تحلیل ذهن

برتراند راسل

۱۹۲۱

فصل نمونه رایگان

پروفسور جی. اچ. مویرهِد، ویراستار نخست کتابخانه فلسفه، در شرح برنامه اولیه این مجموعه که در سال ۱۸۹۰ در کتاب «تاریخ فلسفه» اثر اردمان منتشر شد، بیانی شایسته درباره اهداف آن ارائه کرده بود. این برنامه در مجلدهای بعدی اندکی اصلاح شد و سرانجام به صورت زیر درآمد:

«کتابخانه فلسفه مویرهِد با این هدف شکل گرفت که سهمی در تاریخ فلسفه جدید داشته باشد؛ نخست، از منظر مکاتب فکری گوناگون، از جمله حس گرایی، واقع گرایی، آرمان گرایی و شهود گرایی؛ و دوم، از منظر موضوعات مختلفی همچون روان شناسی، اخلاق، زیبایی شناسی، فلسفه سیاسی و الهیات. در انگلستان درباره سیر تحول طبیعت، تاریخ، اقتصاد، اخلاق و دین کارهای بسیاری انجام شده بود، اما درباره تحول اندیشه در این حوزه ها کمتر پژوهشی صورت گرفته بود. حال آنکه تحول عقاید بخشی از تحول کلی جهان است.

«امید می رفت همکاری نویسندگان مختلف در اجرای این برنامه، عمق و جامعیتی را فراهم کند که دستیابی به آن به تنهایی ممکن نبود. همچنین انتظار می رفت نویسندگانی که عمدتا انگلیسی و آمریکایی بودند، فلسفه انگلستان را بیش از گذشته مورد توجه قرار دهند. این اهداف در مجموعه نخست کتاب ها، از جمله «تاریخ زیبایی شناسی» اثر بوزانکت، «الهیات عقلانی از زمان کانت» اثر پفلایدرر، «تاریخ فایده گرایی انگلیسی» اثر آلبی، «فلسفه و اقتصاد سیاسی» اثر بونار، «تاریخ روان شناسی» اثر برت و «حقوق طبیعی» اثر ریچی، تا اندازه زیادی تحقق یافت.

«در همین حال، در انگلستان و آمریکا اندیشه های اصیل و ارزشمندی از سوی نویسندگانی چون بردلی، استاوت، برتراند راسل، بالدوین، اربن، مونتاگ و دیگران عرضه می شد. از سوی دیگر، علاقه تازه ای به آثار خارجی، به ویژه آثار آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی که یا به آثار کلاسیک تبدیل شده بودند یا توجه عموم را جلب می کردند، پدید آمده بود. از این رو، دامنه کتابخانه گسترده تر و بین المللی تر شد. اکنون این مجموعه در آستانه پنجمین دهه فعالیت خود امیدوار است بتواند به تفاهم متقابل میان کشورها کمک کند؛ نیازی که در روزگار ما بیش از هر زمان دیگری احساس می شود.»

نیازی که پروفسور مویرهِد بر آن تاکید داشت، امروز نیز به همان اندازه جدی است. کمتر کسی انکار می کند که فلسفه در یاری رساندن به ما برای پاسخ گویی به این نیاز نقشی مهم دارد؛ هرچند هیچ کس، و به ویژه خود مویرهِد، این را تنها هدف یا حتی مهم ترین هدف فلسفه نمی دانست. از آنجا که پروفسور مویرهِد همچنان با نام برجسته خود به کتابخانه فلسفه اعتبار می بخشد، بی مناسبت نبود که با نقل سخنان خودش، بار دیگر

اهداف این مجموعه را به یاد آوریم. تاکید بر تاریخ اندیشه نیز از نظر من در زمان مناسبی صورت گرفته است. شمار آثار مهمی که قرار است در آینده ای نزدیک به این مجموعه افزوده شوند، نوید می دهد که انتظارات ویراستار نخست، از این راه و راه های دیگر، همچنان برآورده خواهد شد.

اچ. دی. لوئیس

پیشگفتار

این کتاب حاصل تلاشی برای آشتی دادن دو گرایش متفاوت است؛ یکی در روان شناسی و دیگری در فیزیک. من با هر دو گرایش همدلی دارم، هرچند در نگاه نخست ممکن است ناسازگار به نظر برسند. از یک سو، بسیاری از روان شناسان، به ویژه پیروان مکتب رفتارگرایی، در عمل رویکردی اساسا مادی گرایانه اختیار می کنند؛ اگر نه از لحاظ متافیزیکی، دست کم از لحاظ روش شناسی. آنان روان شناسی را بیش از پیش به فیزیولوژی و مشاهده بیرونی وابسته می سازند و معمولا ماده را چیزی استوارتر و تردیدناپذیرتر از ذهن می پندارند. در همین حال، فیزیک دانان، به ویژه اینشتین و دیگر مدافعان نظریه نسبیت، مفهوم «ماده» را هر روز کمتر مادی کرده اند. جهان آنان از «رویدادها» تشکیل شده است و «ماده» از راه یک ساخت منطقی از این رویدادها به دست می آید. هر کس برای مثال کتاب «فضا، زمان و گرانش» اثر پروفسور ادینگتون، منتشرشده در انتشارات دانشگاه کمبریج در سال ۱۹۲۰، را بخواند درمی یابد که فیزیک جدید هیچ پشتوانه ای برای مادی گرایی به سبک قدیم فراهم نمی کند. به گمان من، آنچه در دیدگاه رفتارگرایان ارزش ماندگار دارد این احساس است که فیزیک، در روزگار کنونی، بنیادی ترین علم موجود است. اما اگر فیزیک، چنان که به نظر می رسد، وجود ماده را مفروض نمی گیرد، نمی توان این موضع را مادی گرایانه نامید.

دیدگاهی که به نظر من می تواند گرایش مادی گرایانه روان شناسی را با گرایش ضد مادی گرایانه فیزیک آشتی دهد، دیدگاه ویلیام جیمز و واقع گرایان نو آمریکایی است. مطابق این دیدگاه، «مایه» جهان نه ذهنی است و نه مادی، بلکه چیزی خنثی است که هر دو از آن ساخته می شوند. در این اثر کوشیده ام این دیدگاه را با جزئیات بیشتری درباره پدیده هایی بسط دهم که روان شناسی با آنها سروکار دارد.

از پروفسور جان بی. واتسون و دکتر تی. پی. نان سپاسگزارم که دست نوشته های مرا در مراحل نخست خواندند و پیشنهادهای ارزشمندی ارائه کردند. همچنین از آقای ا. وولگموت برای اطلاعات سودمندش درباره منابع مهم این حوزه تشکر می کنم. باید از ویراستار این کتابخانه فلسفه، پروفسور مویرهِد، نیز یاد کنم که چند پیشنهاد ایشان برایم سودمند بود.

این اثر ابتدا به صورت مجموعه سخنرانی هایی در لندن و پکن ارائه شد. یکی از سخنرانی ها، درباره میل، پیشتر در نشریه «آتنائوم» منتشر شده بود.

در این کتاب چند اشاره به چین وجود دارد. همه آنها پیش از سفر من به چین نوشته شده اند و نباید از نظر جغرافیایی دقیق تلقی شوند. هر جا برای توضیح امور ناآشنا به نمونه ای نیاز داشتم، واژه «چین» را صرفا به معنای «کشوری دوردست» به کار برده ام.

پکن، ژانویه ۱۹۲۱

فهرست مطالب

درس گفتار اول: نقدهای تازه بر «آگاهی»
درس گفتار دوم: غریزه و عادت
درس گفتار سوم: میل و احساس
درس گفتار چهارم: تاثیر گذشته بر رویدادهای کنونی در موجودات زنده
درس گفتار پنجم: قوانین علی روان شناختی و فیزیکی
درس گفتار ششم: درون نگری
درس گفتار هفتم: تعریف ادراک
درس گفتار هشتم: احساس ها و تصاویر ذهنی
درس گفتار نهم: حافظه
درس گفتار دهم: واژه ها و معنا
درس گفتار یازدهم: مفاهیم کلی و اندیشه
درس گفتار دوازدهم: باور
درس گفتار سیزدهم: صدق و کذب
درس گفتار چهاردهم: هیجان ها و اراده
درس گفتار پانزدهم: ویژگی های پدیده های ذهنی

تحلیل ذهن

برتراند راسل

درس گفتار اول: نقدهای تازه بر «آگاهی»

برخی رویدادها را عادت داریم «ذهنی» بنامیم. از میان آنها می توان «باور داشتن» و «میل داشتن» را نمونه های شاخص دانست. امیدوارم تعریف دقیق واژه «ذهنی» در جریان این درس گفتارها روشن شود؛ فعلا مقصودم از آن هر رویدادی است که معمولا ذهنی خوانده می شود. در این درس گفتارها می خواهم تا آنجا که می توانم به طور کامل بررسی کنم که هنگام باور داشتن یا میل ورزیدن، در واقع چه رخ می دهد. در این درس گفتار نخست، نظریه ای را رد خواهم کرد که رواج زیادی دارد و خودم نیز زمانی آن را پذیرفته بودم: این نظریه که گوهر همه امور ذهنی، چیزی کاملا ویژه به نام «آگاهی» است؛ چیزی که یا به صورت رابطه ای با اشیا در نظر گرفته می شود یا همچون کیفیتی فراگیر در پدیده های روانی.

دلایلی که علیه این نظریه عرضه می کنم، عمدتا از آثار نویسندگان پیشین گرفته شده است. این دلایل دو دسته اند و بحث را به دو بخش تقسیم می کنند: نخست، دلایل مستقیم که از تحلیل و دشواری های آن به دست می آیند؛ دوم، دلایل غیر مستقیم که بر مشاهده حیوانات، یعنی روان شناسی تطبیقی، و نیز مطالعه بیماران روانی و مبتلایان به هیستری، یعنی روان کاوی، تکیه دارند.

در فلسفه رایج، کمتر چیزی به اندازه تمایز میان ذهن و ماده استوار و پذیرفته شده است. کسانی که متافیزیک را به صورت حرفه ای دنبال نمی کنند، حاضرند بپذیرند که نمی دانند ذهن در واقع چیست یا ماده چگونه ساخته شده است؛ با این حال همچنان معتقدند میان این دو شکافی عبورناپذیر وجود دارد و هر دو از چیزهایی هستند که در جهان واقعا وجود دارند. فیلسوفان، در مقابل، بارها گفته اند که ماده چیزی جز خیالی ساخته ذهن نیست و گاهی نیز ذهن را صرفا یکی از ویژگی های نوع خاصی از ماده دانسته اند. کسانی که ذهن را واقعیت و ماده را خوابی فریبنده می دانند، «آرمان گرا» نامیده می شوند؛ واژه ای که در فلسفه معنایی متفاوت از کاربرد روزمره خود دارد. کسانی که ماده را واقعیت و ذهن را صرفا ویژگی پروتوپلاسم می دانند، «مادی گرا» خوانده می شوند. در میان فیلسوفان، مادی گرایان اندک بوده اند، اما در برخی دوره ها در میان دانشمندان شمار بیشتری داشته اند.

آرمان گرایان، مادی گرایان و مردم عادی در یک نکته با هم توافق داشته اند: گمان می کردند معنای واژه های «ذهن» و «ماده» را آن قدر خوب می دانند که بتوانند درباره آنها بحثی سنجیده داشته باشند. با این همه، از نظر من درست در همین نکته ای که بر سر آن توافق داشتند، همگی دچار خطا بوده اند.

به باور من، مایه ای که جهان تجربه ما از آن ساخته شده، نه ذهن است و نه ماده، بلکه چیزی بنیادی تر از هر دوی آنهاست. به نظر می رسد ذهن و ماده هر دو ترکیبی باشند و مایه ای که از ترکیب آن ساخته شده اند، از جهتی میان این دو و از جهتی فراتر از هر دوی آنها قرار دارد؛ چیزی مانند نیای مشترکشان. دلایل این دیدگاه را درباره ماده در آثار پیشینم بیان کرده ام و اکنون آنها را تکرار نمی کنم. اما مسئله ذهن دشوارتر است و در این درس گفتارها می خواهم همین مسئله را بررسی کنم. بخش زیادی از آنچه خواهم گفت ابتکاری نیست؛ در واقع، پژوهش های تازه در حوزه های گوناگون ضرورت نظریه هایی از این دست را که من از آنها دفاع خواهم کرد، آشکار کرده اند. بنابراین در این درس گفتار نخست می کوشم شرحی کوتاه از دستگاه های فکری ارائه دهم که بررسی ما در چارچوب آنها پیش خواهد رفت.

یادداشت: برای آشنایی با استدلال های پیشین من درباره ماده، بنگرید به «شناخت ما از جهان بیرونی»، فصل های سوم و چهارم، و نیز «عرفان و منطق»، مقاله های هفتم و هشتم.

اگر قرار باشد یک ویژگی را مشخصه ذهن بدانیم، در نگاه عمومی آن ویژگی «آگاهی» است. می گوییم از آنچه می بینیم و می شنویم، از آنچه به یاد می آوریم و از اندیشه ها و احساس های خود «آگاه» هستیم. بیشتر ما معتقدیم میزها و صندلی ها «آگاه» نیستند. گمان می کنیم وقتی روی صندلی می نشینیم، از نشستن خود آگاهیم، اما صندلی از این که کسی روی آن نشسته آگاه نیست. تردیدی نیست که در این باره درست فکر می کنیم و میان ما و صندلی از این جهت تفاوتی وجود دارد؛ دست کم می توان این را واقعیتی دانست که بررسی خود را از آن آغاز کنیم. اما همین که می کوشیم دقیقا بگوییم این تفاوت چیست، گرفتار دشواری می شویم. آیا «آگاهی» امری بنیادی و ساده است که باید آن را همان گونه که هست پذیرفت و به آن اندیشید؟ یا پدیده ای پیچیده است و شاید از شیوه رفتار ما در حضور اشیا تشکیل شده باشد؟ احتمال دیگر این است که در درون ما چیزهایی به نام «ایده» وجود داشته باشند که با اشیا رابطه ای دارند، اما خود آن اشیا نیستند و تنها به صورت نمادین نماینده آنها هستند. پاسخ دادن به این پرسش ها آسان نیست؛ ولی تا زمانی که پاسخی برایشان نداشته باشیم، نمی توانیم ادعا کنیم می دانیم وقتی از «آگاهی» خود سخن می گوییم، منظورمان چیست.

پیش از بررسی نظریه های جدید، بهتر است آگاهی را از دیدگاه روان شناسی متعارف بنگریم؛ زیرا این دیدگاه شامل برداشت هایی است که هنگام تامل اولیه درباره موضوع به طور طبیعی به ذهن می رسند. برای این منظور، نخست شیوه های گوناگون آگاه بودن را در نظر بگیریم.

نخست، ادراک را داریم. ما میزها و صندلی ها، اسب ها و سگ ها، دوستان خود و رفت و آمد خیابان را «ادراک» می کنیم؛ به طور خلاصه، هر چیزی را که از راه حواس می شناسیم. فعلا این پرسش را کنار می گذارم که آیا احساس محض نیز باید نوعی آگاهی به شمار آید یا نه. منظورم در اینجا ادراک است؛ یعنی حالتی که در روان شناسی متعارف، از احساس فراتر می رویم و به «چیزی» می رسیم که آن احساس نماینده آن است. وقتی صدای عرعر الاغی را می شنوید، فقط صدایی به گوش شما نمی رسد، بلکه درمی یابید که صدا از الاغ است. وقتی میزی را می بینید، فقط سطحی رنگی نمی بینید، بلکه درمی یابید که آن سطح سخت است. گفته می شود همین عناصر افزوده بر احساس خام، ادراک را پدید می آورند. بعدا بیشتر درباره این موضوع سخن خواهیم گفت. فعلا فقط می خواهم یادآوری کنم که ادراک اشیا یکی از روشن ترین نمونه های چیزی است که «آگاهی» نامیده می شود. ما از هر چیزی که ادراک می کنیم «آگاه» هستیم.

پس از ادراک می توان به حافظه پرداخت. اگر بکوشم به یاد آورم امروز صبح چه کارهایی انجام داده ام، با نوعی آگاهی روبه رو هستم که با ادراک تفاوت دارد؛ زیرا به گذشته مربوط است. این پرسش ها مطرح می شوند که چگونه می توانیم اکنون از چیزی آگاه باشیم که دیگر وجود ندارد. هنگام بررسی حافظه، به مناسبت درباره این مسائل بحث خواهم کرد.

از حافظه می توان به آسانی به چیزی رسید که «ایده» نامیده می شود؛ نه به معنای افلاطونی آن، بلکه به معنایی که نزد لاک، برکلی و هیوم دارد و در برابر «انطباعات» قرار می گیرد. ممکن است دوستی را با دیدن او به یاد آورید یا با «فکر کردن» درباره او. همچنین با اندیشیدن می توانید از چیزهایی آگاه شوید که قابل دیدن نیستند، مانند نوع بشر یا علم فیزیولوژی. «اندیشه» در معنای محدودتر، آن نوع آگاهی است که از «ایده ها» تشکیل می شود و در برابر انطباعات یا خاطره های صرف قرار می گیرد.

می توان فهرست مقدماتی خود را با «باور» به پایان رساند؛ مقصودم از باور، شیوه ای از آگاهی است که می تواند درست یا نادرست باشد. وقتی می گوییم کسی «می داند که احمق به نظر می رسد»، منظورمان این است که باور دارد احمق به نظر می رسد و در این باور اشتباه نمی کند. این نوع آگاهی با انواع پیشین تفاوت دارد. باور همان چیزی است که هم شناخت به معنای دقیق کلمه و هم خطا را امکان پذیر می کند. دست کم در نگاه نخست، باور پیچیده تر از انواع پیشین آگاهی به نظر می رسد؛ هرچند خواهیم دید که این انواع، آن اندازه که در ابتدا می نمایند، از باور جدا نیستند.

افزون بر شیوه های آگاه بودن، امور دیگری نیز وجود دارند که معمولا آنها را ذهنی می نامیم؛ مانند میل، لذت و درد. این امور مسائل خاص خود را پیش می کشند که در درس گفتار سوم به آنها خواهیم پرداخت. با این حال، دشوارترین مسائل درباره شیوه های «آگاه بودن» مطرح می شوند. این شیوه ها در کنار هم عناصر «شناختی» ذهن نامیده می شوند و در درس گفتارهای بعدی بیش از همه به آنها خواهیم پرداخت.

به نظر می رسد ویژگی مشترک آشکاری در شیوه های مختلف آگاه بودن وجود دارد: همه آنها متوجه «اشیا» هستند. ما از چیزی آگاهیم. ظاهرا آگاهی یک چیز است و چیزی که از آن آگاهیم چیز دیگری. مگر آنکه بپذیریم هرگز نمی توانیم از چیزی بیرون از ذهن خود آگاه شویم، باید بگوییم موضوع آگاهی لزوما ذهنی نیست، هرچند خود آگاهی باید ذهنی باشد. البته در اینجا در چارچوب آموزه های متعارف سخن می گویم، نه اینکه لزوما باور شخصی خود را بیان کنم. این جهت گیری به سوی یک موضوع، معمولا ویژگی همه انواع شناخت و گاهی مشخصه کل زندگی ذهنی دانسته می شود.

در روان شناسی سنتی می توان دو گرایش را از هم متمایز کرد. گروهی پدیده های ذهنی را بی تکلف و درست مانند پدیده های جسمانی بررسی می کنند. این دسته از روان شناسان معمولا بر موضوعی که ذهن متوجه آن است تاکید چندانی نمی گذارند. در مقابل، گروهی دیگر بیش از هر چیز به این واقعیت ظاهری علاقه دارند که ما شناخت داریم و جهانی پیرامون ما وجود دارد که از آن آگاهیم. آنان به رابطه ذهن با جهان توجه می کنند؛ زیرا اگر شناخت واقعیتی باشد، پدیده ای بسیار رازآمیز است. از این رو، علاقه آنها به روان شناسی به طور طبیعی بر رابطه آگاهی با موضوع آن متمرکز می شود؛ مسئله ای که در اصل بیشتر به نظریه شناخت تعلق دارد.

می توان روان شناس اتریشی، برنتانو، را یکی از بهترین و شاخص ترین نمایندگان این گرایش دانست. کتاب او با عنوان «روان شناسی از دیدگاه تجربی» که در سال ۱۸۷۴ منتشر شد، هنوز تاثیرگذار است و سرآغاز پژوهش های جالب توجه بسیاری بوده است. یادداشت کتاب شناختی: «Psychologie vom empirischen Standpunkte»، جلد اول، ۱۸۷۴. جلد دوم هرگز منتشر نشد.

برنتانو می نویسد: «هر پدیده روانی با چیزی مشخص می شود که مدرسیان قرون وسطی آن را وجود قصدی (و نیز وجود ذهنی) یک موضوع می نامیدند؛ چیزی که ما، هرچند با تعابیری نه چندان روشن، آن را رابطه با یک محتوا، جهت گیری به سوی یک موضوع ــ که در اینجا نباید آن را لزوما واقعیتی موجود دانست ــ یا عینیت درونی می نامیم. هر پدیده روانی چیزی را در خود به منزله موضوع در بر می گیرد، اما نه همیشه به

یک شیوه. در بازنمایی، چیزی بازنمایی می شود؛ در داوری، چیزی پذیرفته یا رد می شود؛ در عشق، چیزی دوست داشته می شود؛ در نفرت، چیزی مورد نفرت قرار می گیرد؛ در میل، چیزی خواسته می شود و به همین ترتیب.

«این وجود قصدی، ویژگی انحصاری پدیده های روانی است. هیچ پدیده جسمانی چیزی مشابه آن نشان نمی دهد. بنابراین می توان پدیده های روانی را چنین تعریف کرد: پدیده هایی که به نحو قصدی موضوعی را در خود جای می دهند.»

این دیدگاه که رابطه با یک موضوع، ویژگی بنیادی و تجزیه ناپذیر پدیده های ذهنی است، همان دیدگاهی است که می خواهم با آن مخالفت کنم. من نیز مانند برنتانو به روان شناسی علاقه دارم، نه چندان به خاطر خود آن، بلکه به سبب نوری که می تواند بر مسئله شناخت بتاباند. تا همین اواخر، مانند او باور داشتم که پدیده های ذهنی ذاتا به موضوعاتی ارجاع می دهند؛ مگر آنکه شاید لذت و درد استثنا باشند. اکنون دیگر حتی در مورد شناخت نیز چنین اعتقادی ندارم. در ادامه می کوشم دلایل این رد را روشن کنم.

در نگاه نخست روشن است که کنار گذاشتن این دیدگاه، تحلیل شناخت را دشوارتر می کند. با این حال، اگر اشتباه نکنم، سادگی ظاهری نظریه برنتانو درباره شناخت، نه در برابر بررسی دقیق تحلیلی تاب می آورد و نه در برابر انبوهی از واقعیت هایی که روان کاوی و روان شناسی حیوانی آشکار کرده اند. نمی خواهم دشواری های مسئله را کوچک جلوه دهم. فقط برای کاستن از نگرانی درباره زحمتی که در پیش داریم، یادآوری می کنم که اندیشیدن، هر تحلیلی که از آن به دست دهیم، خود فعالیتی لذت بخش است و هیچ چیز به اندازه سادگی کاذب دشمن اندیشه نیست. سفر در جهان ذهن، درست مانند سفر در جهان مادی، لذت بخش است؛ و خوب است بدانیم که در جهان ذهن، سرزمین های پهناوری وجود دارد که هنوز کاوش در آنها بسیار ناقص است.

دیدگاهی که برنتانو بیان کرد، به طور گسترده پذیرفته شده و نویسندگان بسیاری آن را بسط داده اند. از میان آنان می توان از جانشین اتریشی او، ماینونگ، نام برد. به نظر ماینونگ، در اندیشیدن به یک موضوع سه عنصر دخالت دارند: کنش، محتوا و موضوع. کنش در دو مورد از یک نوع آگاهی، یکسان است. برای مثال، اگر به اسمیت یا براون فکر کنم، خود عمل اندیشیدن در هر دو مورد دقیقا مشابه است. اما محتوای اندیشه من، یعنی رویداد مشخصی که در ذهنم رخ می دهد، هنگامی که به اسمیت فکر می کنم با زمانی که به براون فکر می کنم فرق دارد.

ماینونگ استدلال می کند که نباید محتوا را با موضوع اشتباه گرفت؛ زیرا محتوا باید در لحظه اندیشیدن در ذهن من وجود داشته باشد، در حالی که موضوع لزوما چنین نیست. موضوع ممکن است به گذشته یا آینده تعلق داشته باشد؛ ممکن است جسمانی باشد، نه ذهنی؛ ممکن است امری انتزاعی، مانند برابری، باشد؛ ممکن است خیالی، مانند کوهی از طلا، باشد؛ یا حتی ممکن است متناقض درونی باشد، مانند مربعی گرد. با وجود همه این تفاوت ها، به ادعای او محتوا در همان زمانی وجود دارد که اندیشه وجود دارد و همین محتواست که آن اندیشه را، به عنوان یک رویداد، از اندیشه های دیگر متمایز می کند.

یادداشت کتاب شناختی: برای نمونه، مقاله ماینونگ با عنوان «درباره موضوعات مرتبه بالاتر و نسبت آنها با ادراک درونی»، منتشرشده در نشریه «مجله روان شناسی و فیزیولوژی اندام های حسی»، جلد بیست و یکم، سال ۱۸۹۹، صفحات ۱۸۲ تا ۲۷۲، به ویژه صفحات ۱۸۵ تا ۱۸۸.

برای روشن شدن این نظریه، فرض کنید به کلیسای جامع سنت پل فکر می کنید. بنا بر دیدگاه ماینونگ، باید سه عنصری را از هم تشخیص دهیم که ضرورتا در شکل گیری یک اندیشه واحد با هم ترکیب می شوند. نخست، کنش اندیشیدن وجود دارد؛ کنشی که صرف نظر از موضوعی که درباره آن فکر می کنید، همان خواهد بود. سپس چیزی وجود دارد که اندیشه را از اندیشه های دیگر متمایز می کند؛ این همان محتواست. و سرانجام کلیسای سنت پل قرار دارد که موضوع اندیشه شماست. محتوا باید با چیزی که اندیشه درباره آن است تفاوت داشته باشد؛ زیرا اندیشه در اینجا و اکنون رخ می دهد، اما موضوع آن ممکن است در اینجا و اکنون حاضر نباشد. بنابراین روشن است که اندیشه با کلیسای سنت پل یکی نیست. به نظر می رسد این امر نشان می دهد که باید محتوا و موضوع را از یکدیگر جدا کنیم.

اما اگر ماینونگ درست بگوید، اندیشه ای بدون موضوع وجود نخواهد داشت و پیوند میان آن دو ضروری است. موضوع می تواند بدون اندیشه وجود داشته باشد، اما اندیشه نمی تواند بدون موضوع وجود داشته باشد. برای اینکه رویداد واحدی به نام «اندیشیدن به کلیسای سنت پل» شکل بگیرد، هر سه عنصر کنش، محتوا و موضوع ضرورت دارند.

این تحلیل از اندیشه را، با آنکه به باور من نادرست است، می توان بسیار سودمند دانست؛ زیرا چارچوبی فراهم می کند که نظریه های دیگر را می توان با استفاده از آن بیان کرد. در ادامه این درس گفتار، دیدگاهی را که از آن دفاع می کنم به اختصار شرح خواهم داد و نشان خواهم داد که برخی دیدگاه های دیگر، که نظریه خودم از دل آنها پدید آمده است، چگونه از تغییراتی در تحلیل سه گانه کنش، محتوا و موضوع حاصل می شوند.

نخستین انتقاد من این است که «کنش» ظاهرا عنصری غیر ضروری و موهوم است. رخ دادن محتوای یک اندیشه، همان رخ دادن خود اندیشه است. از راه تجربه نمی توانم چیزی را بیابم که با این کنش فرضی مطابقت داشته باشد و از نظر نظری نیز نمی بینم که وجود آن ضرورت داشته باشد. می گوییم «من چنین و چنان فکر می کنم» و واژه «من» این تصور را ایجاد می کند که اندیشیدن کنشی است که شخصی آن را انجام می دهد. «کنش» در نظریه ماینونگ، شبحی از فاعل اندیشه است؛ یا بازمانده چیزی است که زمانی روحی پررنگ و واقعی به شمار می رفت. بر اساس این تصور، اندیشه ها نمی توانند صرفا پدیدار شوند و از میان بروند، بلکه باید شخصی وجود داشته باشد که آنها را بیندیشد.

البته درست است که اندیشه ها را می توان در مجموعه هایی گرد آورد: یک مجموعه شامل اندیشه های من، مجموعه ای دیگر شامل اندیشه های شما و مجموعه ای سوم شامل اندیشه های آقای جونز است. اما به نظر من، شخص جزئی از یک اندیشه منفرد نیست؛ بلکه شخص از رابطه میان اندیشه ها با یکدیگر و با بدن شکل می گیرد. این مسئله گسترده ای است و لازم نیست اکنون همه جوانب آن را بررسی کنیم. در حال حاضر فقط می خواهم بگویم که صورت های دستوری «من فکر می کنم»، «شما فکر می کنید» و «آقای جونز فکر می کند»، اگر آنها را تحلیلی از یک اندیشه منفرد بدانیم، گمراه کننده اند. بهتر است بگوییم «در من اندیشه ای رخ می دهد»، همان گونه که می گوییم «اینجا باران می بارد»؛ یا بهتر از آن، بگوییم «اندیشه ای در من وجود دارد». دلیل این نظر آن است که آنچه ماینونگ هنگام اندیشیدن «کنش» می نامد، نه از راه تجربه قابل کشف است و نه می توان آن را از نظر منطقی از آنچه مشاهده می کنیم استنتاج کرد.

نکته انتقادی بعدی به رابطه محتوا و موضوع مربوط می شود. به باور من، ارجاع اندیشه ها به موضوعات آن رابطه ساده، مستقیم و ذاتی نیست که برنتانو و ماینونگ توصیف می کنند. این رابطه ظاهرا امری مشتق شده است و تا اندازه زیادی از «باورها» تشکیل می شود: باورهایی مبنی بر اینکه اجزای تشکیل دهنده اندیشه با عناصر دیگری ارتباط دارند که در کنار هم موضوع مورد نظر را می سازند.

فرض کنید تصویری ذهنی از کلیسای سنت پل دارید، یا صرفا واژه «سنت پل» در ذهن شماست. با این حال، هرچند مبهم و کم رنگ، باور دارید که این تصویر یا واژه با چیزی ارتباط دارد که اگر به آنجا بروید خواهید دید، یا اگر دیوارهای کلیسا را لمس کنید احساس خواهید کرد. این موضوع همچنین با آنچه دیگران می بینند و احساس می کنند، با مراسم کلیسا، رئیس و اعضای هیئت اداره کننده آن و کریستوفر رن، معمار بنا، ارتباط دارد. این امور صرفا اندیشه های شما نیستند؛ اندیشه شما با آنها رابطه ای دارد که تا اندازه ای از آن آگاه هستید.

آگاهی از این رابطه خود اندیشه دیگری است و احساسی را پدید می آورد که گویی اندیشه نخست «موضوعی» داشته است.

اما در خیال پردازی محض می توان اندیشه هایی بسیار شبیه به این داشت، بی آنکه باورهای همراه با آن وجود داشته باشند. در چنین حالتی، اندیشه های شما موضوعی ندارند، یا دست کم چنین به نظر می رسد. بنابراین در این نمونه ها محتوا هست، اما موضوعی در کار نیست. از سوی دیگر، درباره دیدن یا شنیدن، شاید دقیق تر باشد که بگوییم موضوعی وجود دارد اما محتوا نه؛ زیرا آنچه می بینید یا می شنوید، واقعا بخشی از جهان جسمانی است، هرچند ماده به معنای مورد نظر فیزیک نباشد. بنابراین مسئله رابطه رویدادهای ذهنی با موضوعات بسیار پیچیده تر از آن است که بتوان آن را با این فرض حل کرد که ارجاع به موضوع، ذات همه اندیشه هاست. این نکته ها فعلا مقدماتی اند و بعدا بسط داده خواهند شد.

اگر بخواهیم با زبان ساده و غیر فلسفی سخن بگوییم، محتوای اندیشه چیزی است که هنگام اندیشیدن در سر ما حضور دارد، در حالی که موضوع معمولا چیزی در جهان بیرون است. گفته می شود شناخت جهان بیرونی به واسطه رابطه با موضوع شکل می گیرد و اینکه شناخت با چیزی که می شناسد تفاوت دارد، ناشی از آن است که شناخت از راه محتواها صورت می گیرد. می توان تفاوت واقع گرایی و آرمان گرایی را نیز با تکیه بر تقابل محتوا و موضوع توضیح داد. به صورتی بسیار تقریبی، آرمان گرایی را می توان گرایشی به حذف موضوع و واقع گرایی را گرایشی به حذف محتوا دانست.

از این رو آرمان گرایی می گوید جز اندیشه ها چیزی را نمی توان شناخت و هر واقعیتی که می شناسیم ذهنی است؛ در حالی که واقع گرایی معتقد است موضوعات را بی واسطه می شناسیم، دست کم در احساس و شاید در حافظه و اندیشه نیز. آرمان گرایی نمی گوید هیچ چیزی فراتر از اندیشه کنونی شناخته نمی شود، بلکه مدعی است زمینه باورهای مبهمی که درباره اندیشه مربوط به سنت پل گفتیم، ما را فقط به اندیشه های دیگر می رساند، نه به چیزی که اساسا از جنس اندیشه نباشد.

دشواری این دیدگاه در مورد احساس آشکار می شود؛ زیرا به نظر می رسد در احساس با جهان بیرونی تماس مستقیم داریم. روش برکلی برای پاسخ به این دشواری چنان شناخته شده است که اکنون نیازی به شرح آن نمی بینم. در درس گفتاری دیگر به آن بازخواهم گشت، اما فعلا فقط می گویم که به نظر من هیچ دلیل معتبری وجود ندارد که آنچه را می بینیم و می شنویم، بیرون از جهان جسمانی بدانیم.

واقع گرایان، برعکس، معمولا محتوا را کنار می گذارند و معتقدند اندیشه یا فقط از کنش و موضوع تشکیل شده است یا فقط از موضوع. من در گذشته واقع گرا بوده ام و در مورد احساس همچنان واقع گرا هستم، اما در مورد حافظه و اندیشه چنین نیستم. در ادامه می کوشم دلایلی را توضیح دهم که به نظرم به سود و زیان گونه های مختلف واقع گرایی وجود دارند.

دلایل گوناگون موافق و مخالف گونه های مختلف واقع گرایی را باید بررسی کرد. آرمان گرایی جدید ادعا می کند که شناخت آن به اندیشه کنونی یا اندیشنده کنونی محدود نیست. برعکس، می گوید جهان چنان ساختاری ارگانیک و درهم تنیده دارد که می توان کل آن را از هر بخشش استنتاج کرد؛ درست همان طور که گاهی می توان اسکلت کامل حیوانی منقرض شده را از روی یک استخوان بازسازی کرد. با این همه، از نظر واقع گرایان و نیز از نظر من، استدلالی که قرار است این ساختار ارگانیک جهان را اثبات کند، معیوب است. آنان استدلال می کنند که اگر نتوانیم جهان جسمانی را بی واسطه بشناسیم، در واقع نمی توانیم چیزی بیرون از ذهن خود را بشناسیم و شاید بقیه جهان صرفا خواب و خیال ما باشد. این دیدگاهی نومیدکننده است و آنان می کوشند راهی برای گریز از آن بیابند. بنابراین معتقدند هنگام شناخت با موضوعاتی تماس مستقیم داریم که ممکن است، و معمولا نیز چنین است، بیرون از ذهن ما باشند. بی تردید در ابتدا میل و گرایش شخصی در پذیرش این دیدگاه نقش دارد؛ یعنی آنان دوست دارند باور کنند که می توانند از وجود جهانی بیرون از خود آگاه شوند. اما مسئله ما این نیست که چه چیزی آنان را به چنین باوری سوق داده است، بلکه باید ببینیم آیا استدلال هایشان معتبر است یا نه.

با توجه به اینکه اندیشه را از کنش و موضوع بدانیم یا تنها از موضوع، دو نوع واقع گرایی وجود دارد. دشواری های آنها متفاوت است، اما به نظر نمی رسد هیچ یک در همه موارد قابل دفاع باشد. برای روشن شدن مسئله، به یاد آوردن رویدادی در گذشته را در نظر بگیریم. یادآوری اکنون رخ می دهد و بنابراین لزوما با رویداد گذشته یکسان نیست. تا زمانی که کنش یادآوری را حفظ کنیم، این نکته دشواری خاصی ایجاد نمی کند؛ زیرا کنش یادآوری اکنون رخ می دهد و بنا بر این نظریه، رابطه ای ذاتی با رویداد گذشته ای دارد که آن را به یاد می آوریم. از نظر منطقی ایرادی به این نظریه وارد نیست، اما همان ایراد پیشین باقی می ماند: این کنش، چیزی شبیه افسانه به نظر می رسد و نمی توان آن را در مشاهده یافت. اگر از سوی دیگر بکوشیم حافظه را بدون کنش توضیح دهیم، ناچار به مفهوم «محتوا» می رسیم؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد که اکنون رخ می دهد و با رویداد گذشته تفاوت دارد. بنابراین هنگامی که کنش را کنار می گذاریم، کاری که به گمان من باید انجام دهیم، به نظریه ای درباره حافظه می رسیم که به آرمان گرایی نزدیک تر است. البته این استدلال ها

درباره احساس صدق نمی کنند. به نظر من، احساس همان چیزی است که واقع گرایانی که فقط موضوع را حفظ می کنند، بیش از همه به آن توجه دارند.

یادداشت: این رویکرد به روشنی در کتاب «تحلیل احساس ها» اثر ماخ دیده می شود؛ اثری که در بحث حاضر اهمیت بنیادی دارد. ترجمه بر پایه ویرایش پنجم آلمانی، انتشارات اوپن کورت، ۱۹۱۴؛ چاپ نخست آلمانی، ۱۸۸۶.

دیدگاه واقع گرایانی که عمدتا در آمریکا فعالیت دارند، تا اندازه زیادی از ویلیام جیمز سرچشمه گرفته است. پیش از ادامه بحث، بهتر است آموزه انقلابی او را بررسی کنیم؛ زیرا به باور من این آموزه حاوی حقیقتی تازه و مهم است و بخش قابل توجهی از آنچه خواهم گفت از آن تاثیر پذیرفته است.

ویلیام جیمز دیدگاه خود را نخست در مقاله ای با عنوان «آیا آگاهی وجود دارد؟» مطرح کرد. او در این مقاله توضیح می دهد که چگونه مفهوم قدیمی روح به تدریج پالایش یافته و به «منِ استعلایی» رسیده است؛ مفهومی که به گفته او «چنان رقیق می شود که به چیزی کاملا شبح وار بدل می گردد و فقط نامی است برای این واقعیت که محتوای تجربه شناخته می شود. شکل و فعالیت شخصی خود را از دست می دهد ــ و این ویژگی ها به محتوا منتقل می شوند ــ و به آگاهی محض یا آگاهی به طور کلی تبدیل می شود؛ چیزی که به خودی خود نمی توان هیچ سخنی درباره آن گفت. به گمان من، هنگامی که آگاهی تا این اندازه شفاف و نامتعین شود، در آستانه ناپدید شدن کامل قرار دارد. این واژه نام چیزی است که وجود ندارد و سزاوار نیست در شمار اصول بنیادی قرار گیرد. کسانی که هنوز به آن چسبیده اند، تنها به پژواکی کم رمق چنگ زده اند؛ پژواکی که از روح ناپدیدشده در هوای فلسفه باقی مانده است».

یادداشت کتاب شناختی: مقاله در «مجله فلسفه، روان شناسی و روش های علمی»، جلد اول، سال ۱۹۰۴ منتشر شد و سپس در مجموعه «مقاله هایی در تجربه گرایی رادیکال»، انتشارات لانگمنز، گرین و شرکا، ۱۹۱۲، صفحات ۱ تا ۳۸ تجدید چاپ شد. ارجاع های بعدی به همین نسخه است.

جیمز توضیح می دهد که این دگرگونی ناگهانی در نظر او نیست. به گفته خودش، «بیست سال است که به آگاهی همچون یک موجودیت مستقل بدگمان شده ام؛ هفت یا هشت سال است که به دانشجویانم پیشنهاد کرده ام آگاهی وجود ندارد و کوشیده ام معادل عمل گرایانه آن را در واقعیت های تجربه نشان دهم. به نظرم اکنون زمان آن رسیده است که این مفهوم آشکارا و به طور عمومی کنار گذاشته شود».

او سپس می کوشد ظاهر متناقض این نظر را برطرف کند، زیرا جیمز هرگز عمدا در پی تناقض گویی نبود. می گوید: «بی تردید، اندیشه ها وجود دارند.» منظورش فقط این است که واژه «آگاهی» نام یک موجودیت مستقل نیست، اما با تاکید می خواهد بگوید که این واژه به یک کارکرد اشاره دارد. به بیان دیگر، هیچ مایه یا کیفیت آغازینی در برابر مایه سازنده اشیای مادی وجود ندارد که اندیشه های ما درباره اشیا از آن ساخته شده باشند؛ بلکه در تجربه، کارکردی وجود دارد که اندیشه ها آن را انجام می دهند و برای توضیح آن به این کیفیت فرضی متوسل می شویم. آن کارکرد، «شناختن» است.

از نظر جیمز، ماده خامی که جهان از آن ساخته می شود دو گونه نیست ــ یکی ماده و دیگری ذهن ــ بلکه بر اثر روابط متقابل، در الگوهای متفاوتی سازمان می یابد. برخی از این سازمان ها را می توان ذهنی و برخی دیگر را جسمانی نامید. جیمز می گوید: «مدعای من این است که اگر فرض کنیم در جهان تنها یک مایه یا ماده بنیادی وجود دارد که همه چیز از آن ساخته شده است و آن را «تجربه محض» بنامیم، آنگاه شناخت را می توان به آسانی نوع خاصی از رابطه دانست که بخش هایی از تجربه محض با یکدیگر برقرار می کنند. خود این رابطه نیز بخشی از تجربه محض است؛ یکی از دو سوی رابطه، فاعل یا حامل شناخت، یعنی شناسنده می شود و سوی دیگر، موضوع شناخته شده».

پس از اشاره به دوگانگی فاعل و موضوع که گفته می شود آگاهی را تشکیل می دهد، جیمز با حروف برجسته تاکید می کند: «به باور من، تجربه چنین دوگانگی درونی ای ندارد؛ و تقسیم آن به آگاهی و محتوا نه از راه کاستن، بلکه از راه افزودن انجام می شود.»

او برای توضیح این معنا، رنگی را مثال می زند که در مغازه رنگ فروشی و در یک تابلو نقاشی دیده می شود. در حالت نخست، رنگ صرفا «کالایی برای فروش» است، اما در حالت دوم «کارکردی معنوی» پیدا می کند. جیمز ادامه می دهد: «به همین ترتیب، بخش معینی از تجربه که تقسیم نشده است، اگر در یک مجموعه از روابط و پیوندها قرار گیرد، نقش شناسنده، حالت ذهنی یا «آگاهی» را ایفا می کند؛ اما همان بخش تقسیم نشده، در مجموعه ای دیگر از روابط، به صورت چیزی شناخته شده یا محتوایی عینی عمل می کند. به بیان کوتاه، یک مجموعه آن را اندیشه می شمارد و مجموعه ای دیگر آن را شیء.»

جیمز به یقین بی واسطه و مفروض اندیشه باور ندارد. او می گوید: «هر وضعی که در مورد دیگران داشته باشد، درباره خودم به اندازه هر چیز دیگری اطمینان دارم که جریان اندیشیدن ــ که بی تردید آن را پدیده ای می دانم ــ فقط نامی سهل انگارانه برای چیزی است که اگر دقیق بررسی شود، عمدتا جریان تنفس من از آب

درمی آید. آن «من می اندیشم» که کانت می گفت باید بتواند همه موضوعات مرا همراهی کند، در واقع همان «من نفس می کشم» است که واقعا آنها را همراهی می کند.»

همین دیدگاه درباره «آگاهی» در مقاله بعدی جیمز، «جهانی از تجربه محض»، نیز بیان شده است. استفاده از عبارت «تجربه محض» در هر دو مقاله نشان می دهد که تاثیر آرمان گرایی هنوز در اندیشه او باقی مانده است. «تجربه»، درست مانند «آگاهی»، باید محصولی ساخته شده باشد، نه بخشی از مایه بنیادی جهان. اگر ادعای اصلی جیمز درست باشد، باید ممکن باشد که تقریبا همان مایه، اگر به شیوه دیگری سازمان یابد، چیزی را پدید نیاورد که بتوان آن را «تجربه» نامید.

واقع گرایان آمریکایی، از جمله پروفسور آر. بی. پری از دانشگاه هاروارد و ادوین بی. هولت، این واژه را کنار گذاشته اند. علاقه این مکتب بیشتر به فلسفه عمومی و فلسفه علوم معطوف است تا روان شناسی. آنان از جیمز تاثیر زیادی پذیرفته اند، اما در مقایسه با او به منطق، ریاضیات و بخش انتزاعی فلسفه توجه بیشتری دارند. این نویسندگان از موجودیت های «خنثی» سخن می گویند؛ یعنی مایه ای که ذهن و ماده هر دو از آن ساخته شده اند. هولت می نویسد: «اگر اصطلاحات و گزاره های منطق را قرار باشد به موجودیت هایی واقعی تبدیل کنیم، همه آنها دقیقا از یک جنس اند؛ نامی که شاید کمترین خطر را داشته باشد، «مایه خنثی» است. رابطه مایه خنثی با ماده و ذهن را اندکی بعد با تفصیل بررسی خواهیم کرد.»

یادداشت کتاب شناختی: هولت، «مفهوم آگاهی»، جورج آلن و شرکا، ۱۹۱۴، صفحه ۵۲.

دیدگاه خود من ــ که دلایلش در درس گفتارهای بعدی روشن خواهد شد ــ این است که جیمز در رد آگاهی به عنوان یک موجودیت مستقل برحق است و واقع گرایان آمریکایی نیز تا اندازه ای، نه به طور کامل، درست می گویند که ذهن و ماده هر دو از مایه ای خنثی ساخته شده اند که در حالت انزوا نه ذهنی است و نه مادی. درباره احساس ها این دیدگاه را می پذیرم: آنچه شنیده یا دیده می شود، به یک اندازه به روان شناسی و فیزیک تعلق دارد. اما تصاویر ذهنی، به نظر من، فقط به جهان ذهنی تعلق دارند؛ در حالی که رویدادهایی که ــ اگر اصلا وجود داشته باشند ــ بخشی از هیچ «تجربه ای» نیستند، فقط به جهان جسمانی تعلق دارند.

به نظر می رسد دست کم در نگاه نخست دو نوع قانون علی وجود دارد: یکی متعلق به فیزیک و دیگری متعلق به روان شناسی. برای مثال، قانون گرانش قانونی فیزیکی است، در حالی که قانون تداعی، قانونی روان شناختی است. احساس ها تابع هر دو نوع قانون اند و از این رو، به معنای مورد نظر هولت، واقعا «خنثی» هستند. اما موجودیت هایی که تنها تابع قوانین فیزیکی یا تنها تابع قوانین روان شناختی اند، خنثی نیستند و

می توان آنها را به ترتیب کاملا مادی و کاملا ذهنی نامید. حتی پدیده هایی که صرفا ذهنی اند نیز آن ارجاع ذاتی به موضوعات را ندارند که برنتانو به آنها نسبت می دهد و بنا بر برداشت متعارف، گوهر «آگاهی» به شمار می آید. اکنون وقت آن رسیده است که به گرایش های جدید دیگری بپردازیم که آنها نیز با مفهوم «آگاهی» مخالفت دارند.

یکی از مکاتب روان شناسی «رفتارگرایی» نام دارد و چهره اصلی آن پروفسور جان بی. واتسون، استاد پیشین دانشگاه جانز هاپکینز، است. پروفسور جان دیویی را نیز می توان تا اندازه زیادی در همین گروه جای داد؛ او همراه جیمز و دکتر شیلر یکی از سه بنیان گذار عمل گرایی بود.

رفتارگرایان معتقدند هیچ چیزی را نمی توان جز از راه مشاهده بیرونی شناخت. آنان وجود منبع شناختی جداگانه به نام «درون نگری» را به کلی انکار می کنند؛ منبعی که ظاهرا به ما امکان می دهد درباره خود چیزهایی بدانیم که هرگز نمی توانیم در دیگران مشاهده کنیم. آنان لزوما منکر این نیستند که ممکن است رویدادهای گوناگونی در ذهن ما رخ دهند؛ فقط می گویند اگر چنین رویدادهایی وجود داشته باشند، نمی توان آنها را از راه علمی مشاهده کرد و بنابراین موضوع روان شناسی به عنوان یک علم نیستند.

از نظر رفتارگرایان، روان شناسی علمی فقط با «رفتار»، یعنی کارهایی که انجام می دهیم، سروکار دارد؛ زیرا به باور آنان تنها رفتار را می توان با دقت مشاهده کرد. آنان می گویند نمی توان دانست که ما در همان هنگام فکر می کنیم یا نه؛ زیرا در مشاهده رفتار انسان ها هنوز هیچ شاهدی بر وقوع اندیشه نیافته اند. درست است که بسیار حرف می زنیم و تصور می کنیم با این کار توانایی اندیشیدن خود را نشان می دهیم، اما رفتارگرایان می گویند گفتار انسان را می توان بدون فرض کردن وجود اندیشه توضیح داد. در جایی که انتظار دارید فصلی درباره «فرایندهای اندیشه» بخوانید، به جای آن با فصلی درباره «عادت زبانی» روبه رو می شوید. مایه شرمساری است که این فرضیه تا چه اندازه می تواند توضیحی کافی و کارآمد از آب درآید.

یادداشت: برای نمونه بنگرید به کتاب واتسون، «رفتار: مقدمه ای بر روان شناسی تطبیقی»، نیویورک، ۱۹۱۴.

با این حال، رفتارگرایی از مشاهده حماقت انسان ها پدید نیامده است؛ بلکه خردمندی حیوانات بود که این دیدگاه را به ذهن ها آورد. در گفت وگوهای عمومی همیشه این پرسش مطرح بوده است که آیا حیوانات «فکر می کنند» یا نه. مردم آماده اند در این باره موضع بگیرند، بی آنکه کمترین تصور روشنی از معنای «فکر کردن» داشته باشند. کسانی که می خواستند این پرسش ها را بررسی کنند، به مشاهده رفتار حیوانات روی آوردند، به این امید که رفتار آنها چیزی درباره توانایی های ذهنی شان روشن کند.

در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر برسد. مردم می گویند سگ نام خود را می شناسد، چون وقتی صدایش می زنند می آید؛ و می گویند صاحبش را به یاد می آورد، چون هنگام غیبت او غمگین به نظر می رسد، اما با بازگشتش دم تکان می دهد و پارس می کند. اینکه سگ چنین رفتاری دارد، چیزی است که می توان مشاهده کرد؛ اما اینکه او چیزی را «می شناسد» یا «به یاد می آورد»، استنباطی است و در واقع استنباطی بسیار تردیدپذیر. هر چه این گونه استنباط ها بیشتر بررسی می شوند، سست تر و نامطمئن تر بودنشان آشکارتر می شود. به همین دلیل، مطالعه رفتار حیوانات به تدریج از هرگونه تلاش برای تفسیر ذهنی رفتار آنها فاصله گرفته است.

به سختی می توان تردید داشت که در بسیاری از موارد، رفتار پیچیده ای که به خوبی با هدف خود سازگار است، بدون پیش بینی آن هدف انجام می شود. وقتی پرنده ای برای نخستین بار لانه می سازد، بعید است بتوانیم فرض کنیم می داند قرار است در آن تخم بگذارد، روی تخم ها بنشیند یا از آنها جوجه بیرون بیاید. پرنده در هر مرحله کاری را انجام می دهد که غریزه او به انجامش وادارش می کند، نه به این دلیل که نتیجه کارش را پیش بینی می کند و خواهان آن است.

یادداشت: بحثی جالب درباره این پرسش که آیا کنش های غریزی هنگام نخستین اجرا، حتی به صورت مبهم، متضمن پیش بینی هستند یا نه، در فصل دوم کتاب «غریزه و تجربه» اثر لوید مورگان، انتشارات متوئن، ۱۹۱۲، آمده است.

مشاهده گران دقیق حیوانات که می خواستند از استنباط های نامطمئن دوری کنند، به تدریج راه های بیشتری یافتند تا اعمال حیوانات را بدون فرض کردن چیزی که «آگاهی» می نامیم، توضیح دهند. از نظر رفتارگرایان، همین روش ها را می توان درباره رفتار انسان نیز به کار برد، بی آنکه چیزی را مفروض بگیریم که از راه مشاهده بیرونی قابل بررسی نباشد.

مثالی خام می آورم؛ مثالی که برای نویسندگان مورد نظر بیش از حد ساده است، اما می تواند تصوری کلی از منظورشان به دست دهد. فرض کنید در مدرسه از دو کودک می پرسند: «شش ضرب در نه چند می شود؟» یکی پاسخ می دهد پنجاه و چهار و دیگری می گوید پنجاه و شش. می گوییم یکی می داند حاصل شش ضرب در نه چیست و دیگری نمی داند. اما آنچه واقعا مشاهده می کنیم فقط نوعی عادت زبانی است. یکی از کودکان عادت کرده است بگوید «شش ضرب در نه می شود پنجاه و چهار»، اما دیگری چنین عادتی را به دست نیاورده

است. در این مورد بیش از زمانی که اسبی به اصطبل همیشگی خود وارد می شود، نیازی به فرض «اندیشه» نداریم؛ فقط با عادت هایی بیشتر و پیچیده تر روبه رو هستیم.

آشکارا واقعیتی قابل مشاهده وجود دارد که آن را «دانستن» چیزی می نامیم؛ امتحان ها آزمایش هایی برای کشف همین واقعیت ها هستند. اما هر آنچه مشاهده یا کشف می شود، مجموعه ای از عادت ها در کاربرد واژه هاست. اندیشه هایی که شاید در ذهن دانش آموز وجود داشته باشند، برای آزمون گیرنده اهمیتی ندارند؛ آزمون گیرنده حتی دلیلی ندارد فرض کند موفق ترین دانش آموز هم قادر به اندک اندیشه ای است.

بنابراین، آنچه «دانستن» نامیده می شود، دست کم در معنایی که می توانیم از دانسته های دیگران آگاه شویم، پدیده ای است که در رفتار جسمانی آنان جلوه می کند؛ از جمله در واژه های گفتاری و نوشتاری. به استدلال واتسون، دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم شناخت آنان چیزی فراتر از عادت هایی است که در این رفتارها نشان داده می شود. پس این استنباط که دیگران چیزی غیر جسمانی به نام «ذهن» یا «اندیشه» دارند، موجه نیست.

تا اینجا، نتیجه گیری های رفتارگرایان چندان با پیش داوری های ما ناسازگار نیست. همه ما حاضریم بپذیریم که دیگران گاهی بی فکرند. اما وقتی نوبت به خودمان می رسد، قانع شده ایم که می توانیم اندیشیدن خود را مستقیما ادراک کنیم. بیشتر مردم گزاره «می اندیشم، پس هستم» را دارای مقدمه ای درست می دانند. رفتارگرا این را هم انکار می کند. او معتقد است شناخت ما از خودمان از نظر نوع با شناخت ما از دیگران تفاوتی ندارد. شاید اطلاعات بیشتری به دست آوریم، زیرا مشاهده بدن خودمان آسان تر از مشاهده بدن دیگران است؛ اما چیزی با ماهیتی کاملا متفاوت از آنچه در دیگران می بینیم، مشاهده نمی کنیم.

روان شناسان این مکتب، درون نگری را به عنوان منبعی مستقل برای شناخت به کلی رد می کنند. در درس گفتاری دیگر این مسئله را به تفصیل بررسی خواهم کرد. فعلا فقط می گویم که موضوع به هیچ وجه ساده نیست و هرچند به گمانم رفتارگرایان در بیان ادعای خود زیاده روی می کنند، نظرشان حاوی حقیقتی مهم است: چیزهایی که با درون نگری کشف می کنیم، ظاهرا از نظر بنیادی با چیزهایی که از راه مشاهده بیرونی کشف می کنیم تفاوت ندارند.

تا اینجا بیشتر درباره شناخت سخن گفته ایم. اما می توان با قوت استدلال کرد که میل ورزیدن شاید ویژگی شاخص تری از ذهن باشد. انسان ها پیوسته در تلاش اند به هدفی برسند؛ در موفقیت لذت احساس می کنند و در شکست درد. گفته می شود در جهانی که کاملا مادی باشد، تقابلی میان خوشایند و ناخوشایند، خوب و بد،

خواسته و ترسیده وجود نخواهد داشت. رفتار انسان ها با هدف هایشان هدایت می شود. فرض کنید کسی تصمیم می گیرد به جایی برود. به ایستگاه می رود، بلیت می خرد و سوار قطار می شود. اگر حادثه ای مسیر معمول را مسدود کند، از مسیر دیگری می رود. گویی همه کارهای او را هدفی که در نظر دارد تعیین می کند؛ چیزی که پیش روی اوست، نه چیزی که پشت سرش قرار دارد.

در ماده بی جان چنین وضعی وجود ندارد. ممکن است سنگی از بالای تپه شروع به غلتیدن کند، اما برای رسیدن به پایین تپه پافشاری نمی کند. هر برآمدگی یا مانعی می تواند آن را متوقف کند و اگر چنین شود هیچ نشانه ای از نارضایتی بروز نمی دهد. سنگ به دلیل خوشایندی دره به سوی آن کشیده نمی شود، آن گونه که گوسفند یا گاو ممکن است جذب آن شود؛ بلکه شیب زمین در همان نقطه آن را به حرکت درمی آورد. در اینجا تفاوت های شاخصی میان رفتار حیوانات و رفتار ماده، آن گونه که فیزیک مطالعه می کند، مشاهده می شود.

میل، درست مانند شناخت، از یک جهت پدیده ای قابل مشاهده است. فیل نان شیرینی می خورد، اما خوراک گوشت گوسفند را نمی خورد؛ اردک وارد آب می شود، اما مرغ چنین نمی کند. با این حال، بیشتر مردم معتقدند که درباره میل های خود شناختی بی واسطه دارند که به مشاهده اعمالشان وابسته نیست. اگر چنین بود، عجیب می شد که افراد تا این اندازه درباره خواسته های خود اشتباه می کنند.

در زندگی روزمره بارها می شنویم که «فلانی انگیزه های خودش را نمی شناسد» یا «الف به ب حسادت می کند و با او بدخواهانه رفتار می کند، اما خودش اصلا از این موضوع آگاه نیست». چنین افرادی را خودفریب می نامند و تصور می شود که به نوعی فرایند پیچیده برای پنهان کردن چیزی از خود نیاز دارند که در غیر این صورت آشکار می بود. به باور من، این تصور کاملا اشتباه است. انگیزه های خود را تنها از همان راهی می توانیم کشف کنیم که انگیزه های دیگران را می شناسیم: رفتار خود را مشاهده می کنیم و سپس میلی را استنباط می کنیم که ممکن است آن رفتار را برانگیخته باشد.

یک میل زمانی «آگاهانه» است که به خود گفته باشیم چنین میلی داریم. فرد گرسنه ممکن است با خود بگوید: «واقعا دلم ناهار می خواهد.» در این صورت میل او «آگاهانه» است. اما تفاوت آن با میل «ناخودآگاه» فقط در حضور واژه های مناسب است و این تفاوت به هیچ وجه بنیادی نیست.

این باور که انگیزه ها معمولا آگاهانه اند، سبب می شود درباره انگیزه های خودمان آسان تر از انگیزه های دیگران اشتباه کنیم. وقتی میلی شرم آور را به ما نسبت می دهند، متوجه می شویم که هرگز به صورت آگاهانه آن را نخواسته ایم؛ یعنی هرگز با خود نگفته ایم «کاش چنین اتفاقی می افتاد». پس به دنبال تفسیر دیگری

برای رفتار خود می گردیم و وقتی دوستانمان انکار ما را نمی پذیرند، آنان را بسیار بی انصاف می دانیم و اتهامشان را تهمت می شماریم.

ملاحظات اخلاقی، اندیشیدن روشن درباره این مسئله را بسیار دشوارتر می کنند. معمولا گفته می شود افراد فقط بابت انگیزه های آگاهانه سرزنش پذیرند، نه انگیزه های ناخودآگاه. بنابراین برای اینکه کاملا بافضیلت باشیم، کافی است عبارت های اخلاقی پسندیده را تکرار کنیم. می گوییم: «می خواهم با دوستانم مهربان باشم، در کسب و کار درستکار باشم، به فقرا کمک کنم و در سیاست خیر عمومی را در نظر بگیرم.» تا زمانی که حتی در خلوت شب نیز حاضر نشویم میل های مخالف را به خود نسبت دهیم، ممکن است در خانه زورگو باشیم، در بازار و تجارت فریبکاری کنیم، در پرداخت دستمزد خسیس باشیم و از مردم سوء استفاده کنیم؛ اما اگر فقط انگیزه های آگاهانه در داوری اخلاقی به حساب آیند، همچنان الگویی از فضیلت خواهیم بود.

این آموزه دلپذیر است و عجیب نیست که مردم نمی خواهند آن را کنار بگذارند. اما ملاحظات اخلاقی از بدترین دشمنان روحیه علمی اند و اگر می خواهیم به حقیقت برسیم، باید آنها را از جریان بررسی خود کنار بگذاریم.

به باور من ــ و در درس گفتاری دیگر خواهم کوشید آن را اثبات کنم ــ میل، مانند نیرو در مکانیک، نوعی فرض مفید است که به کمک آن می توان برخی قوانین رفتار را به اختصار توصیف کرد. حیوان گرسنه تا زمانی که غذا پیدا نکند بی قرار است؛ سپس آرام می گیرد. گفته می شود چیزی که بی قراری را پایان می دهد همان چیزی است که حیوان می خواهد. اما فقط تجربه نشان می دهد چه چیزی چنین اثری دارد و اشتباه کردن در این باره آسان است. ما احساس نارضایتی می کنیم و گمان می بریم فلان چیز آن را از میان خواهد برد؛ ولی با این گمان در حال نظریه پردازی هستیم، نه مشاهده یک واقعیت آشکار. نظریه پردازی ما اغلب اشتباه است و در این صورت میان آنچه فکر می کنیم می خواهیم و آنچه واقعا رضایت خاطر می آورد، تفاوت وجود دارد. این پدیده آن قدر رایج است که هر نظریه ای درباره میل که نتواند آن را توضیح دهد، باید نادرست باشد.

روان کاوی در سال های اخیر میل هایی را که «ناخودآگاه» خوانده می شوند، بیش از پیش در کانون توجه قرار داده است. همه می دانند که روان کاوی در اصل روشی برای فهم هیستری و برخی صورت های بیماری روانی است؛ اما مشخص شده که در زندگی مردان و زنان عادی نیز چیزهای فراوانی وجود دارد که شباهتی خفت بار به هذیان های بیماران روانی دارد. فروید، یونگ و پیروانشان ــ هرچند گاهی با اغراق ــ پیوند رویاها، باورهای نامعقول و رفتارهای نابخردانه را با خواسته های ناخودآگاه آشکار کرده اند.

درباره ماهیت این خواسته های ناخودآگاه، به نظر من ــ با این احتیاط که متخصص این حوزه نیستم ــ بسیاری از روان کاوان بیش از حد دیدگاهی محدود دارند. بی تردید خواسته هایی که بر آنها تاکید می کنند وجود دارند، اما خواسته های دیگری، مانند میل به احترام و قدرت، نیز به همان اندازه فعال اند و به همان اندازه ممکن است پنهان بمانند. با این حال، این نکته از ارزش نظریه های کلی آنان برای روان شناسی نظری نمی کاهد؛ نتایج آنان از همین منظر برای تحلیل ذهن اهمیت دارد.

یادداشت: حوزه گسترده ای از پدیده های «ناخودآگاه» وجود دارد که به نظریه های روان کاوی وابسته نیست. پدیده هایی مانند نوشتن خودکار، دکتر مورتون پرینس را به این نتیجه رسانده است: «از نظر من، در بحث درباره نیمه آگاه، به آگاه بودن یا نبودن فرایندهای آگاهانه بیش از اندازه اهمیت داده می شود. در واقع با پدیده هایی کاملا یکسان روبه رو می شویم؛ پدیده هایی که از هر جهت یکسان اند، جز از نظر آگاهی: گاهی از این پدیده های ذهنی آگاهیم و گاهی آگاه نیستیم.» این نقل قول در صفحه ۸۷ کتاب «پدیده های نیمه آگاه»، نوشته نویسندگان مختلف، انتشارات ربمن، آمده است. دکتر مورتون پرایس احتمال می دهد که «آگاهی» بدون «خبر داشتن» وجود داشته باشد. اما این دیدگاهی دشوار است و تعریف «آگاهی» را ضروری می کند. من شخصا نمی بینم چگونه می توان آگاهی را از خبر داشتن جدا کرد.

آنچه به گمان من به روشنی ثابت شده، این است که رفتارها و باورهای یک فرد ممکن است کاملا تحت سلطه میلی باشند که او به کلی از آن بی خبر است و اگر کسی آن را به او نسبت دهد، با خشم انکارش می کند. چنین میلی در موارد بیمارگونه، معمولا از نوعی است که شخص آن را شرم آور یا نادرست می داند؛ اگر مجبور شود وجود آن را بپذیرد، از خودش بیزار خواهد شد. با این حال، میل چنان نیرومند است که ناگزیر راهی برای بروز پیدا می کند. از این رو فرد ناچار می شود مجموعه هایی کامل از باورهای نادرست را بپذیرد تا ماهیت خواسته خود را پنهان کند. در بسیاری از موارد، اگر بتوان بیمار مبتلا به هیستری یا اختلال روانی را واداشت با واقعیت های مربوط به خودش روبه رو شود، هذیان های حاصل از این وضعیت از میان می روند.

در نتیجه، درمان بسیاری از گونه های بیماری روانی بیش از گذشته روان شناختی و کمتر فیزیولوژیک شده است. به جای آنکه درمانگران در پی نقصی جسمانی در مغز باشند، در هذیان ها به دنبال میل سرکوب شده ای می گردند که راهی کج و معوج برای بیان خود یافته است. برای کسانی که نمی خواهند در نظریه های پیشگامان روان کاوی، که گاهی ناخوشایند و غالبا بی پروا هستند، غرق شوند، خواندن کتاب کوچک دکتر برنارد هارت با عنوان «روان شناسی جنون» سودمند خواهد بود. درباره بررسی روان شناختی علت های بیماری روانی در برابر بررسی فیزیولوژیک آن، دکتر هارت می نویسد:

یادداشت کتاب شناختی: کتاب هارت در کمبریج، سال ۱۹۱۲ منتشر شد و ویرایش دوم آن در ۱۹۱۴ به چاپ رسید. ارجاع های بعدی به ویرایش دوم مربوط اند.

«برداشت روان شناختی از [جنون] بر این دیدگاه استوار است که می توان فرایندهای ذهنی را مستقلا و بی نیاز از ارجاع به تغییراتی که فرض می شود هم زمان در مغز رخ می دهند، مستقیما مطالعه کرد؛ بنابراین، می توان بیماری روانی را به درستی از منظر روان شناسی بررسی و درمان کرد.»

این سخن نکته ای را نشان می دهد که می خواهم از همان آغاز روشن کنم. اگر بخواهیم دیدگاه های جدیدی را که من نیز از آنها دفاع خواهم کرد، با معیار قدیمی مادی گرایی و آرمان گرایی طبقه بندی کنیم، فقط به برداشت های گمراه کننده خواهیم رسید. از برخی جهات، دیدگاه هایی که مطرح خواهم کرد به مادی گرایی نزدیک می شوند و از جهاتی دیگر به نقطه مقابل آن. چنان که دکتر هارت اشاره می کند، در بررسی هذیان ها نتیجه عملی نظریه های جدید رهایی از روش مادی گرایانه است. از سوی دیگر، او یادآوری می کند که ناتوانی ذهنی و زوال عقل همچنان باید از دیدگاه فیزیولوژیک بررسی شوند، زیرا ممکن است بر اثر نقص های مغزی پدید آمده باشند.

در این میان هیچ ناسازگاری ای وجود ندارد. اگر، چنان که ما معتقدیم، نه ذهن و نه ماده مایه واقعی جهان نیستند و هر دو صرفا دسته بندی هایی مفید از مایه ای زیربنایی به شمار می روند، در آن صورت اینکه برای یک پدیده معین باید علت جسمانی بجوییم یا علت ذهنی، فقط مسئله ای است که پاسخ آن را باید از راه آزمون و تجربه پیدا کرد.

متافیزیک دانان بی پایان درباره تعامل ذهن و ماده بحث کرده اند. پیروان دکارت معتقد بودند ذهن و ماده آن قدر متفاوت اند که هیچ کدام نمی توانند بر دیگری اثر بگذارند. به گفته آنان، وقتی اراده می کنم بازویم را حرکت دهم، اراده من نیست که بازویم را به حرکت درمی آورد، بلکه خداوند است که به قدرت مطلق خود، هر بار که بخواهم بازویم حرکت کند، آن را حرکت می دهد. آموزه جدید «توازی روانی ـ جسمانی» تفاوت چندانی با این نظریه دکارتی ندارد.

بر اساس توازی روانی ـ جسمانی، رویدادهای ذهنی و جسمانی هر یک در قلمرو خود علت هایی دارند، اما در کنار یکدیگر پیش می روند؛ زیرا هر حالت مغز با حالت ذهنی معینی همراه است و برعکس. این دیدگاه که ذهن و ماده از نظر علی مستقل از یکدیگرند، جز بر نظریه ای متافیزیکی تکیه ندارد. ما مجبور نیستیم چنین فرضی را بپذیریم؛ به ویژه که سازگار کردن آن با واقعیت های آشکار دشوار است.

نامه ای دریافت می کنم که مرا به شام دعوت می کند. خود نامه واقعیتی جسمانی است، اما درک معنای آن رویدادی ذهنی است. اینجا ماده بر ذهن اثر گذاشته است. در نتیجه درک معنای نامه، در زمان درست به مکان درست می روم؛ این بار ذهن بر ماده اثر گذاشته است. در خلال این درس گفتارها می کوشم شما را قانع کنم که ماده آن قدرها که گمان می کنیم مادی نیست و ذهن نیز به اندازه ای که معمولا تصور می شود، ذهنی نیست. وقتی درباره ماده سخن بگوییم، ممکن است چنین به نظر برسد که به آرمان گرایی نزدیک می شویم؛ و وقتی از ذهن حرف می زنیم، ممکن است به مادی گرایی نزدیک به نظر برسیم. هیچ یک از این دو برداشت حقیقت کامل نیست. جهان ما باید از موجودیت هایی ساخته شود که واقع گرایان آمریکایی آنها را «خنثی» می نامند؛ موجودیت هایی که نه سختی و فنا ناپذیری ماده را دارند و نه ارجاع به موضوعات را که معمولا ویژگی ذهن شمرده می شود.

یادداشت: با این حال، به نظر می رسد دکتر هارت این نظریه را به عنوان اصلی روش شناختی می پذیرد. بنگرید به مقاله او در «پدیده های نیمه آگاه» که پیشتر به آن اشاره شد، به ویژه صفحات ۱۲۱ و ۱۲۲.

البته ممکن است اعتراضی مطرح شود؛ نه به تاثیر ماده بر ذهن، بلکه به تاثیر ذهن بر ماده. گفته می شود قوانین فیزیک ظاهرا برای توضیح همه رخدادهای مادی، حتی رخدادهایی که در ماده مغز انسان اتفاق می افتند، کفایت می کنند. اما این فقط یک فرضیه است، نه نظریه ای اثبات شده. هیچ دلیل تجربی قاطعی وجود ندارد که فرض کنیم قوانینی که حرکت بدن های زنده را تعیین می کنند، دقیقا همان قوانینی هستند که بر ماده بی جان حاکم اند.

البته گاهی این دو دسته قانون آشکارا یکسان اند. وقتی کسی از پرتگاهی سقوط می کند یا روی پوست موز لیز می خورد، بدنش طوری رفتار می کند که انگار زنده نیست. همین نمونه هاست که برگسون را به خنده می اندازد. اما هنگامی که حرکت بدن انسان را «ارادی» می نامیم، دست کم در نگاه نخست، قوانین آن بسیار متفاوت از قوانینی به نظر می رسند که بر حرکت اجسام بی جان حاکم اند. نمی خواهم با قطعیت بگویم که این تفاوت را نمی توان به تفاوتی بنیادی تقلیل داد؛ برعکس، بسیار محتمل می دانم که چنین تقلیلی ممکن باشد. فقط می گویم در وضعیت کنونی دانش ما، مطالعه رفتار بدن های زنده از فیزیک متمایز است.

مطالعه گازها در آغاز کاملا از مطالعه اجسام صلب جدا بود و اگر مستقلا دنبال نمی شد، هرگز تا مرحله کنونی پیشرفت نمی کرد. امروزه می دانیم که گاز و جسم صلب هر دو از نوعی ماده بنیادی تر و فراگیرتر ساخته شده اند. به همین ترتیب، از نظر روش شناسی باید در گام نخست قوانین بدن های زنده را مطالعه کنیم،

بی آنکه با شتابی ناموجه آنها را تابع قوانین فیزیک بدانیم. پیش از آنکه نظریه جنبشی گازها امکان پذیر شود، باید قانون بویل و قوانین دیگر کشف می شدند. اما روان شناسی هنوز حتی به مرحله قانون بویل نرسیده است. بنابراین لازم نیست گرفتار این تصور هراس انگیز شویم که قوانین فیزیک در همه جا و با دقتی مطلق حاکم اند. این تصور هنوز فقط فرضیه ای است که باید بی پیش داوری و با آزمون تجربی بررسی شود. ممکن است درست باشد یا نباشد؛ در حال حاضر بیش از این نمی توان گفت.

اکنون از این بحث فرعی به موضوع اصلی خود، یعنی نقد «آگاهی»، بازگردیم. فروید و پیروانش اهمیت عظیم میل های «ناخودآگاه» را در تعیین رفتارها و باورهای ما بی چون و چرا نشان داده اند، اما نخواسته اند توضیح دهند که یک میل «ناخودآگاه» واقعا چیست. در نتیجه آموزه خود را با هاله ای از رازآلودگی و اسطوره پردازی پوشانده اند؛ هاله ای که بخش بزرگی از جذابیت عمومی این آموزه از آن سرچشمه می گیرد.

آنان معمولا طوری سخن می گویند که گویی حالت عادی میل، آگاهانه بودن آن است و برای ناخودآگاه ماندنش باید علت ویژه ای وجود داشته باشد. در نتیجه، «ناخودآگاه» به زندانی زیرزمینی می ماند که در سیاهچالی زندگی می کند و هر از گاه با ناله ها و نفرین های تاریک و امیال عجیب و غریب بازمانده از گذشته های دور، به سطح زندگی آبرومندانه روزانه ما هجوم می آورد. خواننده عادی تقریبا ناگزیر این موجود زیرزمینی را نوع دیگری از آگاهی تصور می کند که چیزی به نام «سانسورگر» ــ اصطلاح فروید ــ مانع می شود در جمع صدایش شنیده شود؛ مگر در لحظه هایی نادر و هولناک که آن قدر فریاد می زند که همه صدایش را می شنوند و رسوایی به بار می آید.

بسیاری از ما دوست داریم این تصور را بپذیریم که اگر خود را آزاد بگذاریم، می توانیم به شدت شرور شویم. به همین دلیل، «ناخودآگاه» فرویدی برای بسیاری از افراد آرام و خوش رفتار مایه تسلی بوده است. اما به گمان من، حقیقت به این اندازه داستانی و رنگارنگ نیست. من معتقدم میل «ناخودآگاه» صرفا قانونی علی درباره رفتار ماست: تا زمانی که وضعیت معینی برقرار نشده است، بی قرار و فعال می مانیم و با تحقق آن وضعیت، موقتا به تعادل می رسیم. اگر از پیش بدانیم آن وضعیت چیست، میل ما آگاهانه است؛ اگر ندانیم، ناخودآگاه است.

میل ناخودآگاه چیزی نیست که مستقلا وجود داشته باشد؛ بلکه صرفا گرایشی به نوعی رفتار است و از این نظر دقیقا همتای نیرو در علم دینامیک است. میل ناخودآگاه هیچ راز ویژه ای ندارد؛ این شکل ابتدایی و طبیعی

میل است که شکل دیگر آن از طریق عادت ما به مشاهده و نظریه پردازی ــ که اغلب نیز خطا می کنیم ــ از آن رشد کرده است.

ضرورتی ندارد، چنان که ظاهرا فروید فرض می کند، بپذیریم هر خواسته ناخودآگاهی زمانی آگاهانه بوده و سپس چون آن را ناپسند می دانسته ایم، به اصطلاح او «سرکوب» شده است. برعکس، می توان فرض کرد که هرچند «سرکوب» فرویدی بی تردید رخ می دهد و مهم است، معمول ترین علت ناخودآگاه ماندن خواسته ها نیست. علت معمول این است که خواسته ها در آغاز همگی ناخودآگاه اند و تنها هنگامی شناخته می شوند که آگاهانه به آنها توجه کنیم.

معمولا مردم از روی تنبلی به خواسته های خود توجه نمی کنند؛ در عوض، نظریه رایج درباره طبیعت انسان را می پذیرند و هر میلی را به خود نسبت می دهند که آن نظریه وجودش را پیش بینی می کند. زمانی سرشار از خواسته های نیک و فضیلت مندانه به نظر می رسیدیم، اما از زمان فروید خواسته هایمان، به تعبیر پیامبر ارمیا، «از هر چیز فریبنده تر و به شدت شرور» شده اند. در هر دو مورد، باورهای بیشتر کسانی که آنها را پذیرفته اند محصول نظریه پردازی است، نه مشاهده؛ زیرا مشاهده نیازمند تلاش است، اما تکرار عبارت های آماده تلاشی نمی طلبد.

یادداشت: بنگرید به هارت، «روان شناسی جنون»، صفحه ۱۹.

پروفسور جان بی. واتسون تفسیر میل های ناخودآگاه را که من از آن دفاع کرده ام، به اختصار در مقاله «روان شناسی تحقق آرزو» بیان کرده است؛ مقاله ای که در نوامبر ۱۹۱۶ در نشریه «ماهنامه علمی» منتشر شد. دو نقل قول دیدگاه او را روشن می کند. واتسون می نویسد: «فرویدی ها از سانسورگر نوعی موجودیت متافیزیکی ساخته اند. فرض می کنند وقتی خواسته ها سرکوب می شوند، به درون «ناخودآگاه» رانده می شوند و سانسورگری رازآمیز در دریچه میان آگاه و ناخودآگاه نگهبانی می دهد. بسیاری از ما به جهانی از ناخودآگاه باور نداریم؛ برخی حتی درباره مفید بودن اصطلاح آگاهی نیز تردیدهای جدی دارند. از این رو می کوشیم سانسور را با اصول معمول زیست شناسی توضیح دهیم. ما معتقدیم یک گروه از عادت ها می تواند گروه دیگری از عادت ها یا غرایز را از میدان به در کند. در این مورد، نظام عادی عادت های ما ــ همان هایی که آنها را بیانگر «خود واقعی» خویش می دانیم ــ عادت ها و گرایش های غریزی ای را که عمدتا به گذشته تعلق دارند، مهار یا خاموش می کند؛ یعنی آنها را غیرفعال یا تا اندازه ای غیرفعال نگه می دارد.»

واتسون پس از سخن گفتن از ناکام ماندن برخی تکانه ها که هنگام کسب عادت های یک بزرگسال متمدن رخ می دهد، ادامه می دهد: «من اساس زیستی آرزوی برآورده نشده را در همین تکانه های ناکام می یابم. چنین «آرزوهایی» هرگز لازم نیست «آگاهانه» بوده باشند و هرگز لازم نیست به قلمرو ناخودآگاه فروید سرکوب شده باشند. از این رو شاید اساسا دلیلی وجود نداشته باشد که چنین گرایش هایی را «آرزو» بنامیم.»

یکی از امتیازهای تحلیل کلی ذهن، که در درس گفتارهای بعدی به آن خواهیم پرداخت، این است که هاله رازآلودگی را از پدیده هایی می زداید که روان کاوان آشکار کرده اند. رازآلودگی لذت بخش است، اما غیر علمی است؛ زیرا بر نادانی تکیه دارد. انسان از حیوانات تکامل یافته است و میان او و آمیب شکاف جدی ای وجود ندارد. از نظر تاثیری که بر رفتار دارند، پدیده هایی بسیار شبیه شناخت و میل در حیوانات نیز دیده می شوند، حتی در مواردی که باور کردن وجود چیزی به نام «آگاهی» دشوار است. در خود ما نیز پدیده هایی به همان اندازه مشابه وجود دارند، حتی وقتی هیچ اثری از «آگاهی» پیدا نمی شود.

پس طبیعی است نتیجه بگیریم که هر تعریف درستی که برای «آگاهی» داشته باشیم، آگاهی گوهر زندگی یا ذهن نیست. از این رو، در درس گفتارهای بعدی این اصطلاح را کنار خواهم گذاشت تا زمانی که به واژه ها بپردازیم؛ پس از آن، آگاهی دوباره مطرح خواهد شد، اما عمدتا به عنوان پیامدی کم اهمیت و پیش پا افتاده از عادت های زبانی.

جهت خرید و دانلود و مطالعه کامل این کتاب و مشاهده کتاب های بیشتر روی لینک زیر کلیک نمایید:

خرید نسخه کامل کتاب