

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

The Argument from Illusion and the Argument from Hallucination

pp. 229-254

DOI: 10.22034/IW.2023.391522.1684

Faraz Attar*

Abstract

The argument from illusion and the argument from hallucination refute the directness of visual perceptual experience. Although the first argument includes at least two disputable premises (the phenomenal principle and the common kind assumption), the second one just includes the common kind assumption. I will illustrate that the arguments, not only have different premises, but concern different subjects. The argument from illusion concerns the object of visual perceptual experience, but the argument from hallucination concerns the nature of the experience. On the basis of this consideration, I will propose the two different senses of directness. According to the first sense, an experience is direct, if it is directed to the world itself. But according to the second sense, an experience is direct, if the world itself, notably not its representation, constitutes the experience.

Key words: perceptual experience, argument from hallucination, argument from illusion, directness of

* PhD in Philosophy. E-mail: farazattar.attar@gmail.com

Accepted date: 1/4/2023

Recived date: 13/9/2023

perceptual experience, phenomenal principle, common kind assumption.

Extended Abstract

The argument from illusion and the argument from hallucination are one of the most discussed arguments in the history of philosophy of perception. Traditionally, the arguments are offered in order to support the sense datum theories. But it could be argued that the arguments, rather than prove the existence of sense data, conclude that the object of visual perception experience is not the external object in the world. Therefore the arguments refute the directness of visual perceptual experience. I can define the mentioned directness as follows: in normal circumstances, a subject S is in front of an external object O, in a way that O (or, its reflected light arrays) causally affects S's retina and optic nerves. S's visual perceptual experience is direct, if the object of the experience is O. For short, S's visual experience is direct, if S sees O, not for example its sense datum.

The argument from illusion relies upon two controversial premises: the phenomenal principle and the common kind assumption. According to the phenomenal principle, if it seems that something has the property P, then there is something which has P. The common kind assumption declares that the subject's mental state in the case of veridical perceptual experiences is fundamentally of a same kind of the subject's mental state in case of defectives experiences (such as illusion). Therefore veridical and non-veridical experiences must share a same account.

Intentionalism and disjunctivism, as the two leading theories in the contemporary philosophy of perception, reject the argument from illusion. But their strategies differ. Intentionalism denies the phenomenal principle, but disjunctivism mainly rebuts the common kind assumption (although it could refute the phenomenal principle either).

On the other hand, the argument from hallucination just has one contentious premise: the common kind assumption. There is no phenomenal principle in the argument to reject. Thus, it appears that intentionalism could not support perceptual directness against the argument. However disjunctivism still could espouse directness. Just now certain question could be raised: Is the directness targeted by the argument from hallucination is of the exact same kind of directness targeted by the argument from illusion?

In order to answer that, I examine the similarities and differences of the arguments, far beyond the issue of different premises. First take a look at the similarities. The arguments both deny some kind of perceptual directness and both share a same core. The core can be summarized as

follows: a) the unsuccessful experiences have certain negative accounts, b) successful and unsuccessful experiences share a same account, c) successful experiences have that negative accounts. For the differences, I argue that the argument from illusion is more general than the argument from hallucination. The argument from illusion could be considered as the generic form of the argument from perceptual error. The perceptual error includes hallucination and any other defective experience as well as illusion. Although hallucination can be applied to the argument from illusion, but the reverse could not be held. The argument from hallucination is a special kind of arguments against perceptual directness, just restricted to the cases of hallucination.

The argument from hallucination essentially denies the sensory awareness of the external world, not just that the object of perceptual experience is not the object in the world which causally affects the perceptual experience. The main concern of the argument is the nature of the experience, rather than the existence of special kind of objects as object of perception. The argument maintains that veridical perceptual experiences are not sensory awareness of the external world, not just that perceptual experiences are sensory awareness of something other than the external objects. It is theoretically possible that the (direct) object of perceptual experience is not the external object which causes the perceptual experience, but the experience still (at least indirectly) provides us sensory awareness of the external world. Thus it seems that the directness targeted by the argument from hallucination is much more fundamental than the directness targeted by the argument from illusion.

On the basis of this consideration, I will propose two different senses of perceptual directness. According to the first sense, an experience is direct, if it is directed to the world itself. The object of perception is the object in the world which causes the experience. But according to the second sense, an experience is direct, if the world itself, notably not its representation, constitutes the experience. The perceptual experience is constitutively a sensory awareness relation to the world. I will argue that the first sense of directness does not necessarily lead to the second sense of directness. Thus if the first sense of directness is sufficient for direct realism, then it is not mandatory to commit a theory to the second sense.

References

- French, C. and Walters, L. (2018). "The Invalidity of the Argument from Illusion", *American Philosophical Quarterly*: pp. 357-364.
- Macpherson, F. (2013). "The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction", in Macpherson, F. and D. Platchias (eds.), *Hallucination: Philosophy and Psychology*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 1-38.
- Martin, M. G. F. (2002). "The Transparency of Experience", *Mind & Language*, 17(4): pp. 376-425.
- Martin, M. G. F. (2009b). "The Limits of Self-Awareness", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 271-317. Originally published in *Philosophical Studies* (2004), 120: pp. 37-89.
- Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۲۹-۲۵۴

استدلال برآمده از کژنمایی و استدلال برآمده از توهم

فراز عطار*

چکیده

استدلال برآمده از کژنمایی و استدلال برآمده از توهم بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری را رد می‌کنند. اگرچه استدلال نخست شامل دو مقدمه مناقشه‌برانگیز است (اصل پدیداری و فرض نوع مشترک)، استدلال دوم تنها شامل فرض نوع مشترک است. نشان می‌دهم که این دو استدلال، علاوه بر مقدمات متفاوت، ناظر بر دو موضوع متفاوت هستند. استدلال برآمده از کژنمایی ناظر بر عین تجربه ادراکی است، در حالی که استدلال برآمده از توهم ناظر بر چستی تجربه ادراکی است. بر این اساس، دو معنا را از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری پیشنهاد می‌دهم. بنا به معنای اول، تجربه بی‌واسطه است، اگر آنچه تجربه درباره آن است، خود جهان خارج باشد. اما بنا به معنای دوم، تجربه بی‌واسطه است، اگر خود جهان خارج، نه واسطه یا بازنمودی از آن، تجربه را قوام دهد.

کلیدواژه‌ها: تجربه ادراک بصری، استدلال برآمده از توهم، استدلال برآمده از کژنمایی، بی‌واسطه‌گی تجربه ادراکی، اصل پدیداری، فرض نوع مشترک.

* دکتر در فلسفه. رایانامه: farazattar.attar@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۲

۱. مقدمه

استدلال برآمده از کژنمایی و استدلال برآمده از توهم از استدلال‌های بسیار باسابقه در تاریخ فلسفه‌ی ادراک حسی هستند. به عنوان نمونه، این استدلال‌ها از جمله استدلال‌ها جهت تأیید نظریات داده‌ی حسی هستند.^۱ با این حال این استدلال‌ها پیش و بیش از آن که وجود موجودی چون داده‌ی حسی را به عنوان متعلق (یا عین) تجربه‌ی ادراک بصری اثبات کنند، به دنبال اثبات این امرند که متعلق تجربه‌ی ادراک بصری همان عین یا منظره‌ی خارجی نیست. از این منظر این استدلال‌ها، استدلالی در ردّ بی‌واسطه‌گی تجربه‌ی ادراک بصری هستند.

اگر تجربه‌ی ادراک بصری مطابق با واقع را نمونه‌ی مؤفق تجربه‌ی بصری (یا تجربه‌ی خوب) در نظر بگیریم، کژنمایی و توهم نمونه‌های ناموفق تجربه‌ی بصری (یا تجربه‌ی بد) به شمار خواهند رفت. در کژنمایی ویژگی‌هایی که از یک عین به نظر می‌رسد، با ویژگی‌هایی که آن عین در عالم واقع دارد، متفاوت است. در توهم عینی که به نظر می‌رسد، در جهان خارج وجود ندارد. به بیان دیگر، در کژنمایی متعلق تجربه‌ی بصری در جهان فیزیکی خارجی وجود دارد، اما با عین فیزیکی خارجی این همان نیست. در توهم اساساً متعلق تجربه‌ی بصری در جهان فیزیکی خارجی وجود ندارد.

حال دست‌کم در یک معنا، تجربه‌ی ادراک بصری بی‌واسطه است، اگر عین یا متعلق تجربه‌ی ادراک بصری همان عین واقع در جهان خارجی باشد که این تجربه‌ی ادراکی را سبب شده است. سوژه‌ای را مانند S و عینی را مانند O در جهان در نظر بگیرید. فرض کنید که O در دیدرس S است به این معنا که O (یا نور بازتابیده از آن) به طور علی سبب تحریک شبکیه‌ی چشم و اعصاب بینایی S می‌شود. این گونه در نظر بگیرید که در نتیجه، S تجربه‌ی ادراک بصری خواهد داشت. به بیان ساده، در این حالت S چیزی را می‌بیند. اکنون تجربه‌ی ادراک بصری S بی‌واسطه است، اگر متعلق یا عین تجربه‌ی ادراکی او، یا آنچه او می‌بیند، همان O باشد. به بیانی دیگر، بی‌واسطه‌گی تجربه‌ی ادراک بصری به این معنا است: اگر S تجربه‌ی ادراک بصری داشته باشد و عین واقع در جهان خارجی مانند O سبب این تجربه‌ی ادراکی باشد، آنگاه متعلق یا عین تجربه‌ی ادراک بصری S همان O است (یا S همان O را می‌بیند). روشن است که در موارد کژنمایی و توهم تجربه‌ی بصری بی‌واسطه نیست؛ چرا که متعلق تجربه‌ی همانی نیست که در جهان خارج وجود دارد و به طور علی این تجربه‌ی ادراکی را سبب شده است.

۲. استدلال برآمده از کژنمایی

از استدلال برآمده از کژنمایی صورت‌بندی‌های متعددی ارائه شده است.^۲ با در نظر گرفتن این صورت‌بندی‌ها، استدلال برآمده از کژنمایی را در قالب گام‌های زیر صورت‌بندی می‌کنم:

- (۱) در تجربه کژنمایی به نظر می‌رسد که یک عین خاص یک ویژگی خاص را دارد، اما در واقع چنین نیست،
- (۲) وقتی در یک تجربه به نظر می‌رسد که عینی خاص یک ویژگی خاص را دارد، آنگاه چیزی هست که این ویژگی خاص را دارد،
- (۳) در تجربه کژنمایی، متعلق تجربه آن عین واقع در جهان خارج نیست،
- (۴) هم برای تجربه بصری مطابق با واقع و هم برای تجربه کژنمایی باید تحلیل یکسانی از تجربه ارائه شود،
- (۵) پس، در تجربه بصری مطابق با واقع هم متعلق تجربه آن عین واقع در جهان خارج نیست،
- (۶) هر تجربه بصری، یا تجربه‌ی مطابق با واقع است یا نه،
- (۷) در هر صورت متعلق تجربه بصری آن عین واقع در جهان خارج نیست،
- (۸) از آنجا که در هر صورت متعلق تجربه بصری آن عین واقع در جهان خارج نیست، پس همواره و بی‌هیچ قید و شرطی تجربه ادراک بصری بی‌واسطه نیست.

اکنون به توضیح مختصر مقدمات این استدلال می‌پردازم. مقدمه (۱) به رخداد تجربه کژنمایی اشاره دارد. مقدمه (۲) گذر از «به نظر آمدن» به «هستن» است. این مقدمه «اصل پدیداری» نیز نامیده می‌شود.^۳ مقدمه (۳) ادعای پایه‌ای این استدلال است: تجربه کژنمایی عینی دارند و این عین آن واقع در جهان خارج نیست. مقدمه (۴) به این امر ارجاع دارد که تجربه بصری مؤفق و نامؤفق باید «عنصری مشترک» داشته باشند. مهم‌ترین دلیلی که برای صدق مقدمه (۴) ارائه می‌شود، آن است که تجربه بصری مؤفق و نامؤفق برای سوژه تجربه تمیزناپذیرند. این مقدمه «فرض نوع مشترک» نیز نامیده می‌شود.^۴ مقدمه (۵) نتیجه مقدمه‌های (۳) و (۴) است. مقدمه (۶) نیز به این واقعیت اشاره دارد که در هر تجربه‌ای یا ادراک محقق شده است یا نه. نتیجه (۷) از مقدمه‌های

(۳)، (۵) و (۶) به دست آمده است. در نهایت، نتیجه (۸) حاصل نتیجه (۷) و تعریفی است که از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری ارائه دادم.

۳. استراتژی‌ها جهت بی‌اعتبار ساختن استدلال برآمده از کژنمایی

استدلال برآمده از کژنمایی را می‌توان با رد دست‌کم یکی از مقدمات (۲) یا (۴) نامعتبر شمرد. نظریه التفاتی و نظریه فصل‌گرا، به عنوان دو نظریه عمده در فلسفه ادراک حسّی معاصر، نیز این استدلال را نامعتبر می‌دانند. اما این دو نظریه روش متفاوتی برای رد این استدلال پیش گرفته‌اند: نظریه التفاتی به طور عمده اصل پدیداری را کاذب می‌داند و نظریه فصل‌گرا به طور عمده فرض نوع مشترک را. در اینجا به نظر مناسب است که این دو نظریه و چرایی رد این فرض‌ها را به نحو مختصر توضیح بدهم.

۳.۱. نظریه التفاتی و رد استدلال برآمده از کژنمایی

نظریه التفاتی^۵ در دیدگاهی کلی، جملات گزارشگر تجربه ادراکی را همانند جملات دربردارنده‌ی رویکردهای گزاره‌ای تحلیل می‌کند.^۶ برای روشن‌سازی بیش‌تر جمله زیر را در نظر بگیرید:

(الف) من درخت سبزی را پیش روی خود می‌بینم.

نظریه التفاتی جمله (الف) را به شکل زیر تحلیل می‌کند:

(ب) من می‌بینم که درخت سبزی پیش رویم است.

در جمله (ب)، «درخت سبزی پیش رویم است» محتوای التفاتی یا محتوای ادراکی است. حال همان‌گونه که گزاره «درخت سبزی پیش رویم است»، معنا دارد اما به طور ضروری صادق نیست (ممکن است درختی پیش‌رویم نباشد، اما عدم وجود این درخت، سبب بی‌معنایی این گزاره نمی‌شود)، تجربه ادراکی من در این حالت محتوا دارد، اما به طور ضروری چنین نیست که این محتوا به امر واقع ارجاع داشته باشد. به بیان دیگر، اگرچه تجربه من محتوا دارد، اما ضروری نیست که این تجربه از نوع مطابق با واقع باشد. بنابراین اگر در تجربه‌ای، اوضاع امور خاصی به نظر بیاید، آنگاه همواره محتوایی متناظر با آن هست، اما چنین نیست که همواره آن اوضاع امور مطابق با واقع باشد.

به طور کلی نظریات التفاتی بین محتوای تجربه ادراکی و عین تجربه ادراکی تفاوت قائل می‌شوند، و از این طریق می‌توانند مقدمه (۲) یا اصل پدیداری را رد کنند. از «به نظر آمدن» نمی‌توان به نحو ضروری به «هستن» گذر کرد؛ چرا که اگرچه هر «به نظر

آمدن» ای محتوایی دارد، اما هر «به نظر آمدن» ای عینی متناظر در جهان خارج ندارد. اگر هنگام تحلیل تجربه ادراک بصری، محتوا با عین خلط شود، آنگاه مغالطه‌هایی مانند استدلال برآمده از کژنمایی پدید خواهند آمد. تجربه‌های ناموفق اگرچه محتوای التفاتی دارند، اما فاقد عین التفاتی هستند. به طور کلی، تجربه‌های آگاهانه اگرچه همه محتوا دارند، اما داشتن این محتوا به این معنا نیست که به قطع به عین‌ای نیز التفات دارند؛ بلکه ممکن است این محتوا هیچگاه ارضاء نشود. در واقع تنها محتوای بعضی از تجربه‌ها ارضاء می‌شود (تجربه‌های مطابق با واقع) و محتوای دسته‌های دیگر ارضاء نمی‌شود (تجربه‌های ناموفق). به بیان کوتاه، اگر بنا به تحلیل نظریات التفاتی بین محتوا و عین تجربه ادراکی تمیز قائل شویم، آنگاه اصل پدیداری رد و استدلال برآمده از کژنمایی نامعتبر خواهد شد.

۳/۲. نظریه فصل‌گرا و رد استدلال برآمده از کژنمایی

نظریه فصل‌گرا^۶ در دیدگاهی کلی ادعا می‌کند که تجربه ادراک بصری مطابق با واقع از نوعی مشترکی با تجربه بد (یا ناموفق) نیست. به عبارت دیگر، این نظریه به طور مستقیم نظریه‌ای علیه فرض نوع مشترک یا اصل عنصر مشترک بین تجربه‌ها است. بنا به نظریه فصل‌گرا، جملاتی با ساختار «به نظر S می‌آید که یک منظره به گونه‌ای خاص است» این گونه تحلیل می‌شود که «یا آن منظره در واقع به آن گونه‌ی خاص است و S آن را می‌بیند یا S این توهم (توهم به معنای کلی و نه صرفاً به معنای خاص در برابر کژنمایی) را دارد که آن منظره به آن گونه‌ی خاص است». در واقع نظریه فصل‌گرا از این رو فصل‌گرا نامیده می‌شود که تجربه به نظر آمدن را به صورت ترکیب فصلی تجربه خوب و تجربه بد لحاظ می‌کند. در این راستا این نظریه فرض نوع مشترک را نمی‌پذیرد. پس ضروری نیست که تحلیلی که برای یکی ارائه می‌شود، باید بر دیگری نیز قابل اعمال باشد. هم‌چنین نظریه فصل‌گرا معتقد است که ماهیت تجربه‌های خوب متفاوت از ماهیت تجربه‌های بد است. از این رو این نظریه اغلب خود را ملزم به واقع‌گرایی ساده‌باورانه می‌داند: همان عین متداول ادراک بصری جزء مقوم تجربه ادراک بصری است. به طور مثال، اگر من بینم که درخت سبزی پیش‌رویم است آنگاه آن درخت سبز، نه باز نمود ذهنی آن، در شمار چیزهایی است که تجربه بصری مرا قوام می‌دهند.

نظریات فصل‌گرا برای ردّ فرض مشترک تحلیل‌ها و استدلال‌های متعددی ارائه کرده‌اند؛ مانند تحلیل‌های زبان‌شناختی هیتتون، استدلال معرفت‌شناختی مک‌داول و استدلال مبتنی بر پدیدارشناسی مارتین. از آنجا که پرداختن به این دلایل خود پژوهش‌های مستقلی را می‌طلبد، و نیز هدف این مقاله اساساً ردّ فرض نوع مشترک نیست، از پرداختن به آنها خودداری می‌کنم. تنها به این بسنده می‌کنم که اگر این دلایل موجه باشند، آنگاه نظریه فصل‌گرا می‌تواند با ردّ مقدمه (۴) استدلال برآمده از کژنمایی را نامعتبر بداند. در این خصوص باید به نکته‌ای اساسی اشاره کنم. ضروری نیست که نظریه فصل‌گرا تنها با ردّ مقدمه (۴) این استدلال را نامعتبر بداند. این نظریه هم‌چنین می‌تواند مقدمه (۲) را نیز رد کند. به کلام دیگر، نظریه فصل‌گرا ملزم به پذیرش اصل پدیداری نیست.^۱

۴. استدلال برآمده از توهم

استدلال برآمده از توهم شامل گام‌های زیر است:^۲

- (۱) تجربه توهم اساساً آگاهی از هیچ عین خارجی‌ای نیست؛ به بیان دیگر، در تجربه توهم رابطه ادراکی با هیچ عین خارجی‌ای برقرار نمی‌شود،
- (۲) هم برای تجربه ادراک بصری مطابق با واقع و هم برای تجربه توهم باید تحلیل یکسانی از تجربه ارائه شود،
- (۳) پس، تجربه ادراک بصری مطابق با واقع هم اساساً آگاهی از هیچ عین خارجی‌ای نیست؛ به بیان دیگر، در تجربه ادراک بصری مطابق با واقع هم رابطه ادراکی با هیچ عین خارجی‌ای برقرار نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که از آنجا که این استدلال مبتنی بر اصل پدیداری نیست، نظریه التفاتی نمی‌تواند این استدلال را رد کند. به طور کلی، یکی از انگیزه‌های بعضی از نظریه‌پردازان فصل‌گرا در قائل شدن تفکیک میان استدلال برآمده از کژنمایی و استدلال برآمده از توهم آن است که با نمایش عدم ابتئای استدلال برآمده از توهم بر اصل پدیداری، آسیب‌پذیری رویکرد رقیب را نشان دهند. در نظر این افراد، نظریه التفاتی نمی‌تواند از واقع‌گرایی ساده‌باورانه در برابر استدلال برآمده از توهم دفاع کند.^۱ در این موقعیت است که فصل‌گرایی می‌تواند پشتیبان این واقع‌گرایی باشد. فصل‌گرایی با ردّ فرض نوع مشترک، در واقع مقدمه (۲) استدلال برآمده از توهم را رد می‌کند. بنابراین با اتخاذ رویکرد فصل‌گرایانه، استدلال برآمده از توهم هم‌چنان نامعتبر است.

۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو استدلال

دست‌کم می‌توان به دو شباهت عمده میان این دو استدلال اشاره کرد. نخست آن که هر دو نوعی از بی‌واسطه‌گی تجربه‌ی ادراکی یا نوعی از واقع‌گرایی ادراکی را رد می‌کنند. این که به طور دقیق چه نوع از بی‌واسطه‌گی یا چه نوع از واقع‌گرایی رد می‌شود، در جای خود توضیح داده خواهد شد. دومین شباهت آن است که هر دو استدلال هسته‌ای مشابه دارند. این هسته را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: الف) از یک تجربه‌ی نامؤفق بصری می‌توان تبیین منفی مشخصی ارائه کرد، ب) تبیین تجربه‌های مؤفق و نامؤفق بصری، از این حیث که تجربه‌ی بصری هستند، یکسان است، و ج) آن تبیین منفی مشخص برای تجربه‌ی مؤفق بصری نیز صادق است.

پیش از پرداختن به تفاوت‌ها اشاره به یک نکته ضروری است: چنین نیست که همه‌ی پژوهشگران استدلال برآمده از توهم را از استدلال برآمده از کژنمایی تفکیک کرده باشند^{۱۱}. دلیل این که برخی از پژوهشگران قائل به این تفکیک نشده‌اند، قابل تأمل است. ادعای من در خصوص این امر آن است که استدلال برآمده از کژنمایی صورتی عام‌تر از استدلال برآمده از خطای ادراکی است. به بیان دیگر، استدلال برآمده از کژنمایی به مورد کژنمایی اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند شامل موارد دیگری از تجربه‌های نامؤفق بصری، به طور مشخص توهم، باشد. در استدلال برآمده از کژنمایی می‌توان، بدون تغییر در شرایط صدق مقدمات، به جای کژنمایی، توهم را جایگزین کرد؛ در صورتی که در استدلال برآمده از توهم نمی‌توان، بدون تغییر در شرایط صدق مقدمات، به جای توهم، کژنمایی را جایگزین کرد. گزاره «در تجربه‌ی توهم به نظر می‌رسد که یک عین خاص یک ویژگی خاص را دارد، اما در واقع چنین نیست» یک گزاره‌ی صادق است؛ در حالی که گزاره «تجربه‌ی کژنمایی اساساً آگاهی از هیچ عین خارجی‌ای نیست» گزاره‌ای کاذب است. بنابراین استدلال برآمده از کژنمایی کلی‌تر از استدلال برآمده از توهم است؛ به صورتی که می‌توان ساختار استدلال برآمده از کژنمایی را همان ساختار استدلال برآمده از امکان خطا دانست.

حال ممکن است اعتراض شود که استدلال برآمده از کژنمایی تنها شامل موارد کژنمایی است. دلیل این اعتراض می‌تواند آن باشد: مقدمه (۲) از این که به نظر می‌رسد عینی خاص ویژگی خاصی دارد، نتیجه می‌گیرد که چیزی هست که این ویژگی خاص را دارد. حال اگرچه در کژنمایی چیزی هست، اما در توهم چنین نیست. در توهم به

نظر می‌رسد که عینی خاص وجود دارد، در حالی که وجود ندارد. پس در توهم چیزی وجود ندارد که ویژگی خاصی داشته باشد. به این ترتیب از آنجا که در توهم عین یا متعلق تجربه وجود ندارد، مقدمه (۲) اساساً و از پیش نمی‌تواند برای موارد توهم صادق باشد. در نتیجه استدلال برآمده از کژنمایی تنها می‌تواند برای موارد کژنمایی معتبر باشد. این استدلال از همان ابتدا برای موارد توهم نامعتبر است (برای موارد توهم قابلیت طرح ندارد).

اما این اعتراض نادرست است. این اعتراض پیش‌فرض‌هایی محل بحث دارد که نمی‌توان بدو و بی‌دلیل پذیرفت. یکی تعبیری است که از این گزاره می‌کند: در توهم به نظر می‌رسد که عینی خاص وجود دارد، در حالی که وجود ندارد. این گزاره می‌تواند صادق باشد، اما نه بی‌هیچ قید و شرطی. این گزاره صادق است، اگر آن را به این صورت تکمیل کنیم: در توهم به نظر می‌رسد که عینی خاص ویژگی خاصی دارد، در حالی که عین یا متعلق توهم در جهان فیزیکی خارجی وجود ندارد. به بیان روشن، تنها نتیجه این گزاره آن است که عین یا متعلق تجربه در جهان فیزیکی خارجی وجود ندارد. از این، بدو و به طور منطقی نتیجه نمی‌شود که عین یا متعلق تجربه اساساً وجود ندارد. تنها در صورتی می‌توانیم نتیجه بگیریم که «عین یا متعلق تجربه اساساً وجود ندارد» که بپذیریم که وجود داشتن یعنی وجود داشتن به مثابه عینی فیزیکی در جهان فیزیکی. این الزام اگرچه ممکن است صادق باشد، اما نمی‌توان آن را بدو و بی‌دلیل پذیرفت. در واقع این الزام ناظر بر بحثی محل مناقشه است. نظریات رقیبی این الزام را رد می‌کنند. اما اعتراض بالا گونه‌ای وانمود می‌کند که گویی همه، از جمله نظریات رقیب، این الزام را پذیرفته‌اند.

به عنوان یک نمونه مهم از نظریات رقیبی که این الزام را نمی‌پذیرند، می‌توانم به نظریات داده حسّی اشاره کنم. در این نظریات عین یا متعلق تجربه، داده حسّی است. داده حسّی یک عین فیزیکی در جهان فیزیکی نیست، با این حال این نظریات آن را عین تجربه حسّی می‌دانند. تعبیر این نظریات از تجربه توهم چنین است: در توهم به نظر می‌رسد که عینی خاص ویژگی خاصی دارد، حال آنچه در توهم دیده می‌شود (متعلق یا عین تجربه)، داده حسّی است که آن ویژگی خاص را دارد. بنابراین در توهم هم چیزی هست که آن ویژگی خاص را دارد. بنا بر آموزه داده حسّی، مقدمه (۲) برای

موارد توهم نیز صادق است. از این رو استدلال برآمده از کژنمایی می‌تواند برای موارد توهم هم معتبر باشد.

در واقع اعتراض بالا/ز پیش امکان صدق نظریه‌ای مانند نظریه داده حسّی را انکار می‌کند. اما این انکار بی‌دلیل ناموجه است. هم‌چنین اگر در نظر بگیریم که یکی از کارکردهای سستی استدلال برآمده از کژنمایی، اثبات آن است که عین تجربه حسّی یک داده حسّی است، نه عینی فیزیکی در جهان فیزیکی، آنگاه اعتراض بالا بیش از پیش ناپذیرفتنی به نظر خواهد آمد. اگر از ابتدا صرفاً اظهار کنیم که متعلق توهم وجود ندارد آنگاه با موضعی از پیش مشخص شده و نامستدل به مبحثی دامن‌دار در فلسفه ادراک حسّی ورود کرده‌ایم. به طور مشخص یکی از راهکارهای دفاع از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراکی توجیه (نه صرفاً اظهار) این ادعا است که متعلق توهم وجود ندارد. طرفداران این راهکار با ارائه تبیینی از ماهیت تجربه ادراکی می‌کوشند تا نشان دهند که چگونه تجربه توهم، علیرغم بهره‌مندی از پدیدارشناسی، فاقد عین تجربه است. اگر اظهار ساده این ادعا موجه باشد آنگاه به نظر اساساً نیازی نیست تا نظریات معتقد به بی‌واسطه‌گی تجربه ادراکی به زحمت بیفتند. به این ترتیب اعتراض بالا نمی‌تواند بدون دلیل و به سادگی از متعلق توهم در جهان فیزیکی وجود ندارد، نتیجه بگیرد که این متعلق وجود ندارد. ساده‌انگاری اعتراض بالا مستلزم از پیش کنار گذاشتن نظریات رقیب و بی‌معنا ساختن تلاش نظریات هم‌رأی جهت دفاع از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراکی است.

در نهایت این که اگرچه ممکن است مقدمه (۲) برای موارد توهم کاذب باشد، اما به هیچ وجه چنین نیست که از پیش و بداهتاً کاذب است (در سوی مقابل، بنا به نظریاتی مقدمه (۲) به طور بدیهی صادق است). بلکه باید برای آن دلیل ارائه کرد. چنین نیست که مقدمه (۲) علی‌الأصول برای موارد توهم قابل طرح نیست^{۱۲}. نظریاتی حتی از صدق این مقدمه برای موارد توهم دفاع می‌کنند. بنابراین استدلال برآمده از کژنمایی، علاوه بر موارد کژنمایی، شامل موارد توهم هم است. این استدلال در چشم-اندازی کلی ناظر بر هر دو است: چه در موارد کژنمایی، خطای ادراکی تنها خطا در ادراک ویژگی‌های یک عین باشد و چه در موارد توهم، خطای ادراکی اساساً خطا در ادراک وجود یک عین باشد.

حال در سوی مقابل استدلال برآمده از توهم، آن گونه که در بخش (۴) صورت-بندی شد، بسیار بنیادین‌تر از استدلال برآمده از کژنمایی است. در استدلال برآمده از

توهم اساساً آگاهی از جهان خارج نفی می‌شود، نه صرفاً آن که متعلق تجربه همان عین واقع در جهان خارج باشد^{۱۳}. به این ترتیب، استدلال برآمده از توهم تنها ناظر بر این ادعا نیست که آنچه در تجربه به نظر می‌رسد، آن عین واقع در جهان خارج نیست، بلکه این که تجربه آگاهی از جهان خارج نیست. استدلال برآمده از توهم بیش از آن که معطوف به وجود نوع خاصی از اعیان به عنوان متعلق تجربه ادراک بصری باشد، معطوف به چیستی تجربه است. به طور مشخص، بیش از آن که ادعا کند «در تجربه ادراک بصری مطابق با واقع، آگاهی از اعیانی غیر از اعیان خارجی رخ می‌دهد» بیان می‌کند «در تجربه ادراک مطابق با واقع آگاهی از اعیان خارجی رخ نمی‌دهد».

برای آن که این ادعا روشن‌تر شود، این موقعیت را در نظر بگیرید که من یک درخت با برگ‌های سبز رنگ را پیش‌روی خود به طور بصری تجربه می‌کنم. بگذارید سه حالت ممکن این تجربه را توصیف کنم. در حالت اول، تجربه من از نوع تجربه ادراک بصری مطابق با واقع است. یک درخت با برگ‌های سبز رنگ در واقع پیش‌رویم است که به طور علی‌شبه‌ی چشم، اعصاب بینایی و ناحیه‌ای از مغز را که مسئول ادراک بصری است، تحریک می‌کند. آنچه من می‌بینم، در جهان خارج هست. پس در «به نظرم می‌رسد که درختی با برگ‌های سبز رنگ پیش‌رویم است»، در واقع نیز درختی با برگ‌های سبز رنگ پیش‌رویم است و من آن را می‌بینم. در حالت دوم، تجربه من از نوع کژنمایی است. یک درخت با برگ‌های زرد رنگ در واقع پیش‌رویم است، نه درختی با برگ‌های سبز رنگ. ویژگی‌های آنچه من می‌بینم (یا به نظرم می‌رسد که می‌بینم)، با ویژگی‌های جهان خارج تطابق ندارد. در «به نظرم می‌رسد که درختی با برگ‌های سبز رنگ پیش‌رویم است»، درختی پیش‌رویم است که برگ‌های زرد رنگ، نه سبز رنگ، دارد و من آن را می‌بینم. در حالت سوم، تجربه من از نوع توهم است. هیچ درختی پیش‌رویم نیست. آنچه من می‌بینم (یا به نظرم می‌رسد که می‌بینم)، اساساً وجود ندارد. در «به نظرم می‌رسد که درختی با برگ‌های سبز رنگ پیش‌رویم است»، هیچ چیزی پیش‌رویم نیست و من (به نظرم می‌رسد که) چیزی را می‌بینم.

حال به استدلال‌ها می‌پردازم. استدلال برآمده از کژنمایی ناظر بر این است که درختی که در تجربه بر من پدیدار شده است، همان درخت واقع در جهان خارج نیست. درخت پدیداری ویژگی سبز رنگ بودن را دارد، در حالی که درخت واقعی زرد رنگ است. به بیان کلی، عین تجربه در حالت دوم همان عین واقعی نیست؛ چرا که

ویژگی‌های این دو یکی نیست. بنا به قانون لایب‌نیتس، دو شیء تنها زمانی این‌همان هستند که همه‌ی ویژگی‌های آنها یکسان باشد. یکسان نبودن ویژگی رنگ این دو درخت (درخت پدیداری و درخت واقعی) سبب می‌شود که این‌همان نباشند. پس، از آنجا که تحلیل تجربه در حالت دوم باید با تحلیل تجربه در حالت اول یکسان باشد (فرض نوع مشترک)، می‌توان نتیجه گرفت که عین تجربه در حالت اول نیز همان عین واقعی نیست.

از سوی مقابل، استدلال برآمده از توهم ناظر بر این است که تجربه من معطوف به هیچ چیز نیست، نه درخت با برگ‌های سبز رنگ، نه درخت با برگ‌های زرد رنگ و نه اساساً هیچ درختی. چنین نیست که در تجربه حالت سوم من تنها درختی با ویژگی‌های متفاوت (یا غیرواقعی) را می‌بینم، بلکه من در این تجربه هیچ نمی‌بینم. تجربه من اساساً هیچ ارتباطی با جهان خارج ندارد، نه این که ویژگی‌هایی در آن به اشتباه نمایانده شده باشد. در حالت سوم این گونه به نظر می‌رسد که من از چیزی آگاه شده‌ام، حال آن که در واقع از هیچ چیز آگاه نشده‌ام. من با هیچ چیزی در جهان خارج ارتباط ادراکی برقرار نکرده‌ام.

البته در این حالت هم می‌توان همانند استدلال برآمده از کژنمایی تحلیل کرد (مشابه بحث در خصوص عام‌تر بودن استدلال برآمده از کژنمایی). در حالت سوم نیز، مانند حالت دوم، (تنها) به نظر می‌رسد که من یک درخت با برگ‌های سبز رنگ می‌بینم، در حالی که در واقع چنین نیست. اما اتخاذ این رویکرد، تنها به ادعایی ضعیف درباره تجربه ادراک بصری می‌انجامد. استدلال برآمده از توهم، با این رویکرد، نمی‌تواند تمام ظرفیت خود را نشان دهد. درست است که حالت سوم را می‌توان این گونه تعبیر کرد که من یک درخت ناموجود (درختی که در جهان فیزیکی وجود ندارد) را می‌بینم (همان گونه که در حالت دوم یک درخت با ویژگی ناصحیح را می‌بینم)، اما تعبیر کامل این حالت آن است که من هیچ نمی‌بینم (دیدن رخ نداده است). دیدن هیچ، عین ناموجود یا نمود محض تمام الزامات ندیدن را پوشش نمی‌دهد. به بیان دیگر، در حالت سوم، برخلاف حالت دوم، بحث تنها بر سر این نیست که دیدن‌ای رخ داده است، اما آنچه دیده شده ناصحیح است (خطا در دیدن رخ داده است). بلکه این که اساساً دیدن-ای رخ نداده است. این ملاحظه را می‌توانم دقیق‌تر این گونه بیان کنم که حالت سوم نه معطوف به عین تجربه بلکه معطوف به خود تجربه (چیستی یا فرآیند تجربه) است.

بنابراین اگر این تحلیل‌ها درست باشد، آنگاه در حالت سوم آگاهی از جهان خارج رخ نمی‌دهد. حال از آنجا که تحلیل تجربه در حالت سوم باید با تحلیل تجربه در حالت اول یکسان باشد (فرض نوع مشترک)، می‌توان نتیجه گرفت که در تجربه ادراک بصری مطابق با واقع نیز آگاهی از جهان خارج رخ نمی‌دهد. به این ترتیب نتیجه حالت سوم صرفاً این نیست که عین تجربه در حالت اول همان عین واقعی نیست. تا به این-جا، این گونه به نظر می‌رسد که تنها راه نجات بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری رد فرض نوع مشترک است.

۶. بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری در پرتوی استدلال برآمده از توهم

استدلال برآمده از توهم اصل پدیداری را به عنوان مقدمه دربر ندارد. نظریه التفاتی تنها با رد اصل پدیداری می‌تواند استدلال‌هایی مانند استدلال برآمده از کژنمایی را نامعتبر بداند. پس آیا باید بپذیریم که با نظریه التفاتی، بی‌واسطه‌گی تجربه ادراکی، یا به بیان مصطلح‌تر واقع‌گرایی مستقیم، از دست می‌رود؟ آیا نظریه التفاتی ملزم به پذیرش آن است که تجربه ادراک بصری مطابق با واقع هم آگاهی از هیچ عین خارجی نیست؟ یا این که بنا به این نظریه، حتی در تجربه ادراک بصری مطابق با واقع هم رابطه مستقیمی با جهان خارج برقرار نمی‌شود؟

تلاش شده است تا در مقام دفاع از نظریه التفاتی، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. به عنوان نمونه‌ای از یک پاسخ، ادعا شده است که از «تجربه ادراک مطابق با واقع اساساً آگاهی از هیچ عین خارجی‌ای نیست» نتیجه نمی‌شود که «تجربه ادراک مطابق با واقع در کل آگاهی از هیچ عین خارجی‌ای را برای ما فراهم نمی‌کند»^{۱۴}. یک نظریه‌ی ادراک حسّی برای حفظ واقع‌گرایی مستقیم تنها نیاز دارد که ملزم به دومی باشد و نه اولی؛ به بیان دیگر، تنها باید آگاهی از عین خارجی را برای ما فراهم کند، نه آن که خود (به طور دقیق، خود تجربه) اساساً یا به طور بنیادی آگاهی از عین خارجی باشد. نظریه التفاتی به طور صریح می‌پذیرد که تجربه ادراکی اساساً یا به طور بنیادی خود «آگاهی از» یا «رابطه ادراکی با» عین خارجی نیست، بلکه اساساً یا به طور بنیادی ماهیتی بازنمودی دارد. اما نظریه التفاتی همچنین نمی‌پذیرد که در نتیجه تجربه ادراک بصری آگاهی از عین خارجی حاصل نمی‌شود، بلکه اگر شروط ارضای محتوای حالت ادراکی برآورده شود، متعلق تجربه ادراکی، آن عین خارجی خواهد بود. با این حال در این

حالت نیز، نه آن عین خارجی، بلکه محتوای حالت ادراکی جزء مقوم تجربه ادراکی است.

به این ترتیب، نظریه التفاتی می‌تواند موضع خود را در برابر استدلال برآمده از توهم این گونه مشخص کند: اگر این استدلال این نتیجه را می‌دهد که ماهیت تجربه ادراکی، رابطه مستقیم با عین خارجی نیست، آنگاه این نظریه این نتیجه را می‌پذیرد؛ چرا که باور دارد تجربه ادراکی ماهیت بازنمودی دارد. اما اگر این استدلال این نتیجه را بدهد که تجربه ادراکی آگاهی از عینی خارجی را فراهم نمی‌کند، آنگاه این نظریه این نتیجه را نخواهد پذیرفت؛ چرا که باور دارد تجربه ادراکی از طریق محتوای این تجربه معطوف به آن عین خارجی است.

استدلال برآمده از کژنمایی ناظر بر عین تجربه ادراک بصری است و استدلال برآمده از توهم ناظر بر چستی تجربه ادراک بصری. اگر استدلال برآمده از کژنمایی رد شود، آنگاه عین تجربه ادراک بصری مطابق با واقع می‌تواند همان عین واقع در جهان خارج باشد. اگر استدلال برآمده از توهم رد شود، آنگاه تجربه ادراک بصری می‌تواند رابطه مستقیمی با عین واقع در جهان خارج باشد. با تحلیلی که در بالا ارائه شد، ضروری نیست که نظریه‌ای که متعهد است به «عین تجربه ادراک بصری مطابق با واقع، همان عین واقع در جهان خارج است»، هم‌چنین بپذیرد که «تجربه ادراک بصری خود رابطه مستقیمی با عین واقع در جهان خارج است». یک نظریه می‌تواند به روشی جز از برقراری رابطه مستقیم با جهان خارج، عین تجربه ادراک بصری را همان عین واقع در جهان خارج بداند.

نظریه التفاتی استدلال برآمده از کژنمایی را رد و از این که عین تجربه ادراک بصری مطابق با واقع، همان جهان خارج باشد، دفاع می‌کند. این نظریه برای این کار نیازی ندارد تا تجربه ادراک بصری را رابطه‌ای مستقیم با جهان خارج بداند. نظریه التفاتی باور دارد که تجربه ادراکی از طریق محتوای بازنمودی معطوف به جهان خارج است، نه این که این تجربه خود رابطه‌ای مستقیم با جهان خارج است. به بیان دیگر، تجربه ادراکی به واسطه‌ی ماهیت بازنمودی خود معطوف به جهان خارج است. از این چشم‌انداز است که استدلال برآمده از توهم التزام رویکرد التفاتی را به واقع‌گرایی (واقع‌گرایی مستقیم به معنای درباره جهان خارج بودن) خدشه‌دار نمی‌کند.

با این حال نظریه فصل‌گرایی این حد از واقع‌گرایی را کافی نمی‌داند. بنا به این نظریه، تنها زمانی واقع‌گرایی (یا به طور مشخص، واقع‌گرایی ساده‌باورانه‌ی مدّ نظر این نظریه) حفظ می‌شود که تجربه ادراک بصری خود رابطه مستقیمی با جهان خارج باشد. به بیان فنی‌تر، باید خود عین واقع در جهان خارج، نه محتوای بازنمودی آن، جزء مقوم تجربه ادراک بصری باشد. از این رو نظریه فصل‌گرایی باور دارد که استدلال برآمده از توهم نیز باید رد شود. نظریه‌ای که نتواند این استدلال را رد کند، نمی‌تواند واقع‌گرایی را فراهم کند.

به این ترتیب، استدلال برآمده از توهم به معنایی ریشه‌ای و خاص متفاوت از استدلال برآمده از کژنمایی است. نظریه فصل‌گرایی هر دو و نظریه التفاتی تنها دومی را رد می‌کند. با این حال هر دو خود را ملتزم به بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری یا واقع‌گرایی مستقیم می‌دانند. اگر استدلال برآمده از کژنمایی ناظر بر بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری (به معنایی که در ابتدای مقاله توضیح دادم) است، استدلال برآمده از توهم ناظر بر چه نوع بی‌واسطه‌گی‌ای است؟

۷. دو معنا از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری

در نظریه التفاتی بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری به واسطه‌ی آگاه شدن سوژه از چیزی غیر از عین تجربه، به طور مشخص آگاه شدن سوژه از محتوای بازنمودی (یا برقراری رابطه مستقیم با این محتوا)، حاصل می‌شود. تجربه ادراکی به میانجی یک بازنمود به عین واقع در جهان معطوف شده است؛ گویی که تجربه ادراکی به واسطه‌ی یک واسط بی‌واسطه شده است. حال به نظر می‌توان پرسید که آیا این نوع از بی‌واسطه‌گی، بی‌واسطه‌گی «اصلی» یا «اصیل» تجربه ادراک بصری است؟

در این راستا به نظرم باید دست‌کم دو معنا را از بی‌واسطه‌گی از یکدیگر تمیز دهیم. بی‌واسطه‌گی به معنای اول را همان بی‌واسطه‌گی‌ای در نظر بگیرید که در ابتدای این مقاله تعریف کردم: متعلق تجربه ادراک بصری همان عینی باشد که سبب تجربه ادراک بصری شده است؛ به بیان دیگر، عین تجربه ادراکی چیزی جز عین واقع در جهان خارج نباشد (به طور مشخص بازنمودی از آن عین نباشد). حال در مقابل بی‌واسطه‌گی به معنای دوم را این گونه در نظر بگیرید: یک تجربه ادراکی به معنای دوم بی‌واسطه است، اگر در تحقق این تجربه ادراکی سوژه از هیچ چیز دیگری جز خود عین واقع در جهان خارج آگاه نشده باشد. به کلام دیگر، اگر در توفیق تجربه ادراکی آگاهی از، به

طور مثال، بازنمودی از عین واقع در جهان خارج دخیل نباشد، آنگاه این تجربه به معنای دوم بی‌واسطه خواهد بود. با این دو معنا از بی‌واسطه‌گی، موضع نظریه‌ التفاتی و نظریه‌ فصل‌گرا در خصوص بی‌واسطه‌گی تجربه‌ ادراک بصری این گونه خواهد بود: هر دو نظریه‌ تجربه‌ ادراک بصری را به معنای اول بی‌واسطه می‌شمارند، اما نظریه‌ التفاتی برخلاف نظریه‌ فصل‌گرا تجربه‌ ادراکی را به معنای دوم بی‌واسطه نمی‌داند. نظریه‌ التفاتی یک تجربه‌ ادراکی را در صورتی مؤفق قلمداد می‌کند که محتوای بازنمودی تجربه ارضاء شده باشد، و این محتوا همان است که سوژه از آن آگاه شده است. پس آگاه شدن سوژه از محتوای تجربه‌ ادراکی در فرآیند ادراک بصری دخالت دارد. معطوف شدن تجربه به عین واقع در جهان خارج به واسطه‌ی آگاهی از محتوای بازنمودی صورت می‌گیرد. از این رو از چشم‌انداز نظریه‌ التفاتی تجربه‌ ادراک بصری به معنای دوم باواسطه است. این نظریه‌ بی‌واسطه‌گی به معنای اول را از طریق باواسطه‌گی به معنای دوم محقق کرده است.

بی‌واسطه‌گی به معنای دوم ناظر به این است که تجربه‌ ادراک بصری برای مؤفقیّت چگونه باید باشد. به عبارت دیگر، این بی‌واسطه‌گی معطوف به چیستی تجربه‌ ادراکی است. برای توضیح بهتر این نکته به تسامح فرض کنید که تجربه‌ ادراک بصری یک روند خطی بین سوژه تجربه و عین تجربه است. در این روند در یک سو سوژه و در سوی دیگر عین ایستاده است. در توضیح تجربه‌ ادراک بصری بنا داریم نشان دهیم که چگونه سوژه به آن عین ملتفت می‌شود. به سخن دیگر، چگونه این رابطه‌ ادراکی شکل می‌گیرد. در این تصویر، محصول نهایی این روند آن عین خارجی خواهد بود. اگر تنها روی این محصول نهایی تمرکز کنیم، آنگاه تنها بی‌واسطه‌گی به معنای اول در نظرمان خواهد بود. اما اگر به چگونگی برقراری این رابطه‌ ادراکی هم توجه کنیم، آنگاه باید به بی‌واسطه‌گی به معنای دوم نیز عنایت داشته باشیم. بنابراین با تمرکز روی محصول نهایی، نظریه‌ التفاتی و نظریه‌ فصل‌گرا هر دو بی‌واسطه هستند؛ چرا که متعلق تجربه‌ ادراک بصری را همان عین واقع در جهان خارج می‌دانند. اما اگر بر چگونگی تحقق این محصول نهایی تمرکز کنیم، آنگاه نظریه‌ التفاتی و نظریه‌ فصل‌گرا دیگر هم‌سو نخواهند بود. نظریه‌ فصل‌گرا گویی این روند را با کشیدن خطی مستقیم بین سوژه و عین توضیح می‌دهد، و نظریه‌ التفاتی این روند را با افزودن محتوای بازنمودی. در

نظریه التفاتی گویی خطی مستقیم بین محتوا و عین کشیده می‌شود. از منظر چیستی تجربه ادراکی، نظریه التفاتی با واسطه و نظریه فصل‌گرا بی‌واسطه است. این گونه باز به تفکیک ماهیت/عین تجربه ادراک بصری بازگشتیم. بی‌واسطه‌گی به معنای اول مربوط به عین تجربه ادراکی است و بی‌واسطه‌گی به معنای دوم مربوط به ماهیت آن. به این طریق نشان داده شد که بحث پیرامون عین تجربه ادراکی تا چه حد می‌تواند درهم تنیده با بحث از ماهیت آن باشد. از چشم‌انداز بحث از ماهیت تجربه ادراکی می‌توان تقابل نظریه فصل‌گرا را با نظریه التفاتی به طور دقیق تقابل رابطه‌گرایی با باز نمودگرایی در تبیین تجربه ادراکی نامید.

در این تقابل کافی است که نظریه‌ای بی‌واسطه‌گی به معنای اول را برای بی‌واسطه‌گی «اصلی» تجربه ادراک بصری کافی نداند. به بیان دیگر، این نظریه باور داشته باشد که تنها زمانی بی‌واسطه‌گی «اصلی» تجربه ادراکی محقق می‌شود که این تجربه به معنای دوم بی‌واسطه باشد. در این صورت نظریه التفاتی اگرچه بی‌واسطه‌گی به معنای اول را تأمین می‌کند، اما نمی‌تواند بی‌واسطه‌گی «اصلی» تجربه ادراک بصری را برآورده کند. در واقع بعضی از فصل‌گرایان، به طور مشخص مارتین، چنین ادعا می‌کنند. در این راستا، یک نظریه ادراک بصری برای تعیین موضع خود در برابر بی‌واسطه‌گی «اصلی» تجربه ادراکی باید مشخص کند که آیا محتوا را در روند تجربه ادراکی، دارای کارکردی ویژه می‌داند یا خیر. نظریه‌ای که نقشی محوری برای محتوا قائل است، مانند نظریه التفاتی، نمی‌تواند تجربه ادراک بصری را به معنای «اصلی» بی‌واسطه بداند.

به نظرم، معنای «اصلی» بی‌واسطه‌گی معنایی ریشه‌ای و سخت‌گیرانه از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری است. بنا بر این معنا، به نظر هیچ محتوا یا باز نمودی نمی‌تواند کارکردی ویژه در تبیین تجربه ادراک بصری داشته باشد. این ادعا بسیار قوی است و توجیه آن بسیار دشوار؛ چه بسیاری از آموزه‌های علمی را می‌توان گونه‌ای تعبیر کرد که ناقض این ادعا باشند. به علاوه در این معنا تمایز ماهیت/عین تجربه ادراکی کم‌رنگ می‌شود، و این واقعیت کنار گذاشته می‌شود که می‌توان بی‌واسطه‌گی ناظر بر عین تجربه را متمایز از بی‌واسطه‌گی ماهوی آن تعریف کرد. این که یک نظریه تجربه ادراک بصری را ناظر بر عین آن بی‌واسطه می‌داند، امتیازی قابل ملاحظه برای آن نظریه است، و نباید با این ادعا که این نوع از بی‌واسطه‌گی، بی‌واسطه‌گی «اصلی» نیست، از صحنه خارج

شود. از این رو، به گمان من بی‌واسطه‌گی به معنای اول همچنان برای اهداف پژوهش-های معطوف به عین تجربه ادراک بصری کافی است.

نتیجه‌گیری

استدلال برآمده از توهم متفاوت از استدلال برآمده از کژنمایی است. استدلال برآمده از کژنمایی هم اصل پدیداری و هم فرض نوع مشترک را دربردارد؛ در حالی که استدلال برآمده از توهم، اگرچه شامل فرض نوع مشترک است، اما اصل پدیداری را دربر ندارد. اگر یک نظریه بخواید در دفاع از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری، استدلال برآمده از کژنمایی را نامعتبر بدانند، می‌تواند دست‌کم یکی از این مقدمات، یعنی اصل پدیداری یا فرض نوع مشترک، را رد کند. نظریه التفاتی استدلال برآمده از کژنمایی را با رد اصل پدیداری نامعتبر اعلام می‌کند. اما به نظر می‌رسد که این نظریه مجبور به پذیرش استدلال برآمده از توهم است؛ چرا که این استدلال دیگر شامل اصل پدیداری نیست. در این راستا، نظریه فصل‌گرا ادعا می‌کند که تنها با رد فرض نوع مشترک می‌توان واقع‌گرایی ساده‌باورانه را حفظ کرد؛ چه فرض نوع مشترک مقدمه مشترک در استدلال برآمده از توهم و استدلال برآمده از کژنمایی است. به بیان دیگر، استدلال برآمده از توهم تنها با رد فرض نوع مشترک نامعتبر خواهد بود.

اما استدلال برآمده از توهم و استدلال برآمده از کژنمایی، نوعی یکسان از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری را رد نمی‌کنند. استدلال برآمده از توهم ناظر بر چیستی تجربه ادراک بصری است، در حالی که استدلال برآمده از کژنمایی ناظر بر عین تجربه ادراک بصری است. به بیان دیگر، استدلال برآمده از توهم به این می‌پردازد که خود تجربه ادراک بصری چیست یا این تجربه به چه می‌ماند، در حالی که استدلال برآمده از کژنمایی به این می‌پردازد که تجربه ادراک بصری درباره چیست. در این راستا، دو معنا را از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری پیشنهاد دادم. بنا به معنای اول، تجربه ادراک بصری بی‌واسطه است، اگر آنچه تجربه درباره آن است، خود جهان خارج باشد. اما بنا به معنای دوم، تجربه ادراک بصری بی‌واسطه است، اگر خود جهان خارج، نه واسطه یا بازنمودی از آن، تجربه را قوام دهد. به کلام دیگر، تجربه برای بی‌واسطه بودن به معنای دوم باید خود ارتباطی مستقیم با جهان خارج باشد (ارتباط تجربه با جهان خارج نباید به میانجی یک واسطه باشد).

نظریه فصل‌گرا هر دو معنا از بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری را پوشش می‌دهد، در حالی که نظریه التفاتی تنها بی‌واسطه‌گی به معنای اول را تأمین می‌کند. نظریه التفاتی باور دارد که تجربه ادراک بصری از طریق محتوای بازنمودی به عین واقع در جهان خارج معطوف است. به این ترتیب، بنا به این نظریه بی‌واسطه‌گی به معنای اول به واسطه‌ی باواسطه‌گی به معنای دوم فراهم می‌شود. اما نظریه فصل‌گرا ماهیت تجربه ادراک بصری را رابطه‌ای، نه بازنمودی، می‌داند، و از این رو ملتزم به بی‌واسطه‌گی به معنای دوم است. نشان دادم که برای فراهم کردن بی‌واسطه‌گی به معنای اول، پذیرش بی‌واسطه‌گی به معنای دوم ضروری نیست. اگر بی‌واسطه‌گی به معنای دوم رد شود، آنگاه به طور ضروری چنین نیست که بی‌واسطه‌گی به معنای اول هم رد شود. از این رو نظریه التفاتی هم‌چنان می‌تواند پشتیبان نوعی از واقع‌گرایی مستقیم باشد؛ چرا که بی‌واسطه‌گی به معنای دوم تنها معنای «اصلی» بی‌واسطه‌گی تجربه ادراک بصری نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. نظریات داده‌ی حسی به طور عمده نظریاتی هستند که عین تجربه ادراک بصری را داده‌ی حسی در نظر می‌گیرند. این نوع نظریات پیشینه‌ای قابل ملاحظه در تاریخ فلسفه دارند. افزون بر نظریات کلاسیک فلسفی، نظریات داده‌ی حسی در ابتدای قرن بیستم در آثار فیلسوفان تحلیلی متقدم، مانند راسل، برود، پرایس و مور، رواج و محبوبیت قابل ملاحظه‌ای داشت (Broad, Russell, ۱۹۱۲, Price, ۱۹۵۰, Moore, ۱۹۵۳). اما این رواج و محبوبیت با گذر زمان نزول کرد. با این حال در دوران متأخر هم‌چنان می‌توان نمونه‌هایی را از این نظریات یافت (Lowe, Jackson, ۱۹۷۷, Garcia-Carpintero, Bermúdez, ۲۰۰۰, Casullo, ۱۹۸۷, Robinson, ۱۹۹۴, ۱۹۹۲, O'Shaughnessy, ۲۰۰۳ و ۲۰۰۱). بنا بر این نظریات، تجربه ادراک بصری همان ادراک داده‌های حسی است، نه ادراک اشیاء خارجی‌ای که به طور متعارف متعلق ادراک در نظر گرفته می‌شوند. به بیان دیگر، این نظریات «S» به طور بصری «O» را درک می‌کند یا «S» از «O» به طور بصری تجربه ادراکی دارد» را به صورت «S» داده‌ی حسی «D» را دریافت یا درک می‌کند» تحلیل می‌کنند. در این صورت‌بندی، داده‌ی حسی به طور عمده موجودی غیرفیزیکی دانسته می‌شود که وجودش وابسته به یک سوژه منحصر به فرد است.

۲. تنها برای نمونه می‌توانم به این موارد اشاره کنم: Snowdon, ۲۰۰۵, Robinson, ۱۹۹۴.

French & Walters, ۲۰۱۸, Crane & French, ۲۰۱۶, Searle, ۲۰۱۵.

۳. این اصطلاح از آن رایبسون است (Robinson, ۱۹۹۴: ۳۲).

۴. این اصطلاح از آن مارتین است (Martin, ۲۰۰۹b: ۲۷۳-۲۷۴).

۵. در حوزه فلسفه‌ی تحلیلی، نظریه‌ی التفاتی ریشه در آثار آنسکوم، آرمسترانگ و پیچر دارد (Pitcher, ۱۹۷۰ و Armstrong, ۱۹۶۸, Anscombe, ۲۰۰۲). امروزه این نظریه از محبوبیت به نسبت بالایی برخوردار است (تنها به عنوان نمونه: Searle, ۱۹۸۳, Searle, ۲۰۱۵, Dretske, ۱۹۹۵ و Siegel, ۲۰۱۰).

۶. باید تأکید کنم که چنین نیست که همه‌ی نظریات التفاتی معتقد باشند که تحلیل هر تجربه‌ی ادراکی - ای مشابه یک رویکرد گزاره‌ای است. تنها برای ساده‌سازی، این گونه فرض کردم که محتوای هر تجربه‌ی ادراکی یک گزاره است، درحالی‌که بنا به برخی از این نظریات، محتوای ادراکی می‌تواند یک گزاره نباشد.

۷. نظریه‌ی فصل‌گرا به طور عمده ریشه در آثار هیئتون دارد (Hinton, ۱۹۷۳ و Hinton, ۲۰۰۹). آثاری از اسنودان و مک‌داول نیز در شکل‌گیری این جریان نقش داشته است (Snowdon, ۲۰۰۹a, Snowdon, ۲۰۰۹b و McDowell, ۱۹۸۲). امروزه این جریان سهم قابل‌ملاحظه‌ای از پژوهش‌ها را پیرامون تجربه‌ی ادراکی به خود اختصاص داده است (تنها به عنوان نمونه: Snowdon, ۲۰۰۵, Snowdon, ۲۰۰۸, Snowdon, ۲۰۰۸, McDowell, ۲۰۰۸, McDowell, ۲۰۱۸, McDowell, ۲۰۰۲, Martin, ۲۰۰۲, Martin, ۲۰۰۶, Martin, ۲۰۰۹a, Martin, ۲۰۰۹b, Martin, ۲۰۰۶, Brewer, ۲۰۰۶, Brewer, ۲۰۱۱, Fish, ۲۰۰۹).

۸. به عنوان نمونه می‌توان به Martin, ۲۰۰۲: ۳۹۵ رجوع کرد.

۹. شبیه به این صورت‌بندی را می‌توان در تحلیل رابینسون و دیگران نیز یافت: Robinson, ۱۹۹۴: ۸۷ و Crane & French, ۲۰۱۶.

۱۰. در اینجا لازم است تا توضیحی در خصوص واقع‌گرایی ساده‌باورانه (Naïve Realism) در تمایز با واقع‌گرایی مستقیم (Direct Realism) بدهم. بنا به واقع‌گرایی مستقیم، ما دست‌کم در بعضی از مواقع اعیان مادی را می‌بینیم (به عنوان نمونه، ۱۵: Searle, ۲۰۱۵). پس اگر به این نتیجه برسیم که ما هیچگاه اعیان مادی را نمی‌بینیم (همان‌گونه که استدلال برآمده از کژنمایی نتیجه می‌دهد)، آنگاه واقع‌گرایی مستقیم رد می‌شود. اما بنا به واقع‌گرایی ساده‌باورانه، جزء مقوم بعضی از تجربه‌ها باید واقعیت مستقل از ذهن باشد (به عنوان نمونه، ۲۷۲-۲۷۳: Martin, ۲۰۰۹b).

۱۱. به عنوان نمونه، سرل که خود را مدافع واقع‌گرایی مستقیم و منتقد نظریه‌ی داده‌ی حسّی می‌داند، از این دو استدلال تقریری متفاوت ارائه نکرده است (۲۲-۲۳: Searle, ۲۰۱۵). در سوی مقابل رابینسون که خود یکی از مدافعان متأخر نظریه‌ی داده‌ی حسّی است، استدلال برآمده از توهم را از استدلال برآمده از کژنمایی تفکیک کرده است (۵۷-۵۸: Robinson, ۱۹۹۴ و Robinson, ۱۹۹۴: ۸۷).

۱۲. افزون بر دلایل بالا، می‌توان به شواهد متنی نیز ارجاع داد: بعضی از پژوهشگران این حوزه مقدمه (۲) را به طور مشخص برای موارد توهم به کار برده‌اند. در این راستا می‌توان به Macpherson, ۲۰۱۳, pp. ۱۲-۱۳ و Searle, ۲۰۱۵, pp. ۲۲-۲۳ رجوع کرد. بنا بر این صورت‌بندی‌ها، استدلال

برآمده از توهم می‌تواند شامل این مقدمات نیز باشد: الف) متعلق توهم هیچ عین فیزیکی مستقل از ذهنی نیست، ب) با این حال متعلق توهم چیزی هست: یک عین غیرفیزیکی مانند داده حسّی.

۱۳. به نقل از اسمیت در این خصوص: «استدلال برآمده از توهم چالشی قابل ملاحظه را برای واقع-گرایی مستقیم رقم می‌زند- چالشی که به علاوه با هر آنچه در دفاع از واقع‌گرایی مستقیم [در برابر استدلال برآمده از کژنمایی] گفته شد، متفاوت است. این از آن رو است که این استدلال، مانند استدلال برآمده از کژنمایی، زمانی کارآمد خواهد بود که اعیان غیرمتعارف آگاهی در مرحله‌ی دو استدلال [مورد پایه‌ی استدلال] پذیرفته شوند. اما در حالی که دفاع از واقع‌گرایی مستقیم [در برابر استدلال برآمده از کژنمایی] اساساً برآمده از این تلاش بود که در برابر پذیرش اعیان نامتعارف در پدیده کژنمایی مقاومت معقولی صورت بگیرد، باور چنین مقاومتی در پدیده توهم به نظر کاملاً دشوار است، چرا که استدلال برآمده از توهم گویی تنها به این صورت شکل می‌گیرد که آگاهی سوژه در حال توهم، به عنوان یک متوهم به خودی خود، از هر چیزی انکار شود» (Smith, ۲۰۰۲: ۲۰۹).

۱۴. به عنوان مثال می‌توان به Crane & French, ۲۰۱۶ رجوع کرد.

References

- Anscombe, G. E. M. (2002). "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", in Noë, A. and E. Thompson (eds.), *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge, MA: The MIT Press, pp: 55-75. Originally published in *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers* (1965), Vol. III: pp. 3-20. Oxford: Blackwell.
- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bermúdez, J. L. (2000). "Naturalized Sense Data", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61: pp. 353-74.
- Brewer, B. (2006). "Perception and Content", *European Journal of Philosophy*, 14(2): pp. 165-181.
- Brewer, B. (2011). *Perception and its Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Casullo, A. (1987). "A Defense of Sense-Data", *Philosophy and Phenomenological Research*, 48: pp. 45-61.
- Crane, T. and C., French (2016). "The Problem of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-problem/>>.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fish, W. (2009). *Perception, Hallucination, and Illusion*. New York: Oxford University Press.

- Fish, W. (2010). *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. Routledge: Taylor & Francis.
- French, C. and Walters, L. (2018). "The Invalidity of the Argument from Illusion", *American Philosophical Quarterly*: pp. 357-364.
- Garcia-Carpintero, M. (2001). "Sense-Data: The Sensible Approach", *Grazer Philosophische Studien*, 62: pp. 17-63.
- Hinton, J. M. (1973). *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Hinton, J. M. (2009). "Visual Experiences", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 1-11. Originally published in *Mind* (1967), 76(302): pp. 217-227.
- Jackson, F. (1977). *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, E. J. (1992). "Experience and its Objects", in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 79-104.
- Macpherson, F. (2013). "The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction", in Macpherson, F. and D. Platchias (eds.), *Hallucination: Philosophy and Psychology*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 1-38.
- Martin, M. G. F. (2002). "The Transparency of Experience", *Mind & Language*, 17(4): pp. 376-425.
- Martin, M. G. F. (2006). "On Being Alienated", in Gendler, T. and J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press: pp. 354-410.
- Martin, M. G. F. (2009a). "The Reality of Appearances", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 91-115.
- Martin, M. G. F. (2009b). "The Limits of Self-Awareness", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 271-317. Originally published in *Philosophical Studies* (2004), 120: pp. 37-89.
- McDowell, J. (1982). "Criteria, Defeasibility and Knowledge", *Proceeding of the British Academy*, 68: pp. 455-479.
- McDowell, J. (2008). "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument", in Haddock, A. and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press: pp. 376-389.
- McDowell, J. (2018). "Perceptual Experience and Empirical Rationality", *Analytic Philosophy*, 59(1): pp. 89-98.
- Moore, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. London: George, Allen and Unwin.
- O'Shaughnessy, B. (2003). "Sense Data", in B. Smith (ed.), *John Searle*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169-188.

- Pitcher, G. (1970). *A Theory of Perception*. Princeton: Princeton University Press.
- Price, H. H. (1950). *Perception*. 2nd edition. London: Methuen.
- Robinson, H. (1994). *Perception*. London: Routledge.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company. Available online at www.archive.org.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Siegel, S. (2010). *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press.
- Smith, A. D. (2002). *The Problem of Perception*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Snowdon, P. (2005). "Some Reflections on an Argument from Hallucination", *Philosophical Topics* 33(1): pp. 285-305.
- Snowdon, P. (2008). "Hinton and the Origins of Disjunctivism", in Haddock, A. and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press: pp. 35-56.
- Snowdon, P. (2009a). "Perception, Vision and Causation", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 33-48. Originally published in *Proceeding of the Aristotelian Society* (1981), 81: pp. 175-192.
- Snowdon, P. (2009b). "The Objects of Perceptual Experiences", in Byrne, A. and H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press: pp. 49-74. Originally published in *Proceeding of the Aristotelian Society* (1990), 105(1): pp. 129-150.