر در نمی‌آورند، می‌توانم فاصله خود را با فلسفه حفظ کنم و در باره آن حرف نزنم.

راتگرز به تحکیم گروه فلسفه خود ادامه داد و پس از من چند فیلسوف برجسته را استخدام کرد. حال و هوای فکری آن‌جا بسیار با من سازگار بود، محیطی سرشار از صمیمیت، شفافیت و صداقت – و نیز استعداد فلسفی زیاد. فهمیدم که از تدریس مجدد در دوره لیسانس لذت می‌برم، در حالی که از دوران دانشجویی کرسی وایلد در آکسفورد به این کار نپرداخته بودم (و البته از کلاس‌های راهنمایی خبری نبود!). تدریس فلسفه به جوانانی پرشور و کنجکاو محاسن خاص خود را دارد، حتی اگر آن‌ها همیشه انتظارات آرمانی (و غیرواقعی) ما را برآورده نسازند و در نهایت فرهیختگی نباشند. هرگز سعی نمی‌کنم خویشتن خود را در دانشجویی خودم فراموش کنم: مشتاق، پذیرا ولی نه چندان فرهیخته. همیشه آن دانشجوی تنها را به یاد دارم، دانشجویی که نگاهی را از دیگران می‌زدید، با تردید سؤال می‌کرد و پس از درک مطلبی آسودگی بر چهره‌اش نقش می‌بست – همان دانشجوی نمونه که روزی تصمیم گرفت فیلسوف شود.

در دهه ۱۹۹۰ ناحیه نیویورک خود را به عنوان مرکز جهانی فلسفه تثبیت کرد. پرینستون و راتگرز در نیوجرسی، و کلمبیا، CUNY و NYU در شهر نیویورک هستند و کل این ناحیه قوی‌ترین مجموعه فیلسوفان روی کره زمین را دارد و سطح فعالیت فلسفی [آن] از تمام جهات بالاست. علاوه بر این، معمولاً فیلسوفان تمام نقاط دنیا از نیویورک عبور می‌کنند. فلسفه حال و روز تقریباً خیلی [در این‌جا] خوبی دارد. بنابر این، عزیمت من از آکسفورد به معنای افزایش انگیزه‌های فکری بوده است، و هرگز نمی‌توانم به فکر ترک نیویورک بيفتم. مسافرت از بلکپول تا منهن طولانی بود، ولی به نظر می‌رسد که این سفر به خوبی و خوشی پایان یافته است.



## شر، زیبایی و منطق

پس از این که به این نتیجه رسیدم که جذاب ترین معضلات فلسفی را نمی توان حل کرد، چکار باید می کردم؟ باید بازنشسته می شدم؟ همچنان به دیگران توضیح می دادم که چرا آمال و اهداف فلسفی آنها بیهوده است؟ به کار دیگری مشغول می شدم که امید پیشرفت بیش تری داشته باشد؟ برحسب تصادف، آن سال راتگرز برای یکی از درس هایی که ارائه می کرد استاد نداشت - معضلات فلسفی در ادبیات. داوطلب تدریس این درس شدم، گرچه هرگز پیش از آن چنین درسی را تدریس نکرده بودم. به طور مبهم و نارسا می توان گفت هدفم این بود که از آثار ادبی به صورت موادی برای واحدی درسی در زمینه اخلاق استفاده کنم. یکی از انگیزه های این کار علاقه شخصی ام به داستان نویسی بود، ولی در عین حال دوست داشتم به چیز کاملاً جدیدی پردازم؛ بنابر این، در چهل و سه سالگی فعالیت خود را به قلمرو ناشناخته ای گسترش دادم (آیا این کار نشانه بحران فکری میانسالی بود؟). چهار رمان را انتخاب کردم که بسیار آنها را می ستودم و مضامین به هم پیوسته ای داشتند و به زیبایی و شر می پرداختند: لولیتا<sup>۱</sup> اثر ولادیمیر ناباکوف،<sup>۲</sup> تصویر دوریان گری<sup>۳</sup> اثر اسکار وایلد،<sup>۴</sup> یلی باد<sup>۵</sup> اثر هرمان ملویل،<sup>۶</sup> و

1. *Lolita*

2. Vladimir Nabokov

3. *Picture of Dorian Gray*

4. Oscar Wilde

5. *Billy Budd*

6. Herman Melville

فرانکشتاین<sup>۱</sup> اثر مری شلی.<sup>۲</sup> می خواستم مضامین اخلاقی این آثار را استخراج کنم و شخصیت‌های موجود در آنها را ارزشگذاری کنم. روش من عبارت بود از مطالعه دقیق خود متن و راهنمایی گرفتن از زندگی واقعی – قرار نبود این درس نوعی واحد درسی علمی یا تاریخی معمولی در زمینه ادبیات انگلیسی باشد. به تعبیری، می خواستم در سطح کوچه و بازار – در سطح تجربه بشری معمولی – با موضوع و با دانشجویان درگیر شوم. قرار بود این درس واحدی درسی در باره موضوع نادیده انگاشته شده زندگی باشد. همان طور که شایسته چنین موضوعی است، روش شناسی خاصی را مسلم فرض نکردم و فقط از صبر، همدلی و حس تشخیص درست و غلط کمک گرفتم.

این درس موفق از کار در آمد، به رغم این که در ابتدا دانشجویان احساس می کردند معلوم نیست چکار می خواهیم بکنیم، و تاکنون چند بار آن را تدریس کرده‌ام. همیشه با لولیتا شروع می‌کنم، کتابی که به طرز گسترده‌ای مورد سوء تفاهم قرار گرفته، در حالی که بافت اخلاقی قدرتمند (گرچه عجیب و غریبی) دارد. بالطبع لازم بود چند بار کتاب را بخوانم، و حالا می‌توانم بخش‌های زیادی از آن را از حافظه‌ام نقل کنم؛ این کتاب در مغز من زندگی می‌کند، حضوری دائمی دارد، و به نوعی دومین ندای وجدان من است. همچنین، توانسته‌ام بارها در باره ساز و کار و جنبه‌های اخلاقی این رمان بحث کنم. وقتی در سال ۱۹۹۸ اقتباس سینمایی آدریان لاین<sup>۳</sup> از لولیتا مناقشاتی پدید آورد – هیچ پخش‌کننده‌ای حاضر به پخش این فیلم در آمریکا نشد – مقاله‌ای در دفاع از اخلاقی بودن این رمان نوشتم و آن را در ضمیمه ادبی تایمز چاپ کردم. این مقاله برای روزنامه‌ای آلمانی ترجمه شد و نیویورک تایمز هم به آن استناد کرد. در نتیجه، سی‌ان‌ان از من خواست تا در باره

1. *Frankenstein*2. *Mary Shelley*3. *Adrian Lyne*

اخلاقی بودن این کتاب با یکی از منتقدان آن بحث کنم. آنچه بیش از هر چیزی از این مباحثه به یاد می‌آورم، مباحثه‌ای که به طور زنده پخش شد، این است که فیلمبردار فراموش کرد به من بگوید در هنگام صحبت به کجا نگاه کنم و حرکات دیوانه‌وار او در وسط صحبت‌م بسیار زننده بود. با وجود این، فکر می‌کنم به نکات درستی اشاره کردم و توضیح دادم که در پایان رمان، هومبرت هومبرت به خاطر شاهدبازی<sup>۱</sup> اش کیفر شدید و درستی می‌بیند، و حتی او (آقایان و خانم‌ها! اعضای هیئت منصفه!) به عمق بدرفتاری اش با لولیتا پی می‌برد.

با این حال، باید اقرار کنم که بحث در باره موضوع شاهدبازی یا میل جنسی به کودکان در برنامه زنده تلویزیونی کار شاقی است، به ویژه وقتی دارید از کتابی دفاع می‌کنید که با لحن اغواگر شاهدبازی معترف نوشته شده است. برای هنر چه کارهایی مجبوریم انجام دهیم! در واقع، به نظر من، فیلم، برخلاف رمان، با هومبرت هومبرت بیش از حد مدارا می‌کند: شخصیت او بسیار کثیف‌تر و نامعقول‌تر از چیزی است که جرمی آیرنز<sup>۲</sup> ترسیم می‌کند. در واقع، این رمان اثر نابغه ادبی بزرگی است، و لحن راوی به طرز وحشتناکی فریبنده و اغواکننده است، ولی ناباکوف هرگز ما را نسبت به شرارت شخصیت اصلی داستانش دچار تردید نمی‌کند، حداقل اگر این رمان را با دقت و حساسیت بخوانیم. او قاتل، متجاوز، دروغگو و دیوانه است. در سطحی کاملاً شخصی می‌توان گفت که مطالعه این رمان برای هر کسی که داستان‌نویسی را امتحان کرده، تجربه تحقیرکننده‌ای است: نبوغ و استعداد ناباکوف چنان هیبت‌انگیز است که دیگر هرگز نمی‌خواهید دوباره دست به قلم و کاغذ ببرید.

نتیجه اصلی تدریس این واحد درسی، تا آن‌جا که به کار خودم ارتباط

1. paedophilia

2. Jeremy Irons

دارد، این بود که کتابی به نام اخلاق، شر و ادبیات داستانی<sup>۱</sup> (۱۹۹۷) نوشتم. یکی از فصل‌های این کتاب «شخصیت شرور» نام دارد، و در آن سعی می‌کنم روان‌شناسی شخصی شرور را ترسیم کنم و توضیح دهم. این کتاب هم سبب شد در چند برنامه تلویزیونی ظاهر شوم و در باره بیماران جامعه‌ستیز<sup>۲</sup> و آدم‌های شرور گوناگون صحبت کنم. شخصیت‌های رمان‌هایی که درس می‌دادم مرا به نگارش این کتاب ترغیب کردند، ولی در عین حال برخی اخبار، به ویژه قتل کودکی به نام جیمز بولگر به دست دو پسر جوان لیورپولی، مرا وادار کرد تا به اشخاص شرور بپردازم. مضمون کلی کتاب این بود که اشخاص شرور احساس همدردی معمولی ما با رنج‌های دیگران را واژگون می‌سازند: به جای این که از رنج‌های دیگران رنج ببرند، در رنج دیگران شادی می‌کنند. شخص دیگرآزار<sup>۳</sup> دقیقاً کسی است که از درد دیگران لذت می‌برد. من بین انگیزش‌های دیگرآزاری خالص و کسی که به طور ابزاری شرور است تمایز گذاشتم: ممکن است شخصی برای رسیدن به هدف دیگری سبب درد و رنج دیگران شود. برای مثال، می‌توان به سرقت مسلحانه اشاره کرد؛ ولی دیگرآزار کسی است که موجب درد و رنج دیگران می‌شود بی آن که هیچ دلیل دیگری داشته باشد.

این همان چیزی است که بدخواهی یا بدجنسی<sup>۴</sup> محض می‌دانیم. شخصیت جیمز کلگرت<sup>۵</sup> در بیلی باد کاملاً شرور است، زیرا صرفاً می‌خواهد بیلی معصوم را نابود کند، بدون هیچ دلیل دیگری؛ این کار برای او هیچ سودی، از قبیل ترفیع، ندارد. من این نظر را مطرح کردم که حسادت عمیق هستی‌شناختی نقش مهمی در این نوع شر دارد - به ویژه حسادت نسبت به فضیلت و معصومیت. کلگرت می‌خواست بیلی را بکشد، زیرا به این امر

1. *Ethics, Evil and Fiction*

2. psychopath

3. sadist

4. malevolence

5. James Claggart

حسادت می‌کرد که هرگز نمی‌توانست به پاکی طینت بیلی برسد؛ نفرت از خوبی ناشی از حسادت به آن است. به نظرم، فیلسوفان اخلاق باید در باره این موضوع بیش‌تر بحث کنند، ولی معمولاً در این مورد چندان چیزی برای گفتن ندارند؛ شاید فقدان روش‌شناسی دقیق آن‌ها را از این کار باز می‌دارد. به هر حال، معلوم است که ادبیات عرصه خوبی برای تأمل اخلاقی فراهم می‌کند. تصادفی نیست که از «نتیجه اخلاقی داستان» سخن می‌گوییم.

دیگر مضمون اصلی کتابم زیبایی است. در تصویر دوریان گری زیبایی در تقابل با اخلاق قرار می‌گیرد، زیرا دوریان به طرز خارق‌العاده‌ای زیبایی استثنایی‌اش را حفظ می‌کند در حالی که در پرتوهایش علایم پیری و گناه ظاهر می‌شود. دلمشغولی و سواس‌آمیز به زیبایی دوریان را به گناه رهنمون می‌شود، زیرا او می‌کوشد زندگی‌اش، حتی بخش‌های شرورانه آن، را به اثری هنری تبدیل کند. به طور خلاصه می‌توان گفت که او زیبایی را برتر از فضیلت می‌شمارد، و این امر پیامدهای ویرانگری دارد. در فرانکشتاین مخلوق ترسناک دانشمند، نمونه معکوس دوریان گری است - ظاهری زشت و باطنی بافضیلت دارد (حداقل پیش از این که تلخی عدم پذیرش او را خشن و کینه‌توز سازد). هر دو داستان بر دوگانگی ذاتی انسان‌ها تأکید می‌کنند: وجود روحانی درونی آن‌ها و ظاهر جسمانی بیرونی آن‌ها. ما تمایل داریم فریب ظاهر افراد را بخوریم، مجذوب زیبارویان می‌شویم و از زشت‌رویان دوری می‌کنیم. ولی خویشتن درونی اشخاص ممکن است به شدت با ظاهر آن‌ها متفاوت باشد، و این خویشتن به آسانی قابل فهم نیست. در کتابم گفتم که فرانکشتاین نوعی تمثیل اغراق‌آمیز از هستی انسانی معمولی است که در آن ما با هیولا یکی هستیم: بدن ما هم از تمام جنبه‌های زیبایی‌شناختی خوشایند نیست (به ویژه زیر پوست)؛ ما هم از عدم پذیرش و طرد نامنصفانه رنج می‌بریم؛ ما را هم در جهانی خصومت‌آمیز به دنیا می‌آورند، بی آن‌که از ما اجازه بگیرند و در حالی که مرگ تنها راه فرار ماست. ما همواره دوگانگی ظاهر بیرونی و وجود درونی

خود را هنگام ارتباط با جامعه بشری احساس می‌کنیم (برای مثال، رنگ پوست را در نظر بگیرید). این دوگانگی منشأ خودآگاهی بشری، و بخش عمده‌ای از مصیبت انسان است.

همچنین، گفتم که زشتی روح دوریان گری چیزی را نشان می‌دهد که «نظریه زیبایی‌شناختی فضیلت» می‌خوانم: ممکن است فضیلت با زیبایی بیرونی مطابقت نداشته باشد، ولی با زیبایی درونی - زیبایی روح یا شخصیت - یکسان است. فصلی را به این نظریه افلاطونی قدیمی فضیلت اختصاص دادم، نظریه‌ای که چندان مورد تأیید فیلسوفان تحلیلی معاصر اخلاق نیست، و نشان دادم که این نظریه شیوه معقول و راهگشایی برای فهم فضیلت اخلاقی است. دوریان زیبایی درونی‌اش را فدای زیبایی بیرونی‌ای می‌کند که توهم فضیلت را به وجود می‌آورد، ولی او از لحاظ درونی فاسد و شرور است، و تصویر مشمئزکننده‌اش گواه این مدعاست. او خود را وقف زیبایی می‌کند، حتی در شر به دنبال ارزش زیبایی‌شناختی می‌گردد، ولی طنز قضیه در این است که برای خودش روحی می‌آفریند که زشتی‌اش ماندگار است. بنابر این، به رغم تمام این‌ها زیبایی و فضیلت از یکدیگر جدا نیستند؛ آن‌ها در سطحی بنیادین با یکدیگر هماهنگی دارند.

بدیهی است که اخلاق، شر و ادبیات داستانی از نظر فلسفی با آثار قبلی‌ام بسیار تفاوت دارد. این کتاب به دلمشغولی‌های انسانی نزدیک‌تر است و به تئاتر و فیلم و ادبیات بیش‌تر شبیه است، و صورت‌بندی آن خشکی کم‌تری دارد. بعضی منتقدان کتاب مرا به خاطر نوشتن آن «عجیب و غریب» خواندند، (تصور می‌کنم) معنای این حرف این بود که این کتاب متعارف نبود. ولی یکی از نکاتی که می‌خواستم بگویم این بود که امروزه فلسفه اخلاق نمی‌تواند به موضوعاتی پردازد که ادبیات و دیگر قالب‌های تخیلی با آن‌ها سر و کار دارند، و ما باید این قالب‌ها را در پایگاه داده‌های مربوط به تأمل اخلاقی بگنجانیم. تمثیل و داستان اغلب برای انتقال فهم و درک اخلاقی

به کار می‌روند؛ مسئله صرفاً به خاطر سپردن فهرستی از دستورهای اخلاقی، مثل ده فرمان، نیست که به جای درک و فهم، اطاعت را تشویق می‌کنند. در این صورت، به نظر من، اخلاق و ادبیات باید با یکدیگر ازدواج کنند، و این امر به سود هر دوی آنهاست. (اگر قرار بود در دبیرستانی اخلاق تدریس کنم، این کار را از طریق ادبیات انجام می‌دادم، نه دین).

در همین حال، در دهه نود، بیش‌تر به شغل دوم خود پرداختم. سال‌ها بود که برای نشریاتی مثل *لاندن ریویو آو بوکس* و *ضمیمه ادبی تایمز* نقد می‌نوشتم، ولی در دهه نود شروع کردم به این‌که به طور منظم‌تری برای *نیو ریپابلیک*، *نیویورک تایمز*، *مجله اینترنتی اسلیت*<sup>۱</sup> و اخیراً *نیویورک ریویو آو بوکس* مطلب بنویسم. من به این امر شهرت دارم که منتقد سختگیری هستم و این مطلب صحت دارد که کوتاه نمی‌آیم. بالطبع این مسئله سبب می‌شود با افرادی که نقدهای منفی بر کارشان می‌نویسم مشکلات زیادی پیدا کنم. بی‌آن‌که به جزئیات وحشتناک موارد خاص بپردازم، مایلم در باره این درگیری‌های (اغلب ناخوشایند) اظهار نظری بکنم. وقتی نقدی منفی بر شخص الف بنویسم، شخص ب اغلب مرا به خاطر تیزی و شجاعتم خواهد ستود و خواهد گفت «زمان آن فرا رسیده بود که کسی در باره الف این حرف را بزند». ولی وقتی بعداً با همان معیارهای انتقادی، شخص ب را نقد کنم، او بلافاصله تصور خواهد کرد که انگیزه‌های پنهانی دیگری دارم و عمداً به او حمله کرده‌ام و در نقد جلوی نفرت ناخودآگاهم از او را نگرفته‌ام. از این رو، شخص ب مرا دشمن شماره یک مردم خواهد نامید. در واقع، من صرفاً معیارهای یکسانی را برای همه به کار می‌برم، و تنها استثنای احتمالی این است که در مورد نویسندگان جوان‌تر و ناشناخته‌تر از لحن ملایم‌تری استفاده می‌کنم. من اغلب از آثار افراد قدرتمند و بانفوذ انتقاد می‌کنم، و این کار به

نوعی نپذیرفتنی به نظر می‌رسد (قطعاً این کار به سودم نیست). البته به این دلیل چنین نمی‌کنم که آن‌ها قدرتمند و بانفوذ هستند؛ بلکه این کار را بنا به این دلیل بدیهی انجام می‌دهم که فکر می‌کنم دیدگاه‌هایشان از جنبه‌های گوناگون معیوب است. باور این مطلب به نحوی برای مردم دشوار است، همین‌طور برای خودم. ولی نقدنویسی هیچ اهمیتی ندارد مگر این‌که بتوان در کمال آزادی عقیده خود را با قوت و شفافیت بیان کرد. درست همان‌طور که می‌توانم نقدهای منفی بنویسم، گهگاه نقدهای مثبتی هم می‌نویسم.

اجازه دهید مثالی از این نوع نویسندگی بزنم تا بتوانم شما را از حال و هوای این کار آگاه کنم. یکی - دو سال قبل شروع به نوشتن برای نیویورک ریویو آو بوکس کردم، و در ابتدا نقدی در باره دو کتاب مربوط به آگاهی و مغز نوشتم. سپس سردبیر این نشریه، رابرت سیلورز،<sup>۱</sup> از من پرسید آیا علاقه دارم به مناسبت برپایی نمایشگاهی در باره فروید در نیویورک، مقاله‌ای در ارزیابی فروید بنویسم یا نه. مردد بودم و گفتم متخصص فروید نیستم و هیچ دیدگاهی در باره نظریه‌های او ندارم (شاید به یاد بیاورید که در دوران نوجوانی به شدت تحت تأثیر فروید بودم و مطالعه آثار او بود که سبب شد از دانشگاه منچستر تقاضای پذیرش برای تحصیل در رشته روان‌شناسی بکنم). سردبیر جواب داد که دقیقاً به دنبال چنین چیزی می‌گردد - ارزیابی بدیع و بدون سوگیری روشنفکری آزاد در باره فروید؛ من به بازبینی فروید و دستیابی به درک تازه‌ای از او علاقه داشتم.

این کار جالب توجه به نظر می‌رسید. بنابراین، کل تابستان را صرف مطالعه آثار فروید کردم، و برخی تفاسیر مربوط به او را خواندم و درک تازه‌ای از او پیدا کردم. سرانجام به این نتیجه رسیدم که اکثر آثار فروید نوعی خیال‌پردازی خلاقانه است که مستند به شواهد واقعی نیست و فی‌نفسه

1. Robert Silvers

مشکوک و اغلب فاقد انسجام نظری است. برای مثال، فروید عقیده داشت که تمام خواب‌ها تحقق آرزوهای ما هستند، ولی کاملاً بدیهی است که خواب‌های اضطراب‌آور روشنی داریم که ترجمان هیچ آرزوی نهانی نیستند. اخیراً خواب دیدم که ماشینم را به علت پارک کردن در محل ممنوع، بکسل کرده‌اند و باید به زندان بروم و جریمه سنگینی بپردازم؛ هیچ چیز این خواب تحقق آرزوهایم نیست! مشهور است که فروید عقیده داشت پسر بچه‌ها بر اثر تهدیدات والدین خود، از اضطراب اختگی رنج می‌برند، ولی هیچ شاهد و مدرک خوبی مبنی بر صدق این ادعا وجود ندارد. او عقیده داشت که واپس‌زنی یا سرکوب ساز و کاری است که خاطرات ناخوشایند را به ناخودآگاه می‌راند، در مخالفت با این ایده می‌توان گفت که ما برخی از دردناک‌ترین خاطرات خود را فراموش نمی‌کنیم. پس از نگارش این مقاله، آن را به دقت ویراستاری کردم و در پاییز ۱۹۹۹ منتشر شد.

نامه‌های اعتراض‌آمیز زیادی به دفترهای دیویو رسید. اکثر آن‌ها خصمانه و خصوصی بودند، گرچه برخی از آن‌ها از من حمایت می‌کردند. عده زیادی می‌پنداشتند که این کار نوعی صحنه‌سازی و کلک است و من و سردیر توطئه کرده‌ایم تا مقاله‌ای در «رد» فروید بنویسیم. در واقع، من صرفاً معیارهای انتقادی سنجش استدلال‌ها و شواهد را به کار بردم، همان معیارهایی که هنگام نقد هر کتاب دیگری نیز به آن‌ها استناد می‌کردم، و البته به هیچ وجه از این واقعیت ترسیدم که فروید شمایی فرهنگی است و پیروان وفاداری دارد و کل صنعت روانکاوی بر اساس مبانی (متزلزل) او بنا شده است. درس اصلی‌ای که از این کار گرفتم این بود که فهمیدم میان خویشتن دوران جوانی‌ام و خویشتن خرده‌گیر دوران بلوغم تضاد وجود دارد؛ در دوران جوانی هنوز قوه نقادی‌ام پرورش نیافته بود و به راحتی مسائل را می‌پذیرفتم، ولی حالا در هر استدلالی دنبال عیب و ایراد می‌گشتم؛ مهم نبود چه کسی این استدلال را اقامه می‌کند. دیویو دو نامه طولانی در نقد مقاله‌ام را منتشر کرد، نویسندگان

این نامه‌ها با شرح و تفصیل شکایت‌ها و اعتراضات خود را مطرح کردند؛ من هم با همان طول و تفصیل جواب دادم. این امر برای هر دو طرف کاملاً منصفانه بود، مثال خوبی از بحث آزاد و جدی. پیشرفت فکری مرهون نقد صریح و جدی است، نه پایبندی به خط‌مشی حزبی و دوپهلوگویی. این مسئله بدیهی است، مگر نه؟

اجازه دهید داستان بعدی را تعریف کنم، داستانی که به نوعی دنبالهٔ تکان‌دهندهٔ همین بخش است. یک روز وقتی از راتگرز به خانه برگشتم، فکسی از ریویو دریافت کردم که شامل نامه‌ای در بارهٔ مقالهٔ مربوط به فروید بود. این امر به هیچ وجه غیرعادی نبود؛ چند هفته‌ای می‌شد که هر روز چنین فکس‌هایی دریافت می‌کردم، ولی این یکی دست‌نویس، نسبتاً طولانی و بسیار تمیز بود. پس از مرور اجمالی دریافت‌م که منسجم و کاملاً معقول است. کل نامه راجع به این مطلب بود که روانکاوی نوعی شبه‌علم است که مردم بنا به همان دلایلی که به دیگر شبه‌علوم عقیده دارند، به آن هم عقیده‌مندند – به عنوان جایگزینی برای دین. وقتی به نشانی مندرج در بالای نامه دقت کردم، دیدم که از «زندان فدرال، با بیش‌ترین تدابیر امنیتی» آمده است. با خود فکر کردم چقدر جالب است که زندانیان هم نیویورک ریویو آو بوکس می‌خوانند. سپس به هویت فرستنده پی بردم: تئودور کاژینسکی،<sup>۱</sup> که نام دیگرش اونا بامبر<sup>۲</sup> بود. آن دست‌خط ظریف و تمیز متعلق به قاتل تقریباً مجنون ولی بسیار باهوشی بود که چهرهٔ تقریباً حرفه‌ای‌اش را بارها در تلویزیون دیده بودم. پس از ریشهٔ اولیه، با خود فکر کردم: خوب، واقعاً دارم طیف خوانندگانم را گسترش می‌دهم. (جوئیس کارول اوتس<sup>۳</sup> هم کارت تبریکی

1. Theodore Kaczynski

۲. Unabomber به معنی «یک بمب‌گذار». او فارغ‌التحصیل هاروارد و استاد ریاضیات بود و به اتهام چندین بمب‌گذاری به حبس ابد محکوم شد. - م.

3. Joyce Carol Oates

در باره این مقاله فرستاد. بنابر این، فقط قاتلان و روانکاوان عصبانی برایم نامه نمی نوشتند).

در مورد گسترش طیف خوانندگانم، امیدوارم اگر به جاناتان میلر<sup>۱</sup> و اولیور ساکس<sup>۲</sup> اشاره کنم، متهم نشوم که دارم بیش از حد خودم را به آدم‌های کله‌گنده می‌چسبانم. سال‌ها بود که با صدا و تصویر جاناتان میلر در رادیو و تلویزیون انگلستان آشنا بودم؛ هوش جامع‌الاطراف - هم از نظر هنری و هم از لحاظ علمی - حافظه خارق‌العاده، شوخ‌طبعی ویرانگر و قدرت شخصیت او همیشه مرا تحت تأثیر قرار داده بود. روزی، وقتی هنوز دانشیار کرسی وایلد در آکسفورد بودم، به طور ناگهانی نامه‌ای از او دریافت کردم: او در مسافرت به یونان، کتاب (بسیار دشوار) محتوای ذهنی مرا خوانده بود و می‌خواست به من تبریک بگوید و منابعی را به من معرفی کند که فکر می‌کرد ممکن است برایم جالب باشد. برحسب تصادف قرار بود هفته آینده در گروه روان‌شناسی آکسفورد سخنرانی کند. بنابر این، خودم را به او معرفی کردم. به نظر می‌رسید از جوانی و احتمالاً قد و قامتم یک‌ه خورده (او بسیار بلند است و من بسیار کوتاهم)، ولی قرار گذاشتیم یکی - دو روز بعد یکدیگر را در لندن ملاقات کنیم تا بتواند رساله‌ای به من بدهد که تصور می‌کرد از خواندن آن لذت ببرم. این ماجرا مربوط به سال ۱۹۹۰ بود. از آن زمان به بعد دوستی عمیقی میان ما ریشه دوانده است. دوست داشتم بگویم او به همان اندازه که باهوش است مهربان نیز هست، ولی هیچ کس نمی‌تواند آن‌قدر مهربان باشد. فقط می‌توانم بگویم که از ملاقات او بسیار لذت می‌برم و دوستی با او را بسیار ارزشمند می‌دانم. در مکالمات خود از هر دری سخن می‌گویم، از فلسفه ذهن و علم شناختاری گرفته تا مسائل پیش‌پاافتاده مربوط به پیتروکوک<sup>۳</sup> و دادلی مور.<sup>۴</sup> او، برخلاف من، به ورزش علاقه‌ای ندارد (به زودی در باره

1. Jonathan Miller

2. Oliver Sacks

3. Peter Cook

4. Dudley Moore

این موضوع بیش‌تر سخن خواهم گفت) - ولی خوب، هیچ دوستی‌ای کامل نیست، هست؟ (یک بار او را به بازی بیلارد کشاندم، و او به شیوه‌ای کاملاً ریاضی‌وار بازی کرد). یک بار داشتیم در رستورانی در نیویورک همراه با جری فودور شام می‌خوردیم، ناگهان پلاسیدو دومینگو<sup>۱</sup> وارد شد. جاناتان پیش از آن اپرایی را با شرکت او کارگردانی کرده بود. جاناتان که می‌دانست جری هوادار متعصب اپراست، با احتیاط او را به آقای دومینگو معرفی کرد. تنها باری بود که دیدم زبان جری از شدت تعجب بند آمده و می‌لرزد و مرعوب شده است.

با اولیور ساکس از طریق جاناتان آشنا شدم؛ آن‌ها از دوران مدرسه در شمال لندن با یکدیگر دوست بوده‌اند. در مقایسه با جاناتان، اولیور کم‌حرف، دارای ظاهری متفاوت و پریشان است. ولی او هم به طرز چشمگیری فاضل است و در شیمی، ادبیات، عصب‌شناسی و موسیقی به یک اندازه مهارت دارد. در عین حال، برخلاف جاناتان، ورزشکار است: در ایام جوانی وزنه‌بردار بوده و حالا شنا و غواصی می‌کند. او بسیار سنجیده حرف می‌زند، کلماتش را طوری سبک و سنگین می‌کند که انگار سنگ‌های قیمتی هستند. ساده، کودکانه و تنومند است - به هیچ یک از کسانی که دیده‌ام شباهت ندارد. شور و شوق فکری او به دیگران هم سرایت می‌کند و به طرز خارق‌العاده‌ای می‌تواند حتی به موضوعاتی مثل فلزشناسی هم روح ببخشد (او با مواد معدنی رابطه‌ای شهوانی دارد). یک بار مرا به رابین ویلیامز<sup>۲</sup> معرفی کرد که در نسخه سینمایی بیداری‌ها،<sup>۳</sup> کتاب ساکس در باره تأثیرات درمانی لوودوپا،<sup>۴</sup> نقش او را بازی کرده بود. رابین ویلیامز مثل همیشه پرحرف بود و به طرز واقعاً خیره‌کننده‌ای ادای یک راننده تاکسی هندی ساکن لندن را

1. Placido Domingo

2. Robin Williams

3. *Awakenings*

4. L - dopa [levodopa]

درآورد که در واقع فیزیکدان هسته‌ای بود. ولی در عین حال فهمیدم که آقای ویلیامز ذهنی منطقی دارد و بسیار صریح است؛ در پس تمام آن آشفتگی‌های خلاقانه، نظم حاکم بود. به او گفتم که چه چیزی مرا به طرف فلسفه کشاند. او هم گفت که چگونه، برخلاف تمام انتظارات، به کم‌دی صحنه‌ای روی آورده است (او در کالج علوم سیاسی خوانده است).

حالا که دارم اسم هنرپیشه‌ها را بر زبان می‌آورم، حتماً باید ماجرای خودم با جنیفر آنیستون<sup>۱</sup> را تعریف کنم (نگران نباشید، به زودی به منطق بازخواهیم گشت). به لطف یکی از دوستانم که در سینما فعالیت می‌کند، در جشن افتتاح فیلم با جو بلک ملاقات کن<sup>۲</sup> شرکت داشتم. انبوه جمعیتی که پس از تماشای فیلم به بیرون سرازیر شد مرا به عقب و نزدیک جنیفر آنیستون، ستاره سریال دوستان<sup>۳</sup> و چهره روی جلد هزاران مجله، هل داد (همسر فعلی او، براد پیت،<sup>۴</sup> در سمت چپ، در جای امنی پشت طناب بود و به طرز خارق‌العاده‌ای خوش‌تیپ به نظر می‌رسید). به یکدیگر لبخند زدیم و من به او گفتم که در واقع جزو اهالی سینما نیستم و فیلسوف هستم. او یکی از آن لبخندهای مشهورش را نثارم کرد و با سرزندگی گفت: «اوه، فیلسوف محبوب شما کیست؟» در حالی که حدس می‌زدم باید در کالج واحد فلسفه‌ای گذرانده باشد و تا حدی از این موضوع سر رشته داشته باشد جواب دادم: «احتمالاً برتراند راسل». اندکی دماغ شد و گفت: «اسمش را نشنیده‌ام.» احساس کردم باید فیلسوف معروف‌تری را نام ببرم، پس گفتم: «کانت هم فیلسوف محبوبم است.» به طرز مایوس‌کننده‌ای جواب داد: «اسمش را نشنیده‌ام.» اوضاع خوب نبود، پس شتابزده گفتم: «افلاطون چطور؟» او با خوشحالی پاسخ داد: «اوه آره، افلاطون را می‌شناسم.» تشویق شدم. می‌خواستم نشان دهم که سواد او بیش‌تر از این‌هاست و نه من استاد خرده‌گیری هستم و نه او

1. Jennifer Aniston

2. Meet Joe Black

3. Friends

4. Brad Pitt

دانشجوی اهمال‌کاری است. بنابر این، گفتم: «و البته همیشه به دکارت هم علاقه داشته‌ام.» پس از تأمل زیادی، زیرلب گفتم: «اسمش را نشنیده‌ام.» مایوسانه گفتم: «خوب، شما در دوستان معرکه‌ایدا!» او گفت: «متشکرم» و خندید، ولی خرابی به بار آمده بود. نمی‌دانم کدام یک از ما شرمنده‌تر بود. مؤدبانه از او خداحافظی کردم و او به زحمت به طرف گروه براد جذاب رفت. بعداً فکر کردم احتمالاً منظورش فلسفه شرق بوده، موضوعی که آقای پیت به آن علاقه دارد – و من از آن سر در نمی‌آورم، درست به همان اندازه‌ای که او از فلسفه غرب سر رشته ندارد. باید این نکته را بیفزایم که، به عقیده من، شرم‌آور نبود که او اسم چند فیلسوف دیگر را نمی‌دانست – هر چه باشد، او بازیگر است، نه دانش‌پژوه. در واقع، در طول مکالمه کوتاهاً مؤدب و خوش‌برخورد بود، در حالی که اصلاً مرا نمی‌شناخت. فقط ای کاش دکارت را می‌شناخت، فقط همین – این امر از خجالت هر دوی ما می‌کاست. هالیوود و فلسفه تحلیلی خیلی با یکدیگر ملاقات نمی‌کنند، و ای کاش این ملاقات به خوبی و خوشی پیش‌تری می‌گذشت.

اندکی بعد همان شب مکالمه کوتاهی با آنتونی هاپکینز کردم که او هم در این فیلم بازی می‌کرد. همان‌طور که قبلاً گفتم، اغلب می‌گویند من به او شباهت دارم. بنابر این، فرصت را غنیمت شمردم و نظر او را جویا شدم. او مدتی طولانی به صورتم نگاه کرد. در حالی که سرگرم بررسی این سؤال بود، جمعیت زیادی اطراف ما در هم می‌لولیدند. سپس حکم خود را صادر کرد: «نه، ما واقعاً به هم شباهت نداریم، گرچه می‌فهمم چرا ممکن است مردم چنین فکری کنند.» سرم را به علامت موافقت تکان دادم و گفتم تا وقتی مردم به این مسئله اشاره نکرده بودند، این فکر به ذهنم خطور نکرده بود. پس از سکوتی معنی‌دار، با لحن خاص خود گفت: «خوب، شاید دور چشم‌هایمان شبیه هم است.» در حالی که به یکدیگر خیره شده بودیم، سرم را به نشانه

رضایت تکان دادم و موهای گردنم کمی سیخ شد. حالا هر وقت کسی می‌گوید شبیه آنتونی هاپکینز هستم، می‌توانم به او بگویم که در باره این موضوع با خود سر آنتونی به تفصیل صحبت کرده‌ام و هر دو موافقیم که واقعاً چنین نیست – بجز – شاید – دور چشم‌هایمان.

خوب، دیگر نمی‌خواهم اسم آدم‌های کله‌گنده را ببرم و داستان ملاقات خود با هنرپیشه‌ها را تعریف کنم؛ حالا پیش از این که به معنای اخص کلمه به فلسفه بازگردیم، باید موضوع مهم ورزش‌های آبی را بررسی کنیم. عذری که برای طرح این موضوع دارم این است که کتابی مربوط به زندگی یک فیلسوف باید در باره فلسفه زندگی حرفی برای گفتن داشته باشد. بدیهی است که زندگی فیلسوف به شدت اندیشمندانه است، فارغ از دنیای روزمره و طبیعت. بخش عمده‌ای از این زندگی عبارت است از تنها نشستن در اتاقی، اندیشیدن و نوشتن. فهمیده‌ام که برای حفظ اعتدال نباید اجازه دهم زندگی‌ام منحصر به فعالیت‌های فکری باشد. بازی‌های ویدئویی بخشی از این امر بود، ولی این کار سالم‌ترین یا سودمندترین فعالیت نیست. من تنیس و اسکواش، بیلارد و بازی دارت و بولینگ ده‌میله‌ای را هم امتحان کرده‌ام.

به عقیده من، همه باید برای سلامت روحی و جسمی خود، فعالیت بدنی دلخواهشان را انجام دهند (و نه فقط آن ورزشی که برای حفظ تناسب اندام به آن می‌پردازند). چند سال قبل ورزش‌های آبی را کشف کردم، دیر هنگام بود (شاید به این دلیل دیر به سراغ آب رفتم که در چهار سالگی چیزی نمانده بود در ساحل غرق شوم – هنوز هم دست و پا زدن و قلپ‌قلپ آب خوردن و احساس مرگ قریب‌الوقوع را به یاد می‌آورم). ابتدا در فلوریدا تخته‌سواری می‌کردم، روی یک تکه پلی‌استیرن دمرو دراز می‌کشیدم و با امواج پیش می‌رفتم. ولی به زودی به کایاک و موج‌سواری معمولی و سپس موج‌سواری بادبانی و قایقرانی پرداختم. محبوب‌ترین ورزشم کایاک است که این روزها تا

حد امکان به آن می‌پردازم (در اکثر اوقاتی که سرگرم نگارش این کتاب بوده‌ام به طور متناوب پشت کامپیوترم و روی کایاکی در سواحل لانگ آیلند نشسته‌ام). در کایاک شما در قایق مخصوص کوچکی پارو می‌زنید؛ قایقی با کفی مسطح و گیره‌هایی که ران شما را می‌گیرد تا نیفتید؛ وقتی موج مناسبی نزدیک می‌شود، مثل دیوانه‌ها پارو می‌زنید تا تغییر جهت دهید و در حالی که موج‌سواری می‌کنید، قایق را با مهارت هدایت می‌کنید. ممکن است امواج سهمگین باشند و موج‌سواری خیلی راحت نباشد؛ وقتی دارید با سرعت از موج شیب‌دار بزرگی به پایین سُر می‌خورید و برای جلوگیری از چین و شکن موج تلاش می‌کنید، قطعاً نمی‌توانید به فلسفه فکر کنید. اغلب موج شما را این‌رو و آن‌رو می‌کند و با نهایت آسانی در آب غوطه‌ور می‌سازد، در حالی که قایقتان از شما دور می‌شود و به طرف ساحل می‌رود. ولی احساس سوار شدن روی موجی کامل، کنترل قایق و حرکت بر روی خط موج، و حفظ تعادل هنگام پایین آمدن از موجی همچنان قائم، نشاط‌آورترین چیزی است که می‌شناسم (البته، برخی چیزها لذت‌بخش‌تر هستند). این کار گسترپوان کامل زندگی سرشار از تأمل آرام، تفکر انتزاعی و خستگی فکری است. این کار برای من امکان همان نوع فعالیت بدنی عضلانی را فراهم می‌آورد که در دوران جوانی هنگام ژیمناستیک و پرش با نیزه از آن لذت می‌بردم، ولی به دلیل فعالیت دانشگاهی سال‌ها از آن محروم بودم.

در اقیانوس بودن، با طبیعت یکی شدن، قدرت غیربشری آن را احساس کردن، و غلبه بر مشکلاتی که طبیعت سر راه انسان قرار می‌دهد نه فقط بسیار عارفانه بلکه به شدت لذت‌بخش است. موج خوب مثل هدیه‌ای از جانب دنیای طبیعی است، گرچه این هدیه مانند شمشیر دولبه است. حتی زمانی که موجی کف‌آلود شما را زیر آب دفن می‌کند، وقتی دوباره بر بدن خود تسلط می‌یابید، نوعی هماهنگی طبیعی را احساس می‌کنید. در عین حال، از

مهندسی ساده کایاک و پارو به شدت راضی هستم: ماشینی بسیار ساده ولی بسیار مناسب برای این کار. انسان، ماشین و طبیعت در هماهنگی کامل با یکدیگر. و البته حضور در کنار دوستانی با علاقه یکسان و تعلیم مهارت‌های لازم به دیگران لذت بخش است. پس، این فلسفه زندگی من است – یا حداقل فلسفه بخشی از زندگی: قایقی بگیرید و موج سواری کنید، یا هر کار دیگری که شما را با بدن خود و طبیعت متحد می‌سازد (از این نظر اسکی هم خوب است). خطر فیلسوف بودن این است که سراپای وجودتان به مغز تبدیل می‌شود؛ شما به پادزهری برای این مغزی‌سازی بیش از حد نیاز دارید. چه کسی دوست دارد ساقه‌ای باشد که در رأس آن کپه‌ای ماده خاکستری وجود دارد؟

اخيراً بر منطق فلسفی تمرکز کرده‌ام، یکی از خشک‌ترین و انتزاعی‌ترین قسمت‌های فلسفه. شاید به این دلیل که چند سالی به موضوعاتی پرداختم که ذاتاً ناجور و مشکل‌آفرین هستند – آگاهی، فرافلسفه، شر، زیبایی روح – از کار بر روی موضوعی که حساس، دقیق و ناب است لذت برده‌ام. وقتی در سال ۱۹۷۴ آکسفورد را ترک کردم تا مدرس شوم، در درجه اول به منطق فلسفی علاقه داشتم. بنابر این، بیست و پنج سال بعد پس از ولگردی‌های زیاد، به سراغ عشق جوانی‌ام برگشته‌ام. در اصل، فهماندن این کار منطقی از دیگر موضوعاتی که در این کتاب به آن‌ها پرداخته‌ام دشوارتر است، ولی نهایت تلاش خود را خواهم کرد تا جان کلام را بازگو کنم، و به این منظور بر وجود تمرکز می‌کنم (در کتاب حاصل از این کار، کیفیات منطقی [چاپ سال ۲۰۰۰] به هویت، ضرورت، اسناد یا حمل و صدق می‌پردازم).

وجود موضوع منحصر به فردی است. برخی چیزها آن را دارند و برخی فاقد آن هستند. ولی حتی بیان همین مطلب هم ناسازوار به نظر می‌رسد – چیزهایی که وجود ندارند چیستند؟ اگر بگوییم ایده، مثل ایده شرلوک هولمز،

سخن نادرستی گفته‌ایم زیرا ایده‌ی شرلوک هلمز وجود دارد - فقط خود شخص شرلوک هلمز است که وجود ندارد، نه ایده‌ی او. درست همان طور که نمی‌توان تصویر تک‌شاخی را با تک‌شاخی که این تصویر معرف آن است یکی دانست - زیرا تصویر تک‌شاخ وجود دارد ولی خود تک‌شاخ وجود ندارد - به همین ترتیب ایده‌ی چیزی ناموجود با خود آن چیز ناموجود یکی نیست. بنابر این، به نظر می‌رسد که می‌گوییم موجودات غیرذهنی معینی فاقد وجود هستند: چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر است؟ در همین حال، وقتی وجود را به ابژه‌ای نسبت می‌دهیم که وجود ندارد، به نظر می‌رسد داریم چیز بی‌اهمیت و به طرز عجیبی نامحسوسی را نسبت می‌دهیم. می‌خواهیم بگوییم همه چیز وجود دارد - یعنی همه چیزهایی که وجود دارند وجود دارند. ولی در این صورت، به نظر می‌رسد چنین کیفیتی عمومی‌تر از آن است که همه چیزها دارای آن باشند. در مورد دیگر کیفیات، برخی چیزها آن‌ها را دارند و برخی چیزها آن‌ها را ندارند، مثل قرمز بودن یا مرد بودن یا عدد اول بودن. ولی به نظر نمی‌رسد که وجود، ابژه‌ای را از ابژه دیگر متمایز سازد. وقتی می‌دانیم که داریم در باره چیزی واقعی حرف می‌زنیم معنایش این است که پیشاپیش می‌دانیم که آن چیز وجود دارد؛ در این صورت، بی‌اهمیت است که بگوییم چیز مورد نظر وجود دارد. بنابر این، گزاره‌های مربوط به وجود یا حشو به نظر می‌رسند یا متناقض، بسته به این که درست باشند یا غلط.

چنین تأملاتی سبب شده است که بعضی از فیلسوفان منکر این امر شوند که وجود کیفیتی واقعی است. در زبان روزمره کلمه «وجود دارد» را از لحاظ دستوری مثل «قرمز» و «مرد» به کار می‌بریم، یعنی به عنوان محمول دستوری یا نحوی جملات؛ ولی، به عقیده این فیلسوفان، چنین امری از نظر منطقی گمراه‌کننده است، به گونه‌ای که زبان روزمره ما را دچار این خطای منطقی می‌کند که فکر می‌کنیم وجود کیفیتی است که چیزها یا آن را دارند یا فاقد آن

هستند. در عوض، آن‌ها عقیده دارند که مفهوم وجود مثل مفهوم تعدد عمل می‌کند. معقول نیست که در بارهٔ ابژه‌ای خاص<sup>۱</sup> بگویید که متعدد است؛ وقتی کلمهٔ «متعدد»<sup>۲</sup> را به کار می‌برید همیشه دارید از کیفیت یا صفتی حرف می‌زنید که نمونه‌های زیادی دارد. اگر بگویم «پشه‌ها متعدد هستند»، منظورم این نیست که پشهٔ خاصی متعدد است؛ بلکه دارم می‌گویم که صفت پشه بودن نمونه‌های بسیار زیادی دارد. به همین ترتیب، اگر بگویم بیل کلیتون وجود دارد، منظورم این نیست که انسانی خاص این کیفیت منحصر به فرد وجود را دارد (کیفیتی که شرلوک هلمز فاقد آن است)؛ بلکه دارم از صفتی حرف می‌زنم - فرضاً صفت رئیس جمهور آمریکا بودن کسی که زمانی فرماندار آرکانزاس بود - که فقط یک نمونه دارد. وقتی می‌گویم ببرها وجود دارند، دارم می‌گویم که ببر بودن نمونه‌هایی دارد، نه این که تک تک ببرها کیفیت مرموز وجود را دارند، و همین امر در بارهٔ مواردی صادق است که به نظر می‌رسد دارم وجود را به فردی نسبت می‌دهم: در واقع، دارم از صفتی حرف می‌زنم و می‌گویم که این صفت نمونهٔ منحصر به فردی دارد. گزاره‌های مربوط به وجود هرگز دقیقاً در بارهٔ افراد نیستند ولی همیشه در بارهٔ صفات افراد هستند - مبنی بر این که این صفات نمونه‌هایی دارند. بنابراین، چیزی به عنوان کیفیت عجیب و غریب وجود، وجود ندارد.

این دیدگاه متعارف در بارهٔ وجود است. تصور می‌کنم این دیدگاه اشتباه است. به عقیدهٔ من، وجود واقعاً همان چیزی است که به نظر می‌رسد باشد - یک کیفیت واقعی ابژه‌ها. درست است که همهٔ ابژه‌هایی که وجود دارند این کیفیت را دارند، ولی این هم به همان اندازه درست است که آبی بودن کیفیت تمام ابژه‌های آبی است. و ابژه‌هایی هستند که وجود ندارند، ابژه‌های فکری مثل شرلوک هلمز - درست همان طور که ابژه‌هایی هستند که آبی نیستند.

وجود مثل این همانی است، کیفیتی منطقی که بسیار گسترده نیز هست. اگر بگوییم وجود واقعاً عبارت است از صفتی که نمونه‌هایی دارد، با این مشکل روبرو می‌شویم که ایده داشتن نمونه‌ها پیشاپیش مفهوم وجود را دربر دارد. این که بگوییم «ببر» نمونه‌هایی دارد به چه معناست؟ به این معناست که چیزهای موجودی هستند که ببرند، ولی این امر به معنای کاربرد مفهوم وجود به عنوان یک کیفیت بعضی اثره‌ها، و نه دیگر اثره‌ها، است. واقعیت این است که ما گاهی به چیزهایی – مثل شخصیت‌های داستانی – اشاره می‌کنیم که وجود ندارند. بنابر این، مفهوم وجود چیزهای مورد اشاره ما را از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ پس، مفهوم بی‌اهمیتی نیست؛ این که به ما بگویند چیزی وجود دارد می‌تواند روشن‌گر باشد (مثل وقتی که به شما بگویند شرلوک هلمز واقعاً کارآگاهی واقعی در لندن عصر ویکتوریا بود که آرتور کانن دوئل<sup>۱</sup> از او به عنوان الگوی خود استفاده کرد). برخی کیفیات بسیار عمومی هستند، مثل کیفیت اثره بودن، یا کیفیت متعلق فکر بودن، یا کیفیت وجود داشتن در زمان و مکان. در واقع، این‌ها از قرمز بودن و مرد بودن عمومی‌ترند، ولی این سبب نمی‌شود که غیر واقعی باشند.

علاوه بر دیگر چیزها، این امر نشان می‌دهد که پاسخ سنتی به برهان وجودی در اثبات وجود خدا (که در فصل اول به آن پرداختم) نادرست است. مطابق این پاسخ، این برهان اشتباه می‌کند که کیفیت بودن وجود را مسلم می‌گیرد، [در حالی که] وجود یک کیفیت اثره‌هاست؛ مسئله واقعاً این است که آیا می‌توان برهانی اقامه کرد که نشان دهد این کیفیت مفهوم خدا را ایجاب می‌کند – من به این امر شک دارم. وقتی جوان بودم، به برهان وجودی به علت استلزام‌های الهیاتی‌اش علاقه داشتم؛ حالا از منظری کاملاً نظری به آن علاقه دارم. با این حال، این برهان هنوز هم مثل همیشه برایم وسوسه‌انگیز است.

آیا به همین دلیل است که فیلسوفان گاهی احساس می‌کنند پریشان‌خاطرند؟ یا آزار دیده‌اند؟

این فقط جان کلام موضوع وجود است، که بدیهی است در سطح بالایی از انتزاع قرار دارد. این مسئله دقیقاً مسئله‌ای فلسفی است. ما همیشه از وجود صحبت می‌کنیم و معلوم است که وجود، مفهومی بنیادین است، ولی دقیقاً چه معنایی دارد؟ پاسخ این سؤال بسیار دشوار است. این مسئله گیج‌کننده است، ولی می‌توان در این زمینه پیشرفت کرد (برخلاف معضلات ذهنی‌ای که پیش از این گفتم هیچ راه حلی ندارند). وجود موضوعی نیست که بتوان انتظار داشت علم به آن پردازد. وجود مسئله‌ای کاملاً فلسفی است، ساده ولی به طرز شگفت‌آوری گیج‌کننده. فکر کردن به این موضوع سبب می‌شود بفهمیم که حتی از اساسی‌ترین مفاهیم خود هم درک روشنی نداریم؛ ما این مفاهیم را بسیار راحت به کار می‌بریم، ولی فهم دقیقی از آن‌ها نداریم. این جاست که نوبت به فلسفه می‌رسد. و این امر نشان می‌دهد اشتباه است که تصور کنیم همه مسائل واقعی، علمی یا تجربی هستند. در واقع، علم خودش ناگزیر مسائلی فلسفی به وجود می‌آورد.

همین امر در باره ادبیات، تاریخ، اقتصاد، علم کامپیوتر، ریاضیات و نظایر آن‌ها صادق است. برای مثال، در ریاضیات این سؤال وجود دارد که اعداد از کجا می‌آیند: آیا فقط نشانه‌هایی بر روی کاغذ هستند، یا ایده‌هایی در اذهان ریاضیدانان، یا، آن‌طور که افلاطون تصور می‌کرد، موجودات عینی مستقل از ذهنی هستند که بیرون از زمان و مکان وجود دارند؟ در کلاس معمولی ریاضی هیچ چیزی یاد نمی‌گیرید که شما را قادر سازد به چنین سؤالاتی پاسخ دهید (گرچه ممکن است معلم ریاضی شما در باره این سؤالات دیدگاه‌های خاص خود را داشته باشد). در علوم تجربی هدف از طراحی نظریه‌ها تبیین داده‌هایی است که مشاهده شده‌اند، و اغلب تصور می‌کنند که این نظریه‌ها

توصیفات درستی از واقعیت به دست می‌دهند. ولی به یاد داشته باشید که این توصیف پیش‌پا افتاده از علم مفاهیمی را به کار می‌برد که نیاز به توضیح دارند: نظریه چیست؟ تبیین چیست؟ چه چیزی مشاهده را از نظریه‌ای که برای تبیین آن به کار می‌رود متمایز می‌سازد؟ حقیقت چیست؟ واقعیت چیست؟ علم با این مفاهیم کار می‌کند، ولی نمی‌تواند آن‌ها را توضیح دهد. در مورد علوم اجتماعی نیز همین طور است: آن‌ها علاوه بر مفاهیم پیش گفته، مفاهیمی از قبیل عقل یا سائق، و نیز مفاهیم هنجاری از قبیل حق یا وظیفه را به کار می‌برند. و این مفاهیم ما را به سراغ فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و نیز فلسفه ذهن می‌برند. هنرها مفاهیم زیبایی‌شناختی از قبیل زیبایی و بازنمایی را به کار می‌برند، و این مفاهیم به سؤالات فلسفی می‌انجامند: آیا زیبایی ذهنی است یا عینی؟ آیا تمام بازنمایی‌های هنری در اصل از یک نوع است؟ چه چیزی ارزش زیبایی‌شناختی اثری هنری را تعیین می‌کند؟ سپس نوبت به مفاهیم بسیار عامی می‌رسد که همه جا ظاهر می‌شوند - زمان، علیت، ضرورت، وجود، ابژه، کیفیت، هویت. هیچ رشته علمی‌ای نمی‌تواند این مفاهیم را برای شما تعریف کند، زیرا تمام این رشته‌ها این مفاهیم را مسلم فرض می‌کنند؛ ما برای فهم این مفاهیم به فلسفه نیاز داریم. برای مثال، آیا علیت صرفاً تقارن مداوم رویدادهاست - به قول ای. جی. ایر، تقارن صرف مداوم «یک چیز لعنتی پس از چیز لعنتی دیگری» - یا این که عنصر پیوند ضروری را دربر دارد؟ و این نوع ضرورت چگونه چیزی ممکن است باشد؟ آیا چیزی شبیه صدق ضروری [گزاره] «مجردها متأهل نیستند» است؟

انسان‌ها معمولاً این سؤالات را می‌کنند و از ابتدای تاریخ اندیشه در برابر آن‌ها حیران بوده‌اند. کودکان به طور خودانگیخته سؤالات فلسفی می‌کنند، که معمولاً والدینشان از پاسخ دادن به آن‌ها درمی‌مانند - زیرا والدین هم اغلب از لحاظ فلسفی مثل کودکان خود نادان هستند. فیلسوف فقط کسی است که

به این سؤالات جهانشمول دیرینه علاقه بسیار زیادی دارد؛ او تجسم نوعی کنجکاوی بشری است - نوعی که به دنبال امر عام، نه امر خاص، و امر انتزاعی، نه امر عینی، می‌گردد. البته به راحتی می‌توان در برابر این سؤالات ناشکیبا بود، زیرا به راه حل علمی تن در نمی‌دهند. ولی در واقع، چنین واکنشی چیزی نیست جز بی‌فرهنگی همراه با بت‌پرستی علمی. علم بدون شک فعالیت خوب و شریف است، ولی تنها شکل باارزش پژوهش فکری و عقلانی نیست. نباید تصور کنیم که مسائل یا علمی هستند یا اصلاً مسئله نیستند.

کتاب‌های عالی زیادی وجود دارد که سعی می‌کنند علم را برای عامه مردم قابل فهم کنند. بسیاری از این کتاب‌ها را با نهایت علاقه خوانده‌ام؛ ولی کتاب‌های معدودی سعی کرده‌اند همین کار را در مورد فلسفه انجام دهند. در این کتاب کوشیده‌ام همین کار را بکنم، یعنی از درون فلسفه، فیلسوف بودن را توصیف کنم. امیدوارم برداشتی از زندگی فلسفی، حداقل از زندگی یک فیلسوف، پیدا کرده باشید؛ و حتی بیش از آن امیدوارم که حالا فلسفه را موضوع جذاب و مفیدی برای تحقیق و تفکر بدانید.

این جملات را در ماستیک بیچ، واقع در لانگ آیلند، می‌نویسم. اکنون زمان تعطیلات طولانی تابستان است. خورشید می‌درخشد، پشه‌ها در هوا موج می‌زنند، و آب انسان را به نزدیک خود فرا می‌خواند. دارم به رمانی فکر می‌کنم که همین تازگی‌ها در انگلستان به قلم دوستم ادوارد سنت اوبین<sup>۱</sup> منتشر شده که او را چند سال قبل در آریزونا در کنفرانسی در باره آگاهی دیدم. این رمان در باره مردی است که فقط شش ماه از عمرش باقی مانده و دلمشغول ماهیت آگاهی و چگونگی ارتباط آن با بدن است. او با فیلسوفان و

1. Edward St. Aubyn

دانشمندان گوناگونی صحبت می‌کند، به این امید که به سؤالاتش پاسخ دهند، ولی هیچ یک از آن‌ها اقتاعش نمی‌کنند. در اواخر رمان با فیلسوفی به نام مک‌گین سوار قطار می‌شود که به او توضیح می‌دهد چرا آگاهی چنین معمایی است: به علت محدودیت‌های شناختاری فطری انسان‌ها. این مک‌گین تأکید می‌کند که آگاهی پدیده‌ای کاملاً طبیعی است که با پیوندهای طبیعی به مغز متصل شده؛ مسئله صرفاً این است که ما فاقد اندام ذهنی لازم برای فهم آگاهی هستیم. به نظر مرد، این موضع قانع‌کننده است؛ او می‌فهمد که چرا باید درک بدیهی‌ترین چیز دنیا – آگاهی خودش – تا این حد دشوار باشد. خوشبختانه معلوم می‌شود که تشخیص پزشکان اشتباه بوده و او به زندگی عادی برمی‌گردد. به نظر می‌رسد سیمای من در این رمان عصاره زندگی من است: ترکیبی از علاقه به فلسفه و پرداختن تفننی به داستان؛ میل به معلم بودن و تنویر اذهان دیگران؛ و احساس حضور در رمانی به صورت شخصیتی داستانی – ولی رمانی واقعی، «رمانی» که با نوشتن این کتاب تألیف کرده‌ام. خوب، فکر می‌کنم حالا وقتش رسیده که بروم سراغ پارو زنی.





## چگونه فیلسوف شدیم؟

کالین مک‌گین در این حسب حال خواندنی مخاطبش را با مسائل مهم فلسفه معاصر در قالب توضیح سوانح فکری یک فیلسوف آشنا می‌سازد. حاصل کار خودنگاره متفکری است جستجوگر که از بطن جریان‌های فلسفی امروز سخن می‌گوید و در عین حال به موضوعات بین رشته‌ای و عرصه‌هایی چون ادبیات هم بی‌علاقه نیست. «از روان‌شناسی به فلسفه»، «منطق و زبان»، «ذهن و واقعیت»، «باور، میل و ویتگنشتاین»، «آگاهی و شناخت» و «فرافلسفه و ادبیات داستانی» عناوین برخی از فصل‌های کتاب است.



ISBN 964-311-547-X



9 789643 115470