

مسأله اذهان دیگر (۵)

□ جورج گراهام

□ ترجمه: قدرت احمدی

اشاره

مسئله دیگر اذهان، آن است که ما چگونه می‌توانیم نشان دهیم باور عقل سلیم به اینکه: «دیگران نیز دارای ذهنی مشابه ما هستند» می‌تواند توجیه شود، و اینکه چرا شک گسترده درباره اذهان دیگر نادرست است؟ فیلسوفان لاقبل از دوران دکارت درباره این مسئله بحث نموده‌اند. آنان برای موجه بودن باور به اذهان دیگر دلایل بسیاری اقامه کرده‌اند. هدف گراهام در این نوشتار به دست دادن مبادی انکار اذهان دیگر و نیز بررسی پیامدهای آن برای فلسفه ذهن است. او با سه دلیل برای توجیه باور به اذهان دیگر آغاز می‌کند. امروزه، شماری از فیلسوفان این دلایل را ناکام می‌دانند. به عقیده نویسنده، چهارمین و در عین حال مطلوب‌ترین احتجاج برای حل مسئله اذهان دیگر، روایتی است از آنچه که به «استنتاج به بهترین تبیین» معروف است. گراهام معتقد است بدون باور به اذهان دیگر تشخیص یا توصیف

رفتار دیگران عملاً ناممکن خواهد بود.

در اینجا با برخی مسائل شنیع و رسواکننده (scandal) سروکار داریم.^(۶) همچنان که دانشجویان فلسفه به سرعت متوجه می‌شوند، خیلی وقت‌ها، ادعاها و انکارهای فیلسوفان، با فهم متعارف (common sense) [= عقل سلیم] ناسازگاری دارد. برخی فیلسوفان می‌گویند جهان خارجی (external world) وجود ندارد یا هر واقعه‌ای که اتفاق افتاده باشد دوباره روی خواهد داد یا قتل نجات‌بخش^(۷) غیر عمدی به لحاظ اخلاقی قابل دفاع است؛ می‌توانم به این فهرست برخی مسائل دیگر را نیز بیفزایم.

از حسن اتفاق، هیچ غرابت و شناعتی وجود ندارد مگر این که پیش‌زمینه خاصی را فرض کنید. باید فرض کنید روشی که مردم معمولاً فکر می‌کنند همان روشی است که باید فکر کنند. باید فرض را بر سازگاری فهم متعارف و حقیقت (truth) بگذارید. در غیر این صورت، در شخصی که از قتل نجات‌بخش غیر عمدی یا از غیر واقعی بودن (unreality) جهان خارج دفاع می‌کند، قطع نظر از این که چنین ادعاهایی ممکن است عجیب باشد، هیچ چیز شنیعی وجود ندارد. حتی در انکار این که اذهان دیگری (other minds) - یعنی متفکران دیگری غیر از شما - وجود دارند شناعتی یافت نمی‌شود. ممکن است انکار اذهان دیگر، غیر عادی به نظر آید و اگر نزد مردم از آن به جد بحث شود به یقین خنده‌دار خواهد بود، لیکن از نظرگاه (point of view) فلسفی مهم آن است که این ادعا در بررسی و تحلیل تا چه اندازه‌ای به خوبی پایدار می‌ماند، نه این که آیا موافق فهم متعارف است یا نه؟

البته، اکثریت چشمگیری از فیلسوفان، وجود اذهان دیگر را انکار نمی‌کنند. در واقع، انکار [اذهان دیگر] اغلب با مثال خیالی [= آزمایش فکری] بیش‌تر روبرو می‌شود تا با حمایت واقعی. هدف من در اینجا آن است که مبادی (rudiments) این انکار را در دسترس خواننده قرار دهم و پیامدهای (implications) آن را برای فلسفه ذهن جستجو کنم. اجازه دهید، پیش از اقدام به این کار، این مرحله را با توصیف مختصر مثال خیالی خودمان تنظیم کنم.

۱. تنهایی شک‌گرایی

چنین تصور کنید که تامس شکاک، یک دانشجو باشد. به‌طور دقیق‌تر، همان‌گونه که یکی از استادانش از سر لطف می‌گوید، او دانشجوی فلسفه است، با ذهنی مختص به خودش. تامس در کتابخانه دانشگاه در حال مطالعه این کتاب است. این کتابخانه مملو از ده‌ها انسان دیگر است. لیکن تامس متقاعد شده است که او تنها است، زیرا بر این باور است که دیگران آدم‌های مکانیکی (automatans) از نظر ذهنی تهی، یا آدم‌واره (robot)‌هایی، هستند که در رفتار، کاملاً مانند افراد دارای ذهن هستند، اما رفتار (behaviour)شان از چیزی غیر از حالت‌های ذهن سر می‌زند. در واقع، تامس متقاعد شده است که در سراسر این جهان پهناور، او تنها ذهن واقعی را دارد. وقتی از کتابخانه بیرون می‌رود هر جایی که برود حضور اذهان دیگر را انکار می‌کند.

عقاید راسخ تامس همان قدر که ساده است، شگفت‌آور نیز می‌باشد. یک ذهن وجود دارد ذهن او و هیچ ذهن دیگری وجود ندارد. مغایرت انکار [اذهان دیگر توسط] تامس با فهم متعارف، ما را به ردّ او وامی‌دارد. براساس فهم متعارف، [=عقل سلیم] این کتابخانه مملو از ذهن‌های دیگر، یعنی اشخاص دیگر، است. به‌عنوان مثال، تصور کنید شوهر یا همسر شما کنار تامس نشسته باشد. لیکن، مبادا او را به‌عنوان رسواکننده، دیوانه یا بی‌معنی نادیده بگیریم. بهتر است خودمان را به یاد آوریم که هرکدام از ما حداقل اندکی شک (scepticism) یا تردید (doubt) در مورد اذهان دیگر را که تامس به آن آلوده است لمس کرده‌ایم. شک درباره اذهان دیگر برای هر کسی آشنا است.

واقعاً شما درباره ذهن فرد دیگر تا چه حدّ می‌دانید؟ به کارهایی که دیگران انجام می‌دهند و به صداهایی که ایجاد می‌کنند توجه می‌کنید. توجه می‌کنید که چگونه در مقابل محیطشان واکنش نشان می‌دهند - چه چیزهایی جذب و چه چیزهایی دفعشان می‌کند. با وجود این، هیچ‌یک از این امور، به همان بی‌واسطگی (immediacy) و صراحتی (directness) که ذهنتان برای شما آشکار می‌شود یا ذهن تامس برای خودش آشکار می‌شود، فکر و تجربه آنها را نشان نمی‌دهد. اگر به هر چیزی در مورد اذهان دیگر باور دارید بر اساس مشاهده آنها و نتیجه‌گیری از آن چیزهایی است که مشاهده می‌کنید. از آسیب بدنی و آه و ناله کردن، می‌فهمید که آنها درد

می‌کشند. از تبسم و خنده، به شادی پی می‌برید. از خیره شدن به کتاب‌های درون کتابخانه، مطالعه را استنباط می‌کنید. از پیچیده و متناسب درست کردن صفحات کتاب، کارت‌های کتابخانه، درهای ورودی و خروجی، باورها را استنتاج می‌کنید. اما نمی‌توانید به درون سر دیگران بخزید تا تأیید کنید آنچه آنها عملاً تجربه می‌کنند همان چیزهایی است که تصور می‌کنید آنها تجربه می‌کنند. شما نمی‌توانید با دقت، درون سر دیگران را نگاه کنید. پس یک مسأله پیش می‌آید: آیا، وقتی که انواع نتایج مذکور و باورهای موجود به وضوح و به نحو مستقیم (directly) آشکار می‌شود، آنچه همه آنها را تصدیق یا توجیه می‌کند، رفتار عمومی دیگری است؟ آیا همسران کتاب می‌خواند یا نقشه طلاق می‌کشند؟ آیا شوهر یا همسر شما حساب، مطالعه می‌کند یا در فکر فسخ پیمان زناشویی است؟

این اختلاف - در واقع، این بازی ظاهری - که دسترسی شما را به ذهن خودتان از نتایجی که درباره دیگران به دست می‌آورید جدا می‌کند ممکن است در زندگی شخصی باعث ناراحتی شود. آیا همسر شما واقعاً متمایل است به زندگی مشترک ادامه دهد؟ در ظاهر آری. اما فرض کنید همسران مایل باشد از چیزهایی که او را از گونه آنها را «قید و بندهای ازدواج» تصور می‌کند، رهایی یابد. می‌توانید تنها براساس شواهد، حدس بزنید یا نتیجه بگیرید: براساس آنچه همسران می‌گویند یا انجام می‌دهد. این واقعیت که شما نمی‌توانید به ذهن دیگری دست یابید ظاهراً مانع از دسترسی به احساسات (feelings) و تفکراتی (thoughts) می‌شود که وجود میل به طلاق را قاطعانه معین می‌کند. همچنین، عدم دسترسی به اذهان دیگر ممکن است مشکلات شخصی ایجاد کند. برای نمونه، ممکن است بعد از خبردار شدن از این که همسران واقعاً متمایل بوده است طلاق بگیرد و هم‌اکنون رابطه‌ای ستیزه‌جویانه دارد اندوهگین به زندگی مشترک ادامه بدهید. در این نوع بداقبالی میان افراد (interpersonal misfortune)، شک‌گرایی جا پای می‌دارد. تیزبینی به فکر شما خطور داد که همسران، به زندگی مشترک علاقه‌مند بوده است. افسوس، این رفتار نشان می‌دهد که شما خطا کردید و همانند یک آدم احمق به نظر می‌آیید.

البته، شکاکیت تامس از شک بین‌الاشخاصی تردید در این که آیا همسر شما به تداوم زندگی مشترک متمایل است یا خیر، بسیار فراتر می‌رود. تامس در مورد ذهن همسر شما شکاک است همین، و نیز درباره ذهن هر شخص دیگری. تامس اصلاً شکاک (sceptic) کوچکی نیست، وی

شگاک، بلندمرتبه (big time) است. از این حیث امکان رسوایی هست. هرچند تامس در شگاکتیت مشهور، شریک است، فقط به این خاطر چنین می‌کند که شک را تا حد نامتعارف (uncommonsensical) ارتقا بخشد.

از نظر تامس، شما فقط در باور به این که همسران به ادامه زندگی مشترک علاقه دارد ناموجه نیستید بلکه در باور به اذهان دیگر نیز ناموجه‌اید. بنابراین، در توصیف شک تامس، تمایز بین انکار اسنادهای خاص باورها، خواسته‌ها و دیگر حالات ذهن (اینکه همسران واقعاً متمایل به طلاق است، نه به زندگی مشترک) و انکار کلی اذهان دیگر (اینکه همسر شما و نیز هر شخص دیگری، یک آدمی مکانیکی از نظر ذهنی تهی است) اهمیت دارد. تامس به دومین انکار باور دارد.

مسئله اذهان دیگر (problem of other minds) مسئله چگونگی دفاع از باور فهم متعارف به اذهان دیگر، در مقابل انکار کلی آن است. چگونه می‌توانیم نشان دهیم که این باور موجه (warranted) است و شک گسترده در مورد اذهان دیگر خطا است؟ چگونه انسان می‌تواند حکم کند که آیا چیزی غیر از خودش - حاضر (denizen) در آن کتابخانه - واقعاً موجود متفکر آگاه است و نه یک آدم مکانیکی عاری از ذهنیت (mentality) واقعی؟

فیلسوفان، دست‌کم از دکارت به بعد در قرن هفدهم، در مورد مسئله اذهان دیگر منازعه نموده‌اند. باور دکارت بر این بود که حیطه‌ای مستقل و قابل تفکیک از قلمروی رفتار بدن دارد که ذهن براساس آن عمل می‌کند. دوگانه‌انگاری (dualism) ذهن / بدن دکارتی فقط وسیله تقسیم جهان به دو حوزه (ی ذهنی و فیزیکی) نیست، بلکه نخستین دلیل موجه را نیز برای ذهن آرایه می‌کند. ما می‌دانیم که دارای ذهن هستیم یا دست‌کم من می‌دانم که ذهن دارم و درون خودم آن را تجربه می‌کنم. طبق نظر دکارت، ذهن خاص من آن چیزی است که من اساساً هستم و به بهترین وجه می‌شناسم. اما در مورد دیگران چطور؟ آیا امکان ندارد که آنها فقط بدن‌های فیزیکی فاقد ذهنی باشند که حرکت می‌کنند؟^(۸)

تا حدی به خاطر تأثیر دکارت در تاریخ فلسفه ذهن و تا اندازه‌ای به دلیل میل به اجتناب از مخالفت با عقل سلیم، کوشش بسیاری شده است تا از باور به اذهان دیگر دفاع شده و نشان داده شود که این باور، موجه است. پس اگر کسی به خاطر شک در مورد اذهان دیگر ناراحت باشد،

خوشبختانه فیلسوفان برای این که نشان دهند باور به اذهان دیگر موجه است دلایلی اقامه می کنند.

۲. چگونه حل نشدن مسأله اذهان دیگر

فیلسوفان چهار نوع دلیل یا استدلال (argument) ترتیب داده اند تا نشان دهند که باور به اذهان دیگر موجه است. بگذارید با دلایل سه گانه ای شروع کنیم که با شکست مواجه می گردند. هرچند ممکن است درسهایی از آنها گرفته شود. با ساده ترین آنها شروع می کنم که هم کمتر شهودی و هم کمتر خوشایند (appealing) است.

دلیل اول: آنچه شما مستقیماً مشاهده می کنید تمام چیزی است که هست (what you directly observe is all there is) ما به اذهان دیگران فقط از راه مشاهده آنچه می گویند و انجام می دهند، یعنی از طریق مشاهده رفتار عمومی (public behaviour) آنها پی می بریم. با وجود این، منحصر بودن به رفتار عمومی یک الزام (liability) نیست. از آنجا که اذهان، فقط آن چیزهایی است که مردم می گویند و انجام می دهند، منحصر بودن به رفتار عمومی یک امتیاز است. درد، همان ناله کردن است. خوشحالی، همان تبسم است. اگر ما بتوانیم رفتار را از ذهن برداریم، چیز باقیمانده ای نخواهیم داشت. بنابراین، در این مورد که آیا باور به وجود اذهان دیگر موجه است یا نه، هیچ مشکلی وجود ندارد. اگر شما آنچه را دیگری می گوید و انجام می دهد مشاهده کنید، چون گفتن و انجام دادن، ذهن است، در باور به این که آن شخص، دارای ذهن است به اندازه کافی موجه اید.

توضیح اینکه: فرض کنید من در ساحل دریا مرد جوانی را که زخم عمیقی سر زانویش دارد ببینم. زخم به شدت خونریزی می کند؛ آن مرد به پایین خم شده و با دست هایش محکم سر زانویش را گرفته است. وی رنگ پریده و ناراحت به نظر می آید، و قطراتی از عرق روی پیشانی اش دارد. آه و ناله نیز می کند.

من بر این باورم که آن مرد جوان، درد می کشد، آیا در باور به این امر موجه می باشیم؟ اگر «هر آنچه مستقیماً مشاهده می کنم همه آن چیزی است که هست» کاملاً موجه ام، زیرا چنین رفتار دردآلودی (pain behaviour)، درد است. در واقع هیچ دلیل بهتری وجود ندارد. مشاهده این

رفتار، گواه بر درد است. پرسیدن این که آیا او درد می‌کشد تقریباً به همان مضحکی است که مثلاً پرسیده شود آیا یک پدر، یک والد مذکر است. پدری، والدیت مذکر است؛ رفتار دردآلود همان درد است.

فیلسوفان این ادعا را که فقط ظواهر بیرونی مهم است، یعنی استدلال «آنچه مستقیماً مشاهده می‌کنید همه آن چیزی است که هست» را «رفتارگرایی منطقی» (logical behaviourism) یا «ظاهرگرایی» (peripheralism) نامیده‌اند.^(۹) این بدان دلیل است که ایده‌آسی در این دیدگاه عبارت است از این که رفتار جسمانی بیرونی یا ظاهری (از جمله سخنان و صداها)، ذهن را می‌سازد. از لحاظ منطقی یا از نظر عقلی، آن دو [رفتار جسمانی بیرونی و ذهن] هم‌عرض (equivalent) هستند.

امروزه رفتارگرایان منطقی زیادی وجود ندارند. دو ایراد در این دیدگاه هست، نخستین ایراد این است که رفتارگرایی منطقی، ماهیت ذهن را بد تعبیر می‌کند. ذهن آشکار نیست؛ بلکه درونی، یعنی «درون سر»، است. با استفاده از یک داروی فلج‌کننده یا شاید با درآوردن مغز از بدن و جای دادن آن در یک خمره، می‌توان انسان را از قدرت رفتار کردن - سخن گفتن، عمل کردن - به کلی محروم نمود. با وجود این، هنوز اندیشیدن و تجربه کردن ممکن است. در واقع، ممکن است انسان در حالت فلج، شاید به خاطر محدودیت کامل در رفتار بدنی، متحمل عذاب روانی گردد. دومین ایراد، این است که در تشخیص رفتاری که ادعا می‌شود تفکر و تجربه را می‌سازد مشکلات غیرقابل رفعی وجود دارد. ریزش یک صخره، رفتار است اما ذهن نیست؛ فقط فیزیک است. درحالی که، براساس دیدگاه رفتارگرایی منطقی، نالیدن هم رفتار است و هم ذهن؛ نالیدن، همان درد است. پس یک رفتار، ذهن است درحالی که رفتار دیگر، ذهن نیست. اما کدام، به کدام است؟ چرا نالیدن ذهن است اما ریزش [صخره] فیزیک ذهن نیست؟ چگونه می‌توان گفت وقتی رفتار گواهی داد ذهن مشاهده می‌شود؟

کدام عمل (act) یا رفتار این باور است که باران خواهد بارید؟ ماندن در خانه؟ به دست گرفتن چتر؟ قدم زدن خاله تیلدا به طرف خانه؟ وقتی ابلهانه با چکش روی شستتان می‌زنید چه رفتاری خشم را ایجاد می‌کند؟ داد و فریاد کردن بر سر کارگر کارخانه؟ پرت کردن چکش به دیوار؟ جیغ کشیدن و رفتن به بستر؟ حتی تجربیاتی، مثل درد، که از لحاظ رفتاری آثاری خاص یا طبیعی،

مثل آه و ناله کردن و محکم گرفتن عضو آسیب‌دیده بدن، دارد، می‌توان نمودهای (manifestations) غیرطبیعی و غیرعادی داشته باشد. شخص خویشتن‌داری (stoic) که درد می‌کشد، لطیفه می‌گوید و ویولن می‌نوازد. یک قدیس (saint) دردمند برای فقیران پول می‌فرستد. ظواهر (appearances) نیز فریبنده است. بازیگر ناله‌کننده روی صحنه، صرفاً تظاهر می‌کند، نه این‌که واقعاً درد بکشد.

البته، مشکل دوم در ارتباط با مشکل اول است. از آنجا که ذهن درونی است و رفتار بیرونی، ممکن نیست بیرون، درون را آشکار کرده یا نشان دهد. ظواهر هم گیج می‌کنند و هم فریب می‌دهند. افراد خویشتن‌دار درد را پنهان می‌کنند؛ هنرپیشگان حرفه‌ای صرفاً تظاهر به درد می‌کنند.

این استدلال که «آنچه مستقیماً مشاهده می‌کنید، همه آن چیزی است که هست»، مشکل اذهان دیگر را حل نمی‌کند. استدلال مزبور، به‌طور غیرعمدی، با یادآوری این نکته که ذهن به نحو مستقیم یا به‌طور بی‌پرده در رفتار آشکار می‌شود مشکل را بزرگ می‌کند. برای این‌که رفتار، ذهن را نشان دهد باید درون انسان اقسامی از امور واقعی رخ دهد. آه و ناله کردن فقط در صورتی نشان‌دهنده درد است که انسان واقعاً درد بکشد. ظاهرگرایی نباید بر شکاکیت تأثیری گذاشته باشد.

دلیل دوم، توصیف دقیق استدلال دوم هم جالب‌تر است و هم مشکل‌تر. این استدلال بر آن است که شناخت ذهن خود شخص، موجه بودن باور به اذهان دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد. این استدلال را چنین می‌توان بیان کرد: *انکشاف متواضعانه درباره مکاشفه نفس (A humbling disclosure about self-revelation)* مسأله اذهان دیگر به این خاطر پیش می‌آید که به نظر می‌رسد بدون این‌که در باور به اذهان دیگر موجه باشم می‌توانم از وجود ذهن خودم آگاه شوم. اما این نمود (appearance)، تصویری است واهی، زیرا شناخت ذهن خود شخص، باورهای موجه نسبت به اذهان دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد. برای درک کردن خودم باید دیگران را از پیش دریافته باشم. از این‌رو در مورد اذهان دیگر هیچ مشکلی وجود ندارد. از آنجا که من ذهن خودم را می‌شناسم، در باور به اذهان دیگر موجه‌ام.

هرچند عده‌ای از فیلسوفان، این استدلال را پیشنهاد کرده‌اند برای نمونه لودویک

ویتگنشتاین^(۱۰) (Ludwig Wittgenstein) (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) در کتاب خود با عنوان پژوهش‌های فلسفی (*Philosophical Investigations*) و در آثار فیلسوفان گوناگون تحت تأثیر او همچون پی. اف. استراوسون^(۱۱) (P.F. Strawson) ادعاهایی در مورد آن وجود دارد^(۱۲)، همان‌گونه که فیلسوف امریکایی آلوین پلانینگا (Alvin Plantinga) متذکر شده است، «این استدلال در سنت گفتاری (oral tradition) بیش‌تر مشاهده می‌شود تا در آثار منتشره»^(۱۳) این استدلال، مانند بسیاری از استدلالات شفاهی، در بازگویی مجدد تغییر شکل می‌دهد. این مایه تأسف است، زیرا حقیقت صریح این است که ارزیابی انکشاف یادشده بدون شرح و توضیح آن دشوار است. با وجود این، از آنجاکه اگر این استدلال درست باشد مشکل اذهان دیگر را حل می‌کند، باید بکوشیم تا آن را ارزیابی کنیم.

در ابتدا لازم است چیزی را خاطر نشان کنیم که استدلال دوم آشکار نکرده است. تصور اصلی این نیست که شناخت ذهن خاص شخصی گاهی اوقات مبتنی بر شناخت دیگران است. یقیناً گاهی وقت‌ها خودشناسی (self-knowledge) مبتنی بر شناخت دیگران است. به یک مورد خنده‌دار توجه کنید. به یک شخص تحت هیپنوتیسم (hypnosis)، تلقین پس - هیپنوتیسمی (post-hypnotic suggestion) داده می‌شود مبنی بر این‌که باید پس از ظاهر شدن خلسه (trance) روی یک صندلی بایستد. سپس، وقتی کاملاً هوشیار (conscious) است، انگیزه‌ای به کتی عجیب و غریب برای رفتارش ارایه می‌نماید. به‌عنوان مثال، می‌گوید، در حین رفتن روی صندلی «موجودات ریزی هستند که در کف اتاق به این طرف و آن طرف می‌خزند.» چون قرار است انگیزه واقعی برای رفتن روی صندلی بر آوردن خواسته‌های هیپنوتیسم‌گر (hypnotist) باشد، او ذهن خود را نمی‌شناسد. می‌گوییم «در صدد این باش که آنچه هیپنوتیسم‌گر می‌خواهد انجام بدهی.» می‌گوید «می‌خواهم از یادداشتن روی موجودات ریز بپرهیزم.» او در خطاست. تفکرات ناآگاهانه او به‌طور مستقیم برای وی آشکار نمی‌شود. اگر بخواهد ذهن خودش را بشناسد، با سؤال کردن از مشاهده‌کنندگان بیرونی این کار را بهتر انجام می‌دهد. او با فرض این‌که ما اذهانی خاص خودمان داریم و می‌توانیم به او بگوییم درون سرش چه اتفاقی می‌افتد، این کار را بهتر انجام می‌دهد. با پی بردن به اینکه برخی از تفکرات، آگاهانه نیست و ممکن است لازم باشد که اذهان دیگر (دوستان، روان‌درمانگر (therapist) ها) به ما کمک کنند تا انگیزه‌های ناخودآگاه را کشف کنیم.

مسأله اذهان دیگر به سختی حل می‌شود، زیرا مسأله اذهان دیگر را تفکرات و احساساتی ایجاد می‌کند که آگاهانه است و به گونه مستقیم مشاهده می‌شوند در ظاهر دسترسی به تفکر و تجربه آگاهانه خود ما مطلقاً بی‌نیاز از دیگران است. همه پدیدارهای ذهنی که در آگاهی (consciousness) است، با اقتباس عبارت فیلسوف با نفوذ آلمانی، فرانتس برنتانو (Franz Brentano) (۱۸۳۸-۱۹۱۷)^(۱۴) در تجربه، «معلوم» (evident) بی‌واسطه است.^(۱۵) بی‌واسطگی و صراحت (directness) تفکر و تجربه آگاهانه موجب فاصله بین شناخت خودمان و نتیجه‌گیری برای دیگران می‌شود. به نظر می‌رسد عقاید راسخ ما در مورد تجربه خودمان دلیل موجه آنها را در آستین آگاهی خودمان دارد. به عنوان مثال، تجربه‌ای نمونه‌ای را در مورد درد کشیدن به یاد آورید و سپس از خودتان بپرسید، «آیا می‌توانم تجربه‌ای مانند این داشته باشم و آن را درک نکنم؟» در اینجا نه نیازی به بررسی نظرهای دوستان یا روان‌درمانگرها هست و نه انگیزه‌ای برای آن؛ در مورد درد، بی‌واسطگی وجود دارد.

انکشاف متواضعانه، در این باره نیست که برای نشان دادن ناخودآگاه، کمک بیرون (از ذهن) لازم است. این انکشاف خیلی جسورانه‌تر است و عبارت است از این که شناخت تفکر و تجربه آگاهانه خود انسان، مبتنی بر درک اذهان دیگر است. فقط در صورتی می‌توانم خودم را آگاهانه درک کنم که اذهان دیگر را تصدیق نمایم. آیا این صحیح است؟ چنانکه در بالا متذکر شدم، هیچ فیلسوفی تدوین و دفاع قطعی را از این انکشاف، ارایه ننموده است. مثلاً، آثار ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) در مورد این انکشاف، تفسیرش مشکل است. به ادعای او هر چیزی که ما درباره تجربه خودمان می‌دانیم سرچشمه‌اش در زمینه اجتماعی (social context) است. اما دفاع او از این ادعا بر یکی از مشهورترین، بحث‌انگیزترین و در عین حال مبهم‌ترین استدلال‌ات، در فلسفه قرن بیستم معروف به استدلال «زبان خصوصی» (private language) مبتنی است.^(۱۶) پس باید بکوشم دفاعی را بسط دهم که، اطمینان دارم، بدون دچار ابهام شدن، مبین دفاع‌های نوعی (typical) است. این دفاع، اگر در لفظ، ویتگنشتاینی نیست در معنی این چنین است و به شرحی است که در زیر می‌آید:

۱. اگر شک در مورد اذهان دیگر درست باشد، بنابراین من ذهن خودم را می‌شناسم اما در باور به اذهان دیگر موجه نیستم.

۲. بدون کاربرد مفاهیم (concepts) ذهن نسبت به خودم، نمی‌توانم ذهن خودم را بشناسم. برای نمونه، اگر خودم را خشمگین تصور می‌کنم، بنابراین خشمم را به خود نسبت می‌دهم. وقتی احساس درد می‌کنم، بنابراین تجربه‌ام را به‌عنوان درد تصور می‌کنم.
۳. بدون درک کردن یا پی بردن به این که مفاهیم ذهنی به‌گونه‌ای مشابه برای دیگران به کار می‌رود نمی‌توانم آنها را برای خودم به کار ببرم. بدون نسبت دادن به دیگری نمی‌توانم به خود نسبت بدهم. به‌عنوان مثال، اگر دارای مفهوم خشم هستم و آن را برای خودم به کار می‌برم باید پی برده باشم که دیگران نیز همان هیجان را تجربه می‌کنند.
۴. بنابراین، برای شناخت ذهن خودم باید پی ببرم که دیگران نیز دارای ذهن‌اند. این باید باور نسبت به اذهان دیگر را موجه کرده باشد.
۵. من ذهن شخصی‌ام را می‌شناسم.
۶. پس، شک در مورد اذهان دیگر نادرست است و من در باور نسبت به اذهان دیگر موجه‌ام. استدلال مزبور ممکن است به‌گونه‌ای ناامیدکننده، طولانی و پیچیده به نظر آید. ولی فهم جان این استدلال آسان است. این استدلال در تلاش برای حل مسئله اذهان دیگر، شناختی را که من از ذهن خودم دارم با فرضی در مورد مفاهیم ذهن، ترکیب می‌کند. برای توضیح، فرض کنید من شخصی را ببینم که میخی به پایش فرو رفته و آه و ناله‌کنان روی زمین از درد به خود می‌پیچد. بنابر استدلال مزبور، اگر، مثلاً وقتی که درد می‌کشم مفهوم درد را برای خودم به کار ببرم، بنابراین باید تصدیق کنم که درد، برای شخصی که میخ به پایش فرو رفته است نیز به کار می‌رود. اگر درد برای من به کار رود، برای او به کار می‌رود. او درد خودش را دارد.
- دو ویژگی این استدلال شایان تأمل است. اولین ویژگی به اختلاف میان داشتن مفهوم از چیزی و نداشتن آن مفهوم مربوط می‌شود. اگر من مفهومی از چیزی داشته باشم، بنابراین و فقط بنابراین می‌توانم آن را دسته‌بندی کنم؛ بدون مفاهیم، قادر نیستم دسته‌بندی کنم. برای نمونه، اگر بر این باور هستم که دکارت فیلسوف بزرگی است، او را به‌عنوان فیلسوف بزرگ، دسته‌بندی می‌کنم. طبقه‌بندی (classification) «فیلسوف بزرگ» مبتنی بر داشتن مفاهیم بزرگ و فیلسوف است. بدون این دو مفهوم نمی‌توانم باور کنم که «دکارت فیلسوف بزرگی است».
- ایده‌ای که در پس مقدمه دوم وجود دارد این است که من در شناخت ذهن خودم مفاهیم

ذهن، درد، خشم و غیر اینها را برای خودم به کار می‌برم. تجربه‌ای را به‌عنوان خشم، آن یکی را به‌عنوان درد دسته‌بندی کرده و خودم را دارای ذهن طبقه‌بندی می‌کنم. در ضمن، جان کلام در مقدمه سوم این است که به کار بردن و اطلاق نمودن این مفاهیم بر خود، به کار بردن بر دیگران را پیش فرض می‌گیرد. طبقه‌بندی، پُلی است روی شکاف دلیل موجه بالقوه‌ای که خویشتن (self) را از دیگری جدا می‌کند. مفاهیم استفاده شده درباره خودم باید در مورد دیگران به کار برده شده باشد. گویی، مفاهیم ذهن، مفاهیمی همگانی (public) یا اجتماعی است نه مفاهیم خصوصی.

ویژگی دوم این استدلال این است که استدلال یادشده در مقابل فهم متعارف [=عقل سلیم] عرض اندام می‌کند. معمولاً، تصوّر ما بر این است که خودآگاهی (self-awareness)، به من نسبت به خودم توجه درونی یا والاتر می‌دهد، درحالی که نسبت به دیگران فقط توجه بیرونی یا نازل تر دارم. من درد خودم را به گونه‌ی واسطه درک کرده، اما درد را در دیگری نتیجه می‌گیرم. لیکن، اگر انکشاف متواضعانه درست باشد مشاهده اذهان دیگر بسیار متفاوت از آن چیزی است که ما به گونه معمول تصوّر می‌کنیم. براساس این استدلال، موقعیت بیرونی، منزلت موقعیت موجه مستقل و والاتر درونی را تنزل می‌دهد. فقط در صورتی من درد خودم را می‌شناسم که درک قلبی یا هم‌زمانی از درد دیگران داشته باشم. گویی، پیش از تصوّر درد خودم یا به هنگام آن، باید درد دیگری را درک کنم.

انکشاف متواضعانه مانند استدلالی به نظر می‌رسد که برای درست بودن از ارزش بسیار خوبی برخوردار است. به‌طور ساده، برای اطلاق مفاهیم ذهن بر خود، باید از اذهان دیگر آگاه بود. بی‌تردید، این استدلال برای درست بودن از ارزش بسیار خوبی برخوردار است. این استدلال دو عیب جدی دارد.

مشکل نخست این‌که، شرط به کار بردن مفاهیم بر دیگران؛ به هنگام به کار بردن آنها بر خودم یا پیش از آن، بهای سنگینی در بر دارد. به کار بردن مفاهیم بر دیگران برابر است با مشاهده رفتار (احتمالاً تنها راه دسترسی که به اذهان دیگر داریم)؛ و بدین‌سان، طرفداران این انکشاف در اجتناب از یک صورت رفتارگرایی منطقی با مشکل مواجه‌اند. آنها در اجتناب از وجهی از این نظریه با مشکل مواجه‌اند که «درد» به معنای رفتار دردآلود است، «خشم» به معنای رفتار خشم‌آلود است و غیر آنها. شاید این همان چیزی باشد که وینگنشتاین، وقتی به استعاره می‌گوید «بدن

انسان بهترین تصویر نفس (soul) اوست، مد نظر دارد. به گواهی بدن باید ذهن را دریافت. اما اگر این همان چیزی باشد که ویتگنشتاین در نظر دارد، او در اشتباه است. ذهن چیزی است درونی و نه رفتاری. ممکن است رفتار، بهترین یا تنها دلیل درون - ذهنی در مورد ذهن دیگری باشد، اما خود ذهن نیست.

مشکل دومی هم وجود دارد. مقدمه سوم نوعی استنتاج غلط انجام می‌دهد که فیلسوفان آن را «مصادره به مطلوب»^(۱۷) می‌نامند. این اشتباه را به روش‌های مختلف می‌توانیم توصیف کنیم. اما جان خطا این است که مقدمه سوم چیزی را مسلم می‌گیرد که نیاز به اثبات دارد. به معنی خاص، مسلم می‌گیرد که مفاهیم ذهن را نمی‌توان بدون اطلاق بر دیگران، بر خود اطلاق کرد. او پیش فرض می‌کند که وقتی من تجربه‌ام را به عنوان خشم یا درد دسته‌بندی می‌کنم باید تصدیق کنم که دیگران نیز، مثل شخصی که به خاطر [فرو رفتن] میخ در پایش به خود می‌پیچد، تجربه‌هایی دارند که باید به همان طریق طبقه‌بندی شوند.

وقتی مطلوب‌ها مصادره شود، فیلسوفان ناخرسند می‌گردند. مطلوب‌ها را باید پاسخ داد، نه این‌که آنها را مصادره کرد. از راه‌حل‌های انتقادی (critical) باید دفاع کرد، نه این‌که آنها را مسلم فرض کرد. هر چیزی غیر از این باشد، جامع نیست؛ هر چیزی غیر از این باشد فاقد تعمق است. آیا نمی‌شود مفهوم درد من به عینه بر دیگران به کار نرود؟ آیا ممکن نیست من، مفاهیم ذهن خصوصی داشته باشم که بدون به کار بردن آنها بر دیگران، من را قادر به شناخت ذهن کنند؟ آیا نمی‌شود به خود پیچیدن شخصی که میخ در پایش فرو رفته ناشی از چیز دیگری غیر از درد باشد؟ شکاکان استدلال می‌کنند که دقیقاً به همین دلیل، ما در اعتقاد به اذهان دیگر ناوجه‌ایم. از آنجا که ما نمی‌توانیم با داشتن احساسات شخص دیگر به بررسی بپردازیم، نمی‌دانیم که آیا دیگران واژه‌هایی همچون «درد» و «خشم» را به همان شیوه‌ای استعمال می‌کنند که ما آنها را به کار می‌بریم، یعنی برای برخی از انواع احساسات آگاهانه یا نه. ممکن است شخصی که به خود می‌پیچد آدم‌واره‌ای باشد با ذهنی تهی. شاید درد برای من چیزی معنا بدهد و برای حاضران در کتابخانه تامس اصلاً هیچ معنایی ندهد.

مثال‌ها کمک می‌کند. شخصی را تصور کنید که به دلیلی سراسر زندگی‌اش تنها در یک اتاق کوچک خالی بدون پنجره حاوی واژه‌نامه‌ای که روی یک میز قرار دارد، حبس شده باشد. زندانی

بیشتر ساعات بیداری اش را به ورق زدن واژه نامه می‌گذرانند. البته، درک نمی‌کند که آن یک واژه نامه است ولی آن را تورق می‌کند. متأسفانه، کتاب از روی میز می‌افتد و انگشت پای او را می‌شکند. می‌داند که درد می‌کشد؛ درد شدیدی احساس می‌کند. با وجود این، چون بیرون از آن اتاق نبوده است چیزهایی مانند این که اذهان دیگری آنجا وجود دارند را درک نمی‌کند. بنابراین مفهومی که از درد دارد او را ملزم نمی‌کند تا آن مفهوم را بر دیگران به کار ببرد. واژه‌نامه شامل مفاهیمی است که آنها را بر دیگران به کار می‌برد، اما «واژه‌نامه» درون سرش به زبانی - زبانی خصوصی - به کلی مختص به خود او عمل می‌کند.

البته زندانی دردمند (painful) موردی است دور از واقع، که ممکن است در عمل محال باشد. با این همه، به نظر می‌رسد چنین موردی کاملاً قابل تصور باشد. اگر شکاکیت، صحیح باشد، شرایط طبیعی ما با توجه به درد، نهایتاً همچون شرایط آن زندانی است. درست همان‌گونه که زندانی، بدون آگاه بودن از اذهان دیگر، دردمندانه آگاه است، ما نیز بدون این که در باور به اذهان دیگر دلیل خوب و کافی داشته باشیم دردمندانه آگاهیم. بدون این که در باور به اذهان دیگر، محق باشیم، درد، نسبت به من کاربردی شخصی دارد.

انکشاف متواضعانه مصادره به مطلوب می‌کند. نه تنها یک فرض غیرمسلم را، که وفاداری نسبت به رفتارگرایی منطقی را نیز از نظر مخفی می‌کند. ویتگنشتاین نباید شکاک را [از شک] خلاص کرده باشد.

دلیل سوم، برتراند راسل^(۱۸) (Bertrand Russell) (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) نامدارترین فیلسوف قرن بیستم فلسفه انگلیسی - امریکایی (Anglo-American) است که نه فقط به عنوان یک فیلسوف که به عنوان هنرمندی بانفوذ در حیات عقلانی انگلستان (England) و ایالات متحده (United States) مشهور است. راسل وقتی در کتاب قلمرو و حدود معرفت انسانی (*Human Knowledge: The Scope and Limits*) از مسأله اذهان دیگر بحث می‌کند، کوشش سومی را برای حل این مسأله، اختیار می‌نماید که تحت عنوان استدلال از راه مشابهت (argument from analogy) به آن اشاره می‌شود. تقریر آن استدلال تقریباً بدین گونه است:

استدلال از راه مشابهت: من می‌دانم که می‌اندیشم و تجربه می‌کنم؛ خلاصه، من دارای ذهن

هستم. مشاهده می‌کنم که شبیه به دیگران هستم: دیگران بدن‌هایی شبیه به من دارند و در انواع شرایط مشابه با من، اقسام رفتار مشابه به من را از خود نشان می‌دهند. پس مجاز هستم نتیجه بگیرم که دیگران همچون من دارای ذهن‌اند.»

از نظر راسل، ابتدا من با ذهن خودم آشنا هستم زیرا ذهنم معلوم بی‌واسطه است؛ سپس، فاصله (gap) با اذهان دیگر را «در تناسبی مانند رفتار بدنی آنها به رفتار بدنی من شبیه است» به‌طور موجه، پل می‌زنم. دیگر فیلسوف مشهور انگلیسی زبان ج. اس. میل (J.S. Mill)^(۱۹) (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) پنجاه سال پیش از انتشار کتاب *معرفت انسانی* نوشت:

به این نتیجه رسیدم که انسان‌هایی دیگر مانند من احساس‌هایی دارند، اولاً، به این دلیل که آنها بدن‌هایی شبیه به من دارند، که من در مورد خودم می‌دانم شرط پیشین (antecedent condition) احساسات است؛ و ثانیاً، چون آنها افعال، و نشانه‌های ظاهری دیگری، ظاهر می‌کنند، که من در مورد شخص خودم به تجربه می‌دانم توسط احساس‌ها ایجاد می‌شود.^(۲۰)

میل، نیز استدلال از راه مشابهت را برای اذهان دیگر پذیرفت. در واقع، شهرت تاریخی استدلال مشابهت، نزد فیلسوفان، معمول شده است. لیکن، در بین فلاسفه معاصر، اتفاق نظر بر این است که استدلال مشابهت ضعیف است. چرا؟ به‌طور خلاصه، دو انتقاد مهم در اینجا هست. *کوتاه‌فکری (parochialism)*. وقتی دیگران مانند من هستند، استدلال مشابهت در مورد اذهان دیگر، ممکن است کاملاً طبیعی و جذاب باشد، اما در مواردی که دیگران در آناتومی و رفتار [به من] بی‌شابهت‌اند چه؟ به‌عنوان توضیحی روشن اما بحث‌انگیز، اگر خدای مسیحیت (Christianity) وجود داشته باشد، احتمالاً دارای ذهن است. با وجود این، احتمالاً از لحاظ کم و کیف، رفتار و بدن، بسیار با ما متفاوت است. حتی ممکن است بدون بدن باشد. با فرض مثال‌های دیگر: استدلال از راه مشابهت، انسان‌های غیرعادی گوناگون (مثلاً اسکیزوفرنی‌ها)^(۲۱)، جانوران (سگ‌ها) و بیگانگان (مریخی‌ها) ("Martians" Aliens) را نیز نادیده می‌گیرد. هر یک به‌گونه‌ای واضح و بالقوه دقیق، از ما متمایزاند؛ بنابراین، اگر دلیل موجه، به مشابهت منحصر شود، هیچ‌یک [از موارد فوق] به سادگی دارای ذهن تلقی نمی‌شود.

به دو مثال از قلمرو جانوران توجه کنید. کبوتران یاد می‌گیرند که برای ممانعت از شوک

الکتريکي به یک کلید روشن نوک بزندان. یک موش بزرگ گرسنه برای به دست آوردن غذا حقاری می‌کند، روی دو پا بلند می‌شود یا تقلا می‌کند. چرا؟ هرچند من نه مثل کبوترها خلق شده‌ام و نه مانند موش بزرگ، و هرچند نوک نمی‌زنم یا تقلا نمی‌کنم، شاید پاسخ این باشد که آنها باور دارند که این فعالیت‌ها به ترتیب از شوک، جلوگیری می‌کند و غذا را تأمین خواهد کرد. من مثل آنها نگاه یا رفتار نمی‌کنم؛ نه بالدار هستم نه مستعد نوک زدن. پس چه دلایلی دارم که بگویم آنها باور و ذهن دارند؟ شاید پاسخ مستلزم اختلافات فردی ما باشد. بدون فرض این که آنها باور دارند که نوک زدن و تقلا کردن اهداف یا مقاصدی را تضمین می‌کند، مشکل می‌توانم بفهمم که چرا آنها چنین رفتاری دارند. اختلافات مشخص در اقسام بدن و الگوهای رفتاری (behaviour patterns) مربوط به موضوع مشابهت بسیار اندک، ممکن است استدلال تمثیلی (analogical argument)، را بی‌تأثیر یا سست نماید، در عین حال ممکن است من را برانگیزد تا تصور کنم که برخی از موجودات، دارای ذهن‌اند.

مبنای سست (feeble base). استدلال مشابهت، دلیل موجه من را در مورد اذهان دیگر به گونه‌ای نشان می‌دهد که دقیقاً به یک مورد یعنی به من بستگی دارد. لیکن، درست به این دلیل که هر مورد از رفتار مشابه، و غیر آن، در من با درد توأم است، من را در باور به این که آن مورد در دیگران نیز توأم با درد است توجیه نمی‌کند. این مثل آن است که صرفاً براساس مشاهده یک خرس (خرس قطبی) فرض کنیم که همه خرس‌ها سفیداند، یا فقط براساس مشاهده یک گراهام اهل آبردین، فرض کنیم همه مردم اسکاتلند، گراهام هستند. پال چرچلند^(۲۲) (Paul Churchland) می‌نویسد:

ممکن است خلی عجیب باشد که آیا اصلاً چنین استدلال سستی می‌تواند اعتقاد محکم ما را به وجود اذهان دیگر به نحو ممکن تبیین نماید و از آن بحث نماید. مسلماً، انسان مایل است اعتراض کند، باور من به این که شما آگاه هستید بهتر از آن ساخته شده است.^(۲۳)

بزرگترین تجاها در مورد استدلال از راه مشابهت این است که برای استدلال بر این مطلب که من منحصر به فرد نیستم، که دیگران دارای ذهن هستند، به کار گرفته می‌شود، در جایی که یکی از مشکلات عمده این استدلال آن است که فقط یک مورد - شاید مورد منحصر به فرد من - برای

توجیه این نتیجه که دیگران دارای ذهن اند ناکافی است. دلیل این که نباید استدلالات مشابهت مبتنی بر یک مورد را بپذیریم این است که، دست کم بدون استدلال تکمیلی، نباید فرض کنیم که مورد خودمان نمونه (typical) است. درست همان گونه که خرس قطبی، یک خرس نمونه نیست، شاید موجود دارای ذهن، نمونه‌ای از مخلوقات که مثل من نگاه می‌کند و عمل می‌کند نباشد.

امروزه بیشتر فیلسوفان به ناتوانی سه استدلالی که بررسی کردیم اذعان دارند. رفتارگرایان منطقی زیادی یافت نمی‌شوند آنهایی که با انکشاف متواضعانه موافق‌اند سعی کرده‌اند، بدون این که از پیش فرض کنند که مفاهیم ذهنی، مفاهیم رفتارگرایانه است، انکشاف یادشده را از نو تدوین کنند؛ آنهایی که موافق استدلال از راه مشابهت‌اند این استدلال را به گونه‌ای اصلاح کرده‌اند که از چهارمین استدلال، که هم‌اکنون بررسی خواهیم کرد، عملاً غیر قابل تمایز است.

بررسی سه استدلال مذکور صبر و حوصله می‌خواست، به خصوص که هیچ یک، دلیل موجه رضایت بخشی برای باور به اذهان دیگر ارایه ننموده است. این وادارمان می‌کند که بیش از این حوصله به خرج ندهیم و یک راه حل «سریع‌الحصول» (quick fix) را برای مسأله اذهان دیگر تصدیق نماییم. [راه حل‌های] سریع‌الحصول می‌رساند که به استدلال اندکی نیاز است یا هیچ نیازی به آن نیست. [راه حل‌های] سریع‌الحصول در بازار فلسفی یافت می‌شود. یکی از آنها به قرار زیر است:

دلیل موجه با تله پاتی^(۲۴) (روت) (warrant by telepathy (WT)) به این معنا که یک شخص می‌تواند به گونه‌ای مستقیم یا تله پاتیک (telepathic)، که مستلزم استنتاج یا مشاهده رفتار نیست، از تفکرات یا تجربیات دیگری آگاه شود. یک شخص می‌تواند با به کار گرفتن نیروهای تله پاتیک، ذهن دیگری را بی واسطه تجربه کند.

دلیل فوق (روت) می‌کوشد که نه با استدلال بلکه با استمداد از نیروی مخصوصی، فاصله بین خود و دیگری را پل بزند، تا مسأله اذهان دیگر را حل و فصل نماید. لیکن، وت، دچار اشکالاتی است. نخست این که، هر کس مدعی نیست که از نیروهای تله پاتیک برخوردار است؛ بی تردید من مدعی نیستم. اما همه ما برای باور به اذهان دیگر، دلیل موجه می‌خواهیم. دوم این که، اگر مردم تله پاتیک باشند، این آنقدر که مسأله اذهان دیگر را بازسازی می‌کند، آن را حل نمی‌نماید. به فرض که من تله پاتیک باشم. چگونه بدانم آنچه تجربه می‌کنم ذهن دیگری است؟ به عنوان نمونه،

فرض کنید من درد شما را به گونه‌ای تجربه کنم. چگونه بدانم آن، درد شماست؟ احتمالاً، اگر من درد را تجربه کنم تجربه من دردناک است. پس چیست که باعث می‌شود آنچه تجربه می‌کنم درد شما باشد و نه درد من؟ سرانجام، ادعاها درباره نیروهای تله‌پاتیک، در تاریخ روان‌شناسی، تاریخچه‌ای ناکام دارد، تاریخچه‌ای که با توجیحات بهتر و ادعاهای معقول‌تر جانشین شده است. از این‌رو، تله‌پاتیک بودن مردم، بسیار بعید به نظر می‌رسد.

باید وسوسه [راه‌حل] سریع‌الحصول را بپذیریم. اما نباید تسلیم آن شویم. فلسفه، صبر و حوصله می‌خواهد. بنابراین، اجازه بدهید به کوشش چهارم برای حل مسئله اذهان دیگر برگردیم. خوشبختانه استدلال چهارم به نتیجه می‌رسد. صبر و حوصله راه حلی را برای مسئله اذهان دیگر به دست می‌دهد.

۳. چگونه حل مسئله اذهان دیگر

چهارمین و در حال حاضر مطلوب‌ترین کوشش برای حل مسئله اذهان دیگر، تعبیری است از آنچه به نام استنتاج به بهترین تبیین (inference to the best explanation) معروف است. (۲۵) این استدلال چند تعبیر دارد، که هر یک، مطلب کلی واحدی را می‌گوید.

بهترین تبیین (best explanation). من با تفکرات و تجربیات آگاه خودم به‌طور مستقیم آشنا هستم؛ بنابراین، در باور به این‌که ذهن دارم به اندازه کافی موجه‌ام. به‌علاوه، اگر قرار باشد این جهان را رضایت‌مندانه درک کنم، برخی پدیده‌ها (phenomena) هستند که باید آنها را توجیه نمایم. به‌خصوص، باید رفتار دیگر اذهان ظاهری (انسان‌ها، جانوران و غیر آنها) را توجیه کنم. می‌بینم که دیگران آه و ناله می‌کنند، کتاب‌های کتابخانه را در قفسه می‌گذارند، با چکش میخ می‌کوبند و به کلیدها نوک می‌زنند و لازم است توجیه کنم که چرا آنها این چیزها را می‌گویند و این کارها را انجام می‌دهند. لازم است رفتار آنها را تبیین کنم. در اینجا است که ملاحظه می‌کنم این گزاره یا فرضیه (hypothesis) که دیگران، مانند من، دارای ذهن‌اند بهترین تبیین را در مورد رفتار آنها فراهم می‌آورد. بنابراین، من در باور به وجود اذهان دیگر موجه می‌باشم.

یکی از مستحکم‌ترین دلایل موجه برای پذیرفتن یک گزاره یا فرضیه این است که آن فرضیه، چیزی (یک داده یا پدیده) را بهتر از هر فرضیه بدیل در دسترس (و از جهات دیگر قابل قبول)

تبیین نماید. برای نمونه، فرض کنید من یک قطعه سیم را بالا گرفته، بپرسم «چرا این سیم، برق را عبور می‌دهد؟». به دو تبیین زیر توجه کنید:

الف ۱. چون از مس، ساخته شده است و مس، برق را عبور می‌دهد.

الف ۲. چون آن را از فروشگاه لوازم برقی سام خریدم و هرچه سام می‌فروشد برق را عبور می‌دهد.

هرچند (الف ۲) به عنوان تبیین، پذیرفتنی است اما، در مقام مقایسه (الف ۱)، تبیینی است بسیار بهتر از (الف ۲). برتری تبیین (الف ۱) نسبت به (الف ۲) عبارت است از دلیل خوب و کافی برای باور به (الف ۱) تا به (الف ۲). به همین نحو، براساس بهترین تبیین باید با مشاهده رفتار دیگران بهترین تبیین را درباره رفتار، ترجیح بدهیم. فرض کنید به شخصی که دستش بریده و آه و ناله می‌کند اشاره کنم و بپرسم «چرا او آه و ناله می‌کند؟». دو تبیین زیر را ملاحظه کنید:

الف ۳. چون او درد می‌کشد و درد، باعث آه و ناله می‌شود.

الف ۴. زیرا او آدم‌واره‌ای است بدون ذهن و دست‌های بریده در آدم‌واره‌های فاقد ذهن، باعث آه و ناله

می‌شود.

باز هم، در گفتن این تردیدی نمی‌کنیم که در مقام مقایسه، (الف ۳) تبیینی است بهتر از (الف ۴). باز هم، برتری تبیین (الف ۳) نسبت به (الف ۴) همان دلیل خوب و کافی برای باور به (الف ۳) است تا به (الف ۴). بدین سان این ایده به وجود می‌آید که منظور کردن بهترین تبیین برای رفتار، باور به اذهان دیگر را موجه می‌کند. آن تصویر، این است: اگر تبیین‌هایی را که به این ایده استناد نمی‌کند که دیگران دارای ذهن‌اند، ملاحظه کرده، آنها را با تبیینی که به آن ایده استناد می‌کند مقایسه نمایم ملاحظه می‌کنم که تبیین برحسب اذهان دیگر بهترین تبیین است. از آنجا که این بهترین تبیین است در باور به اذهان دیگر موجه‌ام.

این ایده که توجیه برحسب اذهان دیگر، بهترین تبیین است، در پرتو مواردی مانند حاضران (dwellers) در کتابخانه تامس به نحو شهودی (intuitively) پذیرفتنی است. مجدداً آنها را تصور کنید. ماهرانه اطراف کتابخانه قدم می‌زنند؛ به تناسب کتاب‌ها را در قفسه‌ها جای می‌دهند؛ وقتی در اتاق مطالعه را روی خودشان می‌بندند، پیش از خارج شدن، در را باز می‌کنند؛ وقتی محکم، در

را به پایشان می‌زنند، آه و ناله می‌کنند؛ و غیر اینها. فرض کنید بیرسم چرا آنها این‌گونه رفتار می‌کنند. یک تبیین این است که آنها آدم‌واره‌هایی هستند فاقد ذهن که برنامه‌ریزی و طرح‌ریزی شده‌اند تا این‌گونه عمل کنند. توجیه دیگر این است که آنها دارای ذهن‌اند. ماهرانه اطراف کتابخانه قدم می‌زنند، چون می‌بینند کجا می‌روند و می‌خواهند به قفسه‌ها و دیوارها برخورد نکنند؛ به این دلیل که می‌خواهند کتاب‌ها را در جایی قرار دهند که می‌دانند متعلق به آنها است، آنها را به تناسب در قفسه‌ها جای می‌دهند؛ و مانند آن.

در مقام مقایسه و تقابل توجیحات آدم‌واره‌ای و ذهنی، معلوم می‌شود که ذهن - تبیینی [= تبیین از راه ذهن] (mind-explanation) بهتر است، به‌خصوص وقتی درک شود که آدم‌واره - تبیینی [= تبیین از طریق آدم‌واره] (robot-explanation) بی‌اندازه پیچیده و مشکل خواهد بود. طرفدار پرشور و شوق آدم‌واره - تبیینی، مثل تامس، باید آدم‌واره‌ها را برحسب آدم‌واره توصیف نماید؛ باید طرح یا برنامه آنها و نیز منشأ این طرح یا برنامه را بداند. همچنین باید تبیین کند که چرا، هرچند او دقیقاً مانند آنهاست که در کتابخانه تامس مشغول‌اند و از لحاظ آناتومی، بدنی مشابه آنها دارد رفتار می‌کند، هرکس دیگری غیر از او، فاقد ذهن است. مدافع توجیه اذهان دیگر با هیچ‌یک از این وظایف مواجه نمی‌شود. توجیه اذهان دیگر، طبیعی و ساده است؛ در واقع جزئی از فهم متعارف است. من نه تنها رفتار دیگران را برحسب ارجاع (reference) به اذهان (ایشان) تبیین می‌کنم، که رفتار خودم را نیز عموماً با ارجاع به فعالیت ذهنی خودم تبیین می‌نمایم. به‌علاوه، از آنجا که من، برخلاف تامس، به اذهان دیگر باور دارم، ناچار نیستم توجیه کنم که چرا ذهن دارم، درحالی که دیگران، با وجود این که از جهات دیگر شبیه من‌اند، بی‌ذهن می‌باشند.

۴. اذهان دیگر و استدلال بهترین تبیین

در نظر بسیاری از فیلسوفان، استدلال بهترین تبیین، کلید باور موجه به اذهان دیگر است. مزایای آن چیست؟ قبلاً به برخی از آنها اشاره کرده‌ام، اما اجازه بدهید با تفصیلی منظم‌تر به چهار مزیت اصلی، نظری بیفکنیم.

اول آنکه، این استدلال از هر دو مشکل مربوط به استدلال از طریق مشابهت میرا است. تفاوت‌های مشخص بین من و دیگر موجودات، ممکن است استنتاج تمثیلی را سست کند، اما اگر باور به این که دیگر موجودات متفاوت (جانوران، بیگانگان و غیر از اینها)، دارای ذهن‌اند رفتار آنها را بهتر تبیین می‌کند، بنابراین تفاوت‌ها واقعاً مهم نیست. دیگران در ذهن‌دار بودن شبیه من

هستند ولو این که، برخلاف من بالدار باشند، یعنی مریخی‌های اسکیزوفرنیک (schizophrenic martians) که مستعد نوک زدن اند. به علاوه، دلیل موجه برای باور به اذهان دیگر به توان تبیینی‌اش بستگی دارد، و این توان تبیینی با این واقعیت که فقط یک ذهن (شخصی من) وجود دارد که درباره‌اش بینش مستقیم دارم، به هیچ وجه تضعیف نمی‌شود. آنچه مهم است قدرت نسبی تبیینی ایده اذهان دیگر است نسبت به فرضیه متناقض عدم اذهان. این به هیچ معنا نه انکار گام استنتاجی اساسی به اذهان دیگر است، نه تصدیق ادعاها درباره سهولت شناخت خویش. خودشناسی رنج‌آور و مشکل است. این فقط بدین معنا است که تا مادامی که می‌توانیم رفتار دیگری را با نسبت دادن ذهن، بهتر تبیین کنیم تا با نسبت ندادن ذهن، در باور به اذهان دیگر موجه‌ایم.

مزیت دوم آنکه، این استدلال دلیل محبوبیت و جاذبه استدلال تمثیلی را بیان می‌کند. در بسیاری از موقعیت‌ها (مثل، مورد کتابخانه تخیلی) دیگران دقیقاً شبیه من هستند. در شرایط مشابه من می‌بینند، مشابه من عمل می‌کنند و مشابه من تصرف می‌کنند. اینک واضح است که اگر آنها ذهن ندارند، باید تبیین کنم که چگونه می‌توانند، از من پیروی کنند یا اعمال مرا شبیه‌سازی کنند. البته اگر بتوان فرض کرد آنها فاقد ذهنی مشابه من هستند. اگر آنها درد ندارند چرا عملی که از ایشان سر می‌زند همچون عملی است که به هنگام درد کشیدن از من سر می‌زند. وظیفه، تنها توجیه رفتار آنها نیست بلکه تبیین رفتار ایشان به علاوه منحصر به فرد بودن من است. البته اگر بپذیرم که آنها، همانند من، دارای ذهن اند از این کار شاق اجتناب می‌شود. وقتی بین خودم و دیگران شباهت‌های واقعی می‌یابم، استدلال بهترین تبیین من را برمی‌انگیزد تا دیگران را به روش‌هایی نظیر روش‌هایی که خودم را با آنها درک می‌کنم درک کنم، آنها درست همان‌گونه دردمندانه آه و ناله می‌کنند که من دردمندانه آه و ناله می‌کنم.

مزیت سوم آنکه، دید متعارف پیش - فلسفی (pre-philosophic) ما درباره ذهن این است که ذهن، علت رفتار است. اذهان، مسبب رفتار می‌باشند. من به این دلیل که درد می‌کشم، آه و ناله می‌کنم. به خاطر این که عصبانی هستم، چکش را به طرف دیوار می‌اندازم. چون باور دارم که باران خواهد بارید، از کمد چتری برمی‌دارم.

این واقعیت که اغلب می‌توانیم، با نسبت دادن اذهان به دیگران، با موفقیت پیش‌بینی کنیم که آنها بعد از این چه کاری انجام خواهند داد یا چه خواهند گفت، نشان می‌دهد که تبیین، توسط

اسناد اذهان به دیگران، در کل صحیح است. ما می‌توانیم با نسبت دادن اذهان به دیگران رفتار آینده‌ایشان را حدس بزنیم. «آن مرد باور دارد که باران در حال باریدن است، بنابراین از کمد، چتری برخوردار داشت.» «چون آن مرد درد می‌کشد، آه و ناله خواهد کرد.»

مزیت چهارم آنکه، چند سالی است یکی از فعال‌ترین بخش‌های علم روان‌شناسی، روان‌شناسی رشد مفهومی (conceptual development) بوده است. روان‌شناسی رشد مفهومی عبارت است از این‌که چگونه انسان مفاهیم را به دست می‌آورد و از آنها استفاده می‌کند. یکی از فرضیه‌های بسیار مستحکم عمیق در روان‌شناسی رشد مفهومی این تصور است که بسیاری از کودکان خردسال نمی‌توانند مفهوم دیگران را بدون باور به اذهان دیگر بسازند. رفتار دیگران برایشان مرموز است، مگر این‌که به اذهان دیگر باور داشته باشند. حتی برخی از روان‌شناسان می‌کوشند تا تشخیص دهند که چه وقت بچه‌ها باور به اذهان دیگر را شروع می‌کنند. الیسن گپنیک، (Alison Gopnik) روان‌شناسی که در این باره کار می‌کند، می‌نویسد:

به‌طور قطع، دست‌کم از سن پنج سالگی، تصور [یک کودک] از باور، خودانگاره (slipsistic) (۲۶) نیست. (۲۷)

مقصود گپنیک این است که یک کودک پنج ساله نه‌تنها خودش را، که دیگران را نیز دارای ذهن تصور می‌کند. او مفاهیم ذهنی را فقط به خود نسبت نمی‌دهد بلکه به دیگران نیز نسبت می‌دهد.

روان‌شناسان دیگر فقدان باور به اذهان دیگر را در زمرهٔ نقص‌ها (deficiencies) و اختلالات (impairments) مختلف کودکی، مثل درخودماندگی (۲۸) می‌دانند. کودکان درخودمانده نمی‌توانند با انسان‌های دیگر، روابط و مناسبات رضایت‌بخشی برقرار کنند. شاید همان‌گونه که آلن لسلی (Alan Leslie) در مقاله‌ای جدید تحقیق می‌کند این ناتوانی به این دلیل باشد که درخودماندگی به‌طور فجیعی به توانایی آنها در باور به اذهان دیگر ضربه می‌زند. کودکان درخودمانده نمی‌توانند با دیگران به‌عنوان دارندهٔ احساسات و تجربیاتی متمایز از خودشان رفتار کنند. (۲۹) هرطور هست یا به دلیلی، کودک درخودمانده به‌طور کامل یا واقعاً به اذهان دیگر باور ندارد.

شواهد (evidences) روان‌شناسی مربوط به رشد، به‌طور مستقیم استدلال بهترین تبیین را تأیید نمی‌کند. لیکن، شواهد مزبور مُشعر بر این است که این فرضیه، در مورد اذهان دیگر باید

عملاً قوی باشد. ما نه تنها در سن کودکی که پس از بلوغ نیز مفهوم دیگران را با نسبت دادن اذهان به ایشان می‌سازیم. استدلال بهترین تبیین این عمل را در استدلالی تدوین می‌نماید که به خاطر توان تبیینی‌اش، باور به اذهان موجه می‌شود.

تصور کنید باور به این که دیگران فاقد ذهن اند چگونه می‌بود. وقتی یک نفر با دیگری صحبت می‌کرد، اصلاً احتمال نمی‌رفت که چیز قابل فهم یا معنی‌داری گفته باشد. هیچ ذهنی در کار نمی‌بود. بنابراین اگر دیگری بگوید، «در حیرتم که آیا تامس، کودکی در خودمانده بوده است؟» سؤال معناداری نکرده است. معنای این سؤال، و پاسخ آن، بر این واقعیت مبتنی است که وقتی مردم از واژه‌های «من»، «در حیرتم»، و مانند اینها استفاده می‌کنند، دارای ذهن اند: «من» را به منظور اشاره به خودشان به کار می‌برند، «در حیرتم»، عمداً حاکی از حیرت است، «کودک» تعمداً برای نشان دادن یک کودک وضع می‌شود و مانند اینها، سخن گفتن بدون ذهن از سر و صدای (noise) صرف، از هیاهو (blibble blabble)، غیر قابل تمایز است.

درون کتابخانه تامس، اگر حاضران، واقعاً فاقد ذهن هستند هیچ دلیلی بر این فرض وجود ندارد که آن ساختمان به عنوان یک کتابخانه یا مخزن مناسب کتاب‌ها، شایسته طبقه‌بندی شده باشد. مؤسسات اجتماعی، مانند کتابخانه‌ها (و دانشگاه‌ها)، و مصنوعات مانند کتاب‌ها، وجود اذهانی را که به آنها مشغول هستند پیش فرض می‌گیرد. کتاب‌ها را می‌خوانند، نه این که به گونه آدم‌واره به آنها نگاه می‌کنند، نه این که کله پوک یورغه برود. در واقع، هیچ کتابخانه‌ای تأسیس نمی‌شود مگر این که اذهان واقعی، آن را به طور مناسب طراحی و بنا کنند. به عنوان مثال، تصور کنید که بدون فرض این که عملیات ساختمانی تحت نظارت اذهان باشد توصیف این که چطور، موجودات، کتابخانه‌ها را بنا می‌کنند چگونه می‌بود. طراحی طرح‌های پیچیده معماری و فعالیت ساختمانی، بدون فرض اذهان مشغول به کار، اسرارآمیز به نظر می‌رسید.

بسیاری از فیلسوفان خاطر نشان کرده‌اند که بدون باور به اذهان دیگر، تشخیص یا توصیف رفتار دیگران عملاً ناممکن است، بهتر است فقط توضیح دهیم که چرا رفتار اتفاق می‌افتد، تکلم هوشمندانه، (intelligent speech)، مؤسسات اجتماعی، ابداع و استفاده از مصنوعات و تعداد زیادی از دیگر فعالیت‌ها، مستلزم ذهن اند. با وجود این، اگر به اذهان دیگر باور داشته باشیم، از وظیفه مشکل عدم باور، احتراز کرده‌ایم. تکلم می‌شود تکلم معنادار، نه فقط سروصدا؛ کتاب‌ها می‌شود، کتاب‌ها (ی خواننده شده، نه فقط نظاره شده)؛ کتابخانه‌ها می‌شود، کتابخانه‌ها. باور به

اذهان دیگر، خرد کودکی (childhood wisdom) است در علم به بهترین تبیین رفتار که در غیر این صورت گیج کننده و بی معنی است.

آیا در این استدلال اشکالی وجود دارد؟ آیا دلیلی برای نادرست پنداشتن آن یافت می شود؟ به یقین سؤالاتی هست که باید عنوان شود.

یک پرسش این است که چه چیزی متضمن توجیه اذهان دیگر می شود. آیا اسناد ذهن، فرض هایی را در آن ایجاد کرده است؟ یک فرض، که بسیاری از فیلسوفان اظهار می دارند، که در ایده ذهن نهفته است، این است که ذهن، عاقل (rational) می باشد. یک ذهن کاملاً و به کلی غیر عاقل - به خصوص ذهن علت رفتار هوشمندانه - در اصطلاح، تناقض است. سؤال دیگر این است که آیا شایسته است تبیین رفتار را بر حسب ذهن، یک «تئوری» (theory) (البته وقتی که کودکان و مردم عادی آن را اختیار کردند یک تئوری ضمنی (implicit)) محسوب کرد که باید همانند تئوری های علمی بررسی و تأیید شود؟ سؤال سوم این است که چگونه باید از میان تبیین های متضاد دیگر ذهن، عالی ترین را برگزید؟ آندی موبی دیک (Moby Dick) ملویل (۳۰) را از کتابخانه، بیرون می برد. چرا؟ آیا می خواهد در مورد وال ها مطالعه کند؟ یا می خواهد با ذوق او در ادبیات، آنی [نام شخص] را تحت تأثیر قرار دهد؟ یا هر دو؟ عالی ترین تبیین در میان بهترین تبیین ها چیست؟ بحث درباره این سؤالات بالاتر از مجال این نوشتار است. من به گونه ای ساده متذکر آنها می شوم تا خاطر نشان کنم که هر چند استدلال بهترین تبیین در بین فلاسفه معاصر حمایت شده است، اما لازم است پرسش هایی در بسط جامع و نظام مند این استدلال مطرح شود. آیا ممکن است گسترش های ناموجود با تفسیر غیر مبسوطی که در بالا از این استدلال ارایه شد ناسازگار باشد؟ آیا می شود با این استدلال مخالفت کرد؟

در دل رهیافت (approach) بهترین تبیین، یک فرض زمینه ای قطعی درباره تبیین وجود دارد: در جایی که ما رفتار «ر» و فرضیه ها یا طرح های تبیینی «ط» و «ط» را داریم از این دو تبیین، «ط» بهترین تبیین را در مورد «ر» ارایه نماید (و به شرط این که «ط» و «ط» * به نحو دیگری رضایت بخش و قابل قبول باشند) (۳۱) باید «ط» را تأیید کنیم تا این که «ط» * را. به عنوان توضیحی ساده، در جایی که ما آه و ناله شخصی دیگر، و این قضا یا را که آه و ناله کننده درد می کشد یا آه و ناله کننده درد نمی کشد، داریم، اگر این قضیه که آه و ناله کننده درد می کشد آه و ناله را بهتر تبیین نماید، باید نتیجه بگیریم که آه و ناله کننده درد می کشد.

برخی فیلسوفان از این بابت نگران‌اند که در حال حاضر ما در مورد بهترین تبیین به اندازه کافی علم نداریم تا این ایده را برای توجیه باور نسبت به اذهان دیگر به کار ببریم. همین ایده بهترین تبیین «ط» بهتر از «ط»* است، با اقتباس از نثر ارغوانی (purple prose) آلوین پلانینگا (خدا و اذهان دیگر، ص ۲۶۹) (*God and Other Minds*)، هنوز رازی است نهان و بی‌کران.»

این نگرانی، بالقوه مبهم است و می‌توان آن را به‌عنوان نگرانی در مورد دو چیز متفاوت تفسیر کرد. یکی عبارت است از این‌که آیا دلیل موجه برای باور به اذهان دیگر باید وابسته به اذهان دیگری باشد که بهترین تبیین‌اند یا نه؟ و دیگر این‌که آیا در مورد بهترین تبیین، به اندازه کافی آگاه هستیم تا بگوییم هر تبیینی در مورد هر پدیده‌ای، از رسانایی (conductivity) برق تا آه و ناله کردن، بهترین تبیین است یا نه؟

در مورد تفسیر دوم، نگرانی نابه‌جاست. اگرچه در حال حاضر ما ارجحیت (bestness) تبیینی را به‌طور جامع و نظام‌مند نمی‌فهمیم اما در مورد بهترین تبیین آنقدر آگاه هستیم تا بدانیم چه وقت برخی از تبیین‌ها بهترین‌اند. به‌عنوان مثال، یک معیار (criterion) برای بهترین تبیین این است که آن تبیین نشان دهد چرا می‌توان وقوع چیزی را که تبیین می‌شود پیش‌بینی کرد. این برابر است با گفتن این‌که یک تبیین، یک پیش‌بینی بالقوه (potential prediction) است و بهترین تبیین، بهترین پیش‌بینی بالقوه را ارائه می‌کند. پس از این‌که سیم را دور سر باطری پیچیدم و سیم، برق را هدایت نمود، رسانایی با مسی بودن سیم تبیین می‌شود، پیش از پیچیدن، می‌شد پیش‌بینی کرد که سیم رساناست زیرا مسی است. بعد از این‌که من آه و ناله کردم، آه و ناله‌ام برحسب احساس درد تبیین می‌شود. اما پیش از آه و ناله کردن، نمی‌شد این رفتار را براساس درد پیش‌بینی کرد. «گراهام درد می‌کشید، بنابراین آه و ناله کرد.» گراهام درد می‌کشد، بنابراین آه و ناله خواهد کرد.»

هرچند اینک نمی‌توانیم عناصر (elements) بهترین تبیین را به‌طور کامل و دقیق، مشخص کنیم، با وجود این، بیشتر اوقات، در مورد تبیین، آنقدر آگاه هستیم تا بدانیم چه وقت یک تبیین بهتر است یعنی بهتر از گروهی تبیین در دسترس که به نحو دیگری قابل قبول می‌باشند. بنابراین، برای نمونه، اگر ارجاع به اذهان دیگر، بهتر پیش‌بینی کند، این دلیل خوبی است تا مدعی شویم که با ارجاع به اذهان دیگر، بهترین تبیین است.

در مورد نخستین تفسیر، ممکن است نگرانی مسأله‌ساز (troublesome) تر باشد. باز، فرض

کنید رفتار «ر» و توجیحات «ط» و «ط» را داشته باشیم. فرض کنید «ط» به اذهان ارجاع دهد؛ اما «ط» نه. تصور کنید «ط»، مثلاً فقط به الکتروشیمی (electrochemistry) مغز ارجاع دهد. حال فرض کنید پدیده عجیب زیر روی دهد: «ط» بهترین توجیه به نظر برسد. برای مثال، تصور کنید که من با فرض این که آه و ناله توسط حالات مغز دیگری ایجاد می شود و نه با این فرض که توسط درد به وجود می آید، در این مورد که آیا دیگری آه و ناله خواهد کرد یا نه بهتر پیش بینی کنم. اگر رقابت، واقعی باشد و نه قلبی، تبیین توسط ارجاع به دیگر - اذهان می تواند به طور نظری مغلوب توجیهی گردد که به اذهان ارجاع ندارد. آیا اگر یا وقتی این اتفاق بیفتد (و البته شاید هرگز این اتفاق نیفتد)، این بدان معناست که دلیل باور به اذهان دیگر را از دست می دهیم؟ آری همین طور است.

برخی از فیلسوفان حساسیت (vulnerability) این رقابت و احتمال خطر از دست دادن دلیل موجه را آنقدر گران می دانند که برای حمایت از تبیین «بهترین تبیین»، بهایی (گران) می پردازند. آنان مدعی اند که استدلال بهترین تبیین به دردسر می انجامد، زیرا این استدلال نشان می دهد که دلیل موجه برای باور به اذهان دیگر به موفقیت در تبیین اذهان دیگر وابسته است. در حالی که، آنها با این مطلب که دلیل موجه، پیش از موفقیت تبیینی و مستقل از آن وجود دارد مخالفت می کنند.

بگذارید برای درک واضح تر این اضطراب (anxiety)، آن را با مثال مختصر عینی تاریخی روشن کنیم.

هیچ چیزی بهتر از شرح حال پزشکی دکتر سموئیل جانسن^(۳۲) (Dr Samuel Johnson) (۸۴ - ۱۷۰۹) چگونگی تکذیب تبیین دیگر اذهان را درباره نوع خاصی از رفتار نشان نمی دهد. جانسن، شاعر، نمایش نامه نویس و شرح حال نویسی مشهور بود. وی بزرگترین بخش های آثار شکسپیر^(۳۳) (William Shakespeare) را ویرایش و نخستین واژه نامه بزرگ زبان انگلیسی را تألیف کرد. اما در طول حیاتش اسپاسمها (spasms)، تیکها (tics)، تشنجات (jerks)، و اطوارهای قالبی و سواسی (obsessive mannerisms) از خود نشان می داد.^(۳۴) طبق نظر معاصرانش، این حرکات از ویژگی های شخصی نبوغ او تلقی می شد. از آنجا که به طور عجیبی می اندیشید و احساس می کرد، به گونه ای عجیب رفتار می نمود. اما بالغ بر دو بیست سال پس از مرگ او، ما بهتر می دانیم که قضیه از چه قرار بوده است. ظاهراً جانسن دستخوش سندرم تورث^(۳۵) یعنی نوعی

اختلال حرکتی (movement disorder) عصب‌شناختی بود و هیچ چیزی نداشت که مستقیماً به نبوغش مربوط باشد. اسپاسم‌های او مولود ذهن (باصطلاح تخصصی بالینی «روان‌زاد» (psychogenic)) نبود؛ در عوض، آنها انقباضات (contractions) غیرارادی بی‌هدف عضلات او بودند که، دست‌کم برطبق بهترین و مشهورترین فرضیه تا این زمان، توسط نابه‌هنجاری (abnormality)‌های شیمیایی در مغز ایجاد می‌شوند.

سرنوشت جانسن یک درس فلسفی در بر دارد. همین که باور به اذهان دیگر به‌عنوان فرضیه‌ای که رفتار را تبیین می‌کند پذیرفته شود، ممکن است چیزی به همراه بیاید و آن را تکذیب نماید. اما تیک‌های جانسن از قرار معلوم این چنین است که: ارجاع به سندرم تورث دارند و این سندرم باید براساس اصطلاحات عصب-شیمیایی (neurochemical) تبیین و درک شود نه براساس اصطلاحات روان‌شناختی.^(۲۶)

بنابراین، در دفاع از این که باور به اذهان دیگر موجه است درست وقتی احتمال خطر می‌رود که اسناد ذهن، رفتار را بهتر تبیین نماید. ممکن است این اسناد ردّ شود. اما این چه نوع مخاطره‌ای است؟ آیا بطلان وسیع این فرض که دیگران دارای ذهن هستند احتمالی جدی است؟ آیا احتمال دارد این احساس کلی ما که دیگران دارای ذهن هستند مغلوب تبیین متناقض عدم اذهان شود؟

به یقین خیر. فقط به یک نفر توجه کنید: جانسن. در توجیه تیک‌های جانسن، ارجاع به سندرم تورث، ارجاع به نبوغ او را رد می‌کند. اما در جانسن، غیر از تیک‌ها، چیزهای بسیار بیش‌تری وجود دارد؛ نمایش‌نامه‌ها، شعرها، واژه‌نامه‌ها و شکسپیر وجود دارد. فرض کنید، مثلاً، این درست باشد که تیک‌های جانسن، توسط اختلال شیمیایی (chemical disorder) ایجاد شده بود. از این، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که می‌توانیم نمایش‌نامه‌ها، شعرها و ویرایش شکسپیر او را بدون ارجاع به ذهنش - تخیل، مفهوم زبان و تمایل او به شکسپیر - توجیه کنیم. بسیار نامحتمل است که بتوانیم رفتار جانسن را در نوشتن نمایش‌نامه‌ها و دیگر فعالیت‌های خلاق (creative activity) و هوشمندانه، بدون ارجاع به تفکر و تجربه او توجیه نماییم. شیمی می‌تواند تیک‌ها را تبیین کند، اما سطح نبوغ خلاق را به زحمت می‌خراشد.

البته در برخی از نمونه‌های رفتاری (مانند تیک‌های جانسن) باید اسناد ذهن را به مبارزه طلبید و می‌توان آن را حذف کرد. در این موارد، باید تبیین عدم اذهان را بر تبیین دیگر - اذهان

ترجیح داد. لیکن، در موارد دیگر مثل ساختن کتابخانه‌ها، نوشتن کتاب‌ها، صحبت کردن و غیر اینها، ارجاع به ذهن، غیر قابل حذف به نظر می‌رسد. هرچند تیک‌های جانسن فاقد منشأ ذهنی (mindless) بود، در نگارش نمایش‌نامه‌ها هوشش به‌جا بود.

شگاکتیت نسبت به اذهان دیگر، گاهی به این دلیل مورد تهاجم واقع می‌شود که در به دست دادن تصویری بیش از اندازه ساده و محدود در این باره که چگونه باور به اذهان دیگر می‌تواند موجه باشد گرفتار است. این فکر بسط می‌یابد که چون دسترسی به اذهان دیگر غیر مستقیم است، پس باور به اذهان دیگر ناموجه می‌باشد. استدلال از طریق بهترین تبیین تشبث به این تصویر ساده را در هم می‌ریزد و شگاک را به مبارزه می‌طلبد تا بدون فرض وجود اذهان دیگر، رفتار دیگران را تبیین نماید. شگاکتیت ناتوان هیچ شناختی به بار نمی‌آورد. توجیه تبیینی، به اندازه کافی قدرتمند هست تا از عقیده‌ی راسخ فهم متعارف ما نسبت به اذهان دیگر محافظت کند.

پی‌نوشت‌ها

۴. mistletoe: دارویش، شاخه‌ای از این گیاه زینتی که برای مزین ساختن درخت کریسمس به‌کار می‌رود و بر طبق رسم و رسوم، مردان از این امتیاز ویژه برخوردار می‌شوند که زنانی را که زیر چنین شاخه‌ای ایستاده باشند، ببوسند. (مترجم)

۵. فلسفه دکارت منشأ مشکلات فراوانی شد که از جمله آنها مسأله ذهن/بدن و مسأله شناخت بود. ولی مشکلات فلسفه دکارت به این دو مشکل محدود نمی‌شود و همان‌گونه که مؤلف در ضمن این مقاله اشاره می‌کند مسأله اذهان دیگر نیز ناشی از فلسفه دکارت بود و در فلسفه ذهن معاصر یکی از کانون‌های توجه فیلسوفان فلسفه ذهن است. مسأله این است: چگونه من می‌دانم که دیگر مردم می‌اندیشند، احساس می‌کنند و به همان نحوی که من آگاهم، آگاه هستند؟ به‌طور حتم من می‌دانم که چه وقت دردمندم، اما چرا نمی‌توانم مطمئن باشم که شخص دیگری دردمند است؟ تا اندازه‌ای که زندگی‌ام را بگذرانم فرض می‌کنم که دیگر مردم مدرک اشیا هستند، یعنی قابلیت دارند تجربیات خیلی مشابه با من داشته باشند. اما آیا می‌توانم این را به‌طور حتم بدانم؟ با این همه میدانم که، دیگر مردم می‌توانند همگی آدم‌واره‌های خیلی پیشرفته، یا، همان‌گونه که بعضی وقت‌ها نامیده می‌شوند، خودکار باشند و برنامه‌ریزی شده‌اند به‌گونه‌ای واکنش نشان دهد که گویی از یک زندگی درونی برخوردارند، درحالی که در واقع چنین نیستند. اگرچه این تصور ممکن است نوعی پارانویا به‌نظر آید اما سئوالی جدی است که فیلسوفان مقدار زیادی دقت صرف آن کرده‌اند. بررسی این مسأله، از اختلافات مهم بین شیوه‌ای که ما به تجربه خودمان آگاه می‌شویم و شیوه‌ای که از تجربه دیگر مردم آگاه می‌شویم، پرده برمی‌دارد.

م. - Nigel Warburton, *Philosophy: The Basics*. London & New York: Routledge, 1996. P. 142.

۶ در پاورقی سنجش خرد ناب نیز سخن از رسوایی فلسفه است. در آنجا می‌خوانیم: «باز، این امر، رسوایی فلسفه و

خرد همگانی آدمیان است که بر جاهستی شیء‌های بیرون از ذهن [وجود عالم خارج] را... تنها برپایهٔ گروش باید پذیرفت؛ و اگر به ذهن کسی خطور کند که در برجاهستی [وجود] آنها شک کند، نمی‌توان هیچ برهان خرسندکننده‌ای در برابر ارایه داد. (ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی (تهران، ۱۳۶۲)، ص ۴۶ - م.

۷. Euthanasia (مرگ آسان یا کشتن از روی ترحم): کشتن بیمار مبتلا به بیماری درمان‌ناپذیر برای رهایی بیمار از دردهای ناشی از بیماری، نظیر بیماران سرطانی و نظایر آن. این اقدام در اکثر قریب به اتفاق کشورها مجاز شناخته شده است و عامل به آن «قاتل» محسوب می‌شود. (اقتباس از، جودیت هوپر و دیک ترسی، *جهان شگفت‌انگیز مغز*، ترجمه ابراهیم یزدی، (تهران، ۱۳۷۲)، ص ۳۴۳ - م.

۸. این مسأله در فلسفهٔ دکارت از آنجا ناشی می‌شود که وی راه دسترسی ما را به اذهان خودمان مستقیم می‌داند، و راه دسترسی به اشیای خارج از ذهن را با واسطه و غیرمستقیم. دکارت «نه در تأملات و نه در اصول فلسفه» به‌طور اختصاصی دربارهٔ مسألهٔ معرفت ما به وجود دیگر اذهان را بحث نمی‌کند. اما استدلال کلی او این است که ما تاثرات و صورت‌ها را دریافت می‌کنیم و چون خداوند تمایلی فطری در ما نهاده تا آنها را به علل مادی خارجی نسبت دهیم، پس علل مادی خارجی باید وجود داشته باشند. زیرا اگر قرار باشد خداوند این تمایل فطری را به ما عطا کرده باشد و با وجود این در همان حال این تاثرات را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه به‌وسیلهٔ فعل خودش ایجاد کرده باشد، او یک فریبکار خواهد بود. و اگر از دکارت خواسته شود، بی‌شک با توسل به صداقت الهی، استدلالی برای وجود اذهان دیگر ارایه خواهد کرد.

Fredrick Copleston, *A History of Philosophy*. Vol IV, Descartes to Leibniz (London, 1965), P.117.

پس از دکارت نیز فیلسوفان به انحای مختلف از این مسأله بحث کرده‌اند. مخصوصاً این مسأله در فلسفهٔ معاصر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و فیلسوفانی مانند هوسرل، ویتگنشتاین، راسل و... به آن عطف توجه نموده و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. - م.

۹. رفتارگرایی آموزه‌ای است در مقابل دوگانه‌انگاری و فیزیکالیسم و روی هم رفته براساس آن ذهن همان رفتار است. رفتارگرا استدلال می‌کند که وقتی شخصی را به‌عنوان دردمند یا عصبانی توصیف می‌کنیم این توصیف تجربهٔ ذهنی شخص نیست، بلکه توصیف رفتار عمومی یا رفتار بالقوهٔ شخص در وضعیت‌های فرضی است. به عبارت دیگر، توصیف کارهایی است که آنها در خلال شرایط انجام خواهند داد، یعنی، گرایش‌هایشان به رفتار کردن. برای دردمند بودن بسته به شدت درد باید به اخم کردن، ناله کردن، گریه کردن، جیغ زدن و غیره تمایل داشت. فرد عصبانی به فریاد زدن، پا به زمین کوبیدن، و پاسخ بی‌ادبانه دادن به مردم تمایل دارد. هرچند ما در مورد حالات ذهنی‌مان گفتگو می‌کنیم، طبق نظر رفتارگرا این درست یک روش تندنویسی در مورد توصیف رفتار و تمایلاتی به رفتار کردن به بعضی شیوه‌هاست. این شیوهٔ تندنویسی توصیف رفتار ما را به سمت این باور سوق داده است که ذهن چیزی مستقل است. گیلبرت رایل (۱۹۷۶ - ۱۹۰۰)، فیلسوف رفتارگرای مشهور، در کتاب *مفهوم ذهن خود* این دیدگاه دوآلیستی را «اصل جزمی شیخ در ماشین» نامید، در این تعبیر شیخ، ذهن است و ماشین، بدن. تبیین رفتارگرا مسألهٔ ذهن/ بدن را یک مسألهٔ ساختگی می‌داند نه یک مسألهٔ واقعی، هیچ مسأله‌ای در مورد توجیه ارتباط بین

ذهن و بدن وجود ندارد زیرا تجربه ذهنی برحسب الگوهای رفتاری به آسانی تبیین می‌گردد. بنابراین رفتارگرا بیش از آن که این مسأله را حل کند متعی است که این مسأله به‌طور کامل حل شده است.

Nigel Warburton, *Philosophy: The Basics*. (1996). P. 137. - م.

۱۰. فیلسوف اتریشی متولد وین، استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج - م.

۱۱. استاد فلسفه در دانشگاه آکسفورد - م.

12. P. F. Strawson, "Persons", *Individuals*, (Methuen, London, 1964), 87-116.

13. A. Plantinga, *God and Other Minds* (Cornell, New York, 1967), P. 199.

۱۴. فیلسوف - روان‌شناس آلمانی - اتریشی - م.

15. F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*. (Open Court, 1946). PP. 182-3.

۱۶. زبان خصوصی (private language) - ویتگنشتاین دو اثر مشهور دارد: (۱) *رساله منطقی - فلسفی* و (۲)

پژوهش‌های فلسفی. در هر یک از این دو اثر یک دیدگاه فلسفی خاص ذکر شده است. وی در ابتدا از نظریه تصویری معنا دفاع می‌کرد که براساس آن زبان آئینه تمام‌نمای عالم است و قضیه عبارت است از تصویر واقعیت. ولی بعدها در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* تصویر کاربردی یا ابزاری معنا را به‌جای آن آورد و در همین جا بود که به انتقاد از زبان خصوصی پرداخت. وی ادعا می‌کند که اساساً داشتن زبان خصوصی برای ما مقدور نیست. مسأله زبان خصوصی عبارت از این است که آیا امکان دارد زبانی وجود داشته باشد که من واژه‌هایی را در آن برای نامیدن احساسات خصوصی خودم به کار ببرم، اما به نحوی که کس دیگر قادر به فهمیدن آن واژه‌ها نباشد چون آن واژه‌ها برحسب تجربه‌های خصوصی من که فقط به خودم معلومند، مصداقاً تعریف می‌شوند؟ استدلال او به شیوه برهان خلف صورت می‌گیرد. می‌گوید اگر می‌خواستیم زبان حسی مطابق این الگو تصور کنیم، نمی‌توانستیم تمیز بگذاریم بین این‌که واژه‌ای را واقعاً صحیح به کار می‌بریم و این‌که فقط فکر می‌کنیم آن واژه را صحیح به کار می‌بریم. ولی اگر نتوانیم بین او دو فرق بگذاریم - یعنی نتوانیم کاربرد واقعاً صحیح واژه را از پندار کاربرد صحیح آن تفکیک کنیم - چطور خواهیم توانست اصولاً درباره صحیح یا ناصحیح صحبت کنیم؟ پس تصور این‌که بتوانیم یک زبان حسی خصوصی داشته باشیم، محال و مخالف فرض از کار در می‌آید... قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌های مبین حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی است. ما این قواعد را در صحنه جامعه یاد می‌گیریم و به کار می‌بریم. این‌گونه معیارهای برونی، از طرفی، ضمانت اجرایی اجتماعی دارند و، از طرف دیگر، در جامعه به کار می‌روند... این نکته را ویتگنشتاین به اختصار در این کلام می‌گنجاند که: «هر فرایند درونی» نیازمند معیارهایی برونی است. (اقتباس از، بریان مگی، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران، ۱۳۷۲)، صص ۶۰-۵۸۸). - م.

۱۷. مصادره به مطلوب (begging the question): مصادره به مطلوب عبارت است از این‌که مطلوب (نتیجه) قیاس را عیناً یکی از مقدمات قرار دهیم... مثلاً: هر انسانی بشر است و هر بشری خنده‌ناک است. نتیجه این‌که هر انسانی خنده‌ناک است. در این قیاس نتیجه، عین کبری است... مصادره به مطلوب یا به صورت آشکار و صریح است و یا به صورت پنهان و مخفی. (محمد رضا مظفر، *منطق*، ترجمه منوچهر صائمی دره‌بیدی، (تهران: ۱۳۶۸)، صص ۹۱-۴۹۰). - م.

۱۸. فیلسوف، ریاضی‌دان و منطقی انگلیسی، متولد ویلز، استاد فلسفه دانشگاه آکسفورد. - م.
۱۹. فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی. - م.
20. J.S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th edn (Longman's, Green & Co., Inc., New York, 1889), P. 243.
۲۱. اسکیزوفرنی (schizophrenic): معنی لغوی این کلمه جدایی یا شکاف برداشتن نفس یا شخصیت است. یک نوع بیماری روانی است که از خصوصیات آن دوری شدید بیمار از واقعیت می‌باشد. چون این بیماری با زوال عقلی شدید یا جنون (dementia) همراه است و اغلب نیز در دوران اولیه زندگی (نوجوانی یا در آغاز بزرگسالی) ظاهر می‌شود، به همین دلیل گاهی به آن جنون جوانی (dementia praecox) گفته می‌شود. (نرمان ل. مان، *اصول روان‌شناسی، جلد اول*، ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی (تهران، ۱۳۶۸)، صص ۸ - ۶۰۷). - م.
۲۲. استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا، سن‌دیگو. - م.
23. Paul Churchland, *Matter and Consciousness*. (MIT, Cambridge, MA, 1984), P. 69.
۲۴. تله‌پاتی: Telepathy انتقال احساسات، جریان‌های عصبی، تصوّرات ذهنی یا تجربه‌های پیچیده‌تر، از یک فرد به فرد دیگر که تصوّر می‌شود بدون دخالت عضوهای حسی انجام می‌گیرد. (مأخذ پی‌نوشت ۲، ص ۶۱۷). - م.
۲۵. برای مثال نگاه کنید به:
- Robert Pargetter, "The scientific inference to other minds". *Australasian Journal of Philosophy*, 62, (1984), pp. 158-63.
۲۶. Solipsism (خودانگاری) «مکتبی است که در آن شخص تنها برای محتویات ذهن خود واقعیت قایل است.» (مهدی گلشنی، *تحلیلی از: دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر* (تهران: ۱۳۷۴)، ص ۳۸۱). - م.
27. Alison Gopnik. "Developing the idea of intentionality: Children's theories of mind". *Canadian Journal of Philosophy*, 20 (1990), pp. 108-9.
۲۸. Autism: «واژه‌ای است آلمانی مترادف با سندرم اسکیزوفرنی در طفولیت. در فرهنگ پزشکی به معنای خودگرایی، تمایل بیمارگونه به تمرکز افکار روی شخص خود و داشتن آرزوهای خیال‌با فانه و افسانه‌های غیرواقع همراه با کناره‌گیری شدید و دوری از آمیزش با مردم، به عبارت دیگر تصوّر ارضای تمایلات برآورده نشده و غیرواقع‌بینانه که برخلاف واقعیت، منطقی یا تجربه می‌باشند. در نوزادان، کودک بیمار روابط عاطفی خود را با والدین و دیگران از دست می‌دهد.» (مأخذ پی‌نوشت ۳، ص ۵۸). - م.
29. Alan Leslie. "Some implications of pretence for mechanisms underlying the child's theory of mind", in *Developing Theories of Mind*, eds. D. Olson, J. Astington and P. Harris (Cambridge University Press, Cambridge, 1988), pp. 19-46.
۳۰. Melville (۱۸۱۹ - ۱۸۹۱) داستان‌نویس و شاعر آمریکایی متولد نیویورک. موبی‌دیک (Moby Dick)، داستان یک نهنگ دریایی مظلوم است که صیادی خشن اصرار بر اذیت و آزار و دستگیری او دارد. - م.
۳۱. موضوع بهترین تبیین، مستقل از مسأله اذهان دیگر، بدون ظرافت‌های ذاتی خاص خودش نیست. برای نمونه، فرض

کنید تنها تبیین‌های در دسترس در مورد یک پدیدار، ضعیف یا غیرقابل قبول باشند، اما یکی از میان ضعیف‌ها بهتر باشد. یقیناً این، تصدیق کردن بهترین را توجیه نمی‌کند. بنابراین، برای موجه بودن در قبول بهترین تبیین در دسترس، نباید در دسترس‌ها غیرقابل قبول باشند. ظرافت‌های از این نوع که هم‌اکنون ذکر شد فراتر از قلمرو این مقاله قرار دارد.

۳۲. شاعر، نویسنده، روزنامه‌نگار، و ادیب برجسته انگلیسی. کسی که اولین فرهنگ زبان انگلیسی را در ۱۷۵۵ نوشت. - م.

۳۳. نمایش‌نامه نویس انگلیسی. - م.

۳۴. Spasm: به‌طور کلی هر حرکت ناگهانی و تشنجی عضله که ممکن است انقباض - انبساط متناوب عضله یا انقباض مداوم عضله باشد.

Tic: به‌طور کلی هر انقباض غیرارادی اسپاسمودیک عضله، خصوصاً در ناحیه گردن، سر و صورت و شانه‌ها.

Jerk (= Reflex): بازتاب یا رفلکس. به‌طور کلی هر پاسخ نسبتاً ساده و مکانیکی. بازتاب‌ها معمولاً رفتارهایی ذاتی مختص به نوع شمرده می‌شوند که عمدتاً خارج از حدود انتخاب و اراده بوده و از موقعی به موقع دیگر تغییرپذیری جزئی نشان می‌دهد.

Mennerism (اطوار قالبی). انجام مکرر اعمال حرکتی هدفدار به‌صورت غیرارادی، یا حفظ شکل غیرعادی در یک وضعیت انطباقی. نمونه‌های این نشانه عبارتند از حرکات غیرارادی دست به هنگام دست دادن، احوالپرسی با دیگران یا نوشتن. (تعریف هر چهار واژه با اقتباس از نصرت‌الله پورافکاری، فرهنگ جامع روانشناسی و روانپزشکی (فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۷۳). - م.

۳۵. Tourette's Syndrome: (علت این سندرم ناشناخته است و پاتولوژی آن قطعی نیست که به‌صورت اتوزومان منتقل می‌شود. این افراد دارای اسپاسم عضلات صورت و شانه‌ها به‌طور متعدد هستند همچنین همراه با خرخر کردن، تنفس با صدا و صداهای غیرعادی نیز وجود دارد. این عارضه در بچگی اتفاق می‌افتد و پیشرفتش در سال‌های بعد است، که دیگر یافته‌های رفتاری پیدا می‌شود. احمد بوربور شیرازی، فرهنگ سندرم‌ها (۱۳۷۰)، ص ۱۱۵ - م.

۳۶. در مورد جانسن من مدیونم به:

Harold L. Klawans, "The eye of the beholder". in: *Tascamim's Fumble and other Tales of Clinical Neurology*. (Contemporary Books: New York 1988). PP. 87-91.