https://mph.ui.ac.ir
Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 18, Issue 2, No. 42, Autumn and Winter 2027

(Research Paper)

Language, Emotions, and Non-Conceptuality

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj *
Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Khatam University, Tehran, Iran
m.khalaj@khatam.ac.ir

Mojgan Mohammadi
Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy, Research Institute for Humanities and Social Studies, ACECR (Jihad-e Daneshgahi) . Tehran, Iran
mohammadi@acecr.ac.ir

Abstract
While analytic philosophers have recently paid more attention to emotions, the relationship between emotions and language has not yet been adequately addressed. This paper takes a step toward filling this gap by developing a non-conceptualist account of the content of emotions. We also investigate the pedagogical implications of our discussion of the linguistic aspect of emotions. In our final analysis, we distinguish three levels. At the first level, we argue that a crucial part of the content of emotions is non-conceptual and non-linguistic. At the second level, we examine the portion of emotional content that is captured by demonstratives. The third level is dedicated to discussing general emotional terms and their content. The pedagogical upshot of the first level is that the possibility of pedagogy through emotions is restricted. The second level highlights the importance of teaching by doing, and the third level underscores the necessity of re-engineering defective emotional language before any pedagogical attempt.

Keywords: Emotions, Language, Non-Conceptual Content, Non-Linguistic Content, Moral Pedagogy.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

10.22108/mph.2026.147417.1689

دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۸، شماره دوم (پیاپی ۴۲)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵ ص ۱۱۹-۱۰۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۹/۲۱ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۲۳

(مقالهٔ پژوهشی)

زبان، عواطف و محتوای غیرمفهومی

محمدحسین محمدعلی خلج * ، استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه خاتم، تهران، ایران
m.khalaj@khatam.ac.ir

مژگان محمدی، استادیار گروه الهیات و فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران،
mohammadi@acecr.ac.ir

چکیده

اگرچه بحث از ماهیت عواطف در سال‌های اخیر در میان فیلسوفان جایگاهی ویژه پیدا کرده است، نسبت عواطف و زبان از سوی ایشان به اندازهٔ کافی به بحث گذاشته نشده است. مقالهٔ حاضر می‌کوشد با دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ محتوای عواطف گامی در راستای پرکردن این خلأ بردارد. ما همچنین نتایج بحثمان را دربارهٔ امکان پرورش اخلاقی-دینی افراد از مسیر اثرگذاری عاطفی به وسیلهٔ ابزارهای زبانی دنبال می‌کنیم. در تحلیل نهایی، در راستای توضیح نسبت محتوای زبان و عواطف، سه تراز از هم تفکیک خواهند شد: تراز اول بخشی از محتوای عواطف را که غیرمفهومی و غیرزبانی است برجسته می‌کند؛ تراز دوم به محتوای اشاره‌ای عواطف اختصاص دارد و تراز سوم به محتوای عام و کلی عواطف نظر خواهد داشت. مشخصاً تراز اول مؤید نگرش محتاطانه و متواضعانه در قبال توان ما برای پرورش اخلاقی و دینی افراد است. تراز دوم اهمیت انتقال عواطف از مسیر عمل‌کردن را نشان می‌دهد و تراز سوم نیاز به مهندسی مفهومی زبان عاطفی پیش از تلاش برای پرورش اخلاقی و دینی را برجسته می‌کند.

واژگان کلیدی: عواطف، زبان، محتوای غیرمفهومی، محتوای غیرزبانی، پرورش اخلاقی.

این مقاله مستخرج از طرح "نسبت زبان و عواطف از نگاهی فلسفی (کد ۷۰۹۲) است که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی اجرا شده است.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

10.22108/mph.2026.147417.1689

۱- مقدمه

شکی نیست که عواطف[۱] جایگاهی ویژه را در زندگی ما دارا هستند. برای نمونه، ساحت اخلاق را در نظر بگیرید. بی‌راه نیست اگر بگوییم هر ویژگی اخلاقی خوب (یا بد) ریشه در یک ویژگی عاطفی خوب (یا بد) دارد. برای مثال، نوع‌دوستی منشأ رفتار شایسته با هم‌نوعان و حس احترام به دیگران زمینه‌ساز مؤدب‌بودن با ایشان است. در مقابل، عواطفی همچون کینه و حسادت علت بسیاری از رذایل اخلاقی هستند. این شهود خام که مؤید وابستگی اخلاق به عواطف است در سال‌های اخیر به وسیلهٔ دانشمندان علوم شناختی و مبتنی بر داده‌های آزمایشگاهی نیز تأیید شده است. برای مثال، جاشوآ گرین و همکارانش نشان داده‌اند هم‌زمان با قضاوت اخلاقی، بخش‌هایی از مغز انسان تحریک می‌شوند که در عواطف نیز نقشی فعال دارند (Greene et al., 2001). جاناتان هیدث نیز وابستگی اخلاق به عواطف را به کمک شیوه‌های آزمایشگاهی مصاحبه‌محور نشان داده است (Haidt, 2001). به طور کلی، شهود پیشاتئوریک ما مبنی بر نقش مرکزی عواطف در اخلاق در سال‌های اخیر به اشکال مختلف به وسیلهٔ روان‌شناسی اخلاق تأیید شده است. عواطف نقشی مشابه را در ساحت دین و در قبال ایمان دینی ایفا می‌کنند. به نظر می‌رسد یکی از رموز پایداری ایمان دینی عشق و علاقه به شخصیت‌ها، ارزش‌ها و به طور کلی زیست دینی باشد. این شهود خام نیز در سال‌های اخیر به وسیلهٔ تحلیل‌های علمی و فلسفی پشتیبانی شده است. برای نمونه، بسیاری از فیلسوفان باور دارند احساس مثبت به متعلق ایمان یکی از مقومات آن است.[۲] این عجیب و حتی نزدیک به تناقض است که کسی بگوید من به خدا ایمان دارم اما هیچ حس مثبتی نسبت به او ندارم! وابستگی دین و ایمان دینی به عواطف به وسیلهٔ مطالعات علمی دین نیز به تأیید رسیده است. برای نمونه، پل تاگارد در علوم شناختی دین و جان کریگان در مطالعات تاریخی ادیان نتایجی مشابه دربارهٔ جایگاه مرکزی عواطف در قلمرو دین گرفته‌اند (Thagard, 2005; Corrigan, 2004). در مجموع، وابستگی دین و اخلاق به عواطف مدعایی است که هم به وسیلهٔ شهودات ما و هم تحلیل‌های فلسفی و داده‌های علمی توجیه می‌شود. با در دست داشتن این ادعای موجه، می‌توان این نتیجه را نیز گرفت که تربیت اخلاقی و دینی افراد از مسیر تغییر و تحول عاطفی‌شان می‌گذرد.

اگر عواطف واقعاً نقش‌های کلیدی را ایفا می‌کنند که در پاراگراف بالا برشمردیم، فهم فلسفی هرچه عمیق‌تر از آنها برای ما موضوعیت اساسی خواهد داشت. مقالهٔ حاضر نیز می‌کوشد در مسیر همین فهم گام بردارد و برای این منظور در درجهٔ نخست نسبت عواطف و زبان را محل بحث خود قرار داده است. نسبت زبان و عواطف در آنچه علوم مربوط به احساس[۳] خوانده می‌شود، از زوایای گوناگون به ویژه علوم شناختی و زبان‌شناسی بررسی شده است.[۴] در فلسفه اما این نسبت دست‌کم به نحوی آشکار چندان مورد توجه نبوده است. این بی‌توجهی عجیب جلوه خواهد کرد وقتی در نظر آوریم که فلسفهٔ عواطف در سال‌های اخیر یکی از پردامنه‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین حوزه‌ها در فلسفهٔ تحلیلی بوده است. در این میان، البته آثار کونستانتین بونارد استثنایی بر این بی‌توجهی شایع است. بونارد در سال ۲۰۲۱ از رسالهٔ دکتری‌اش با عنوان «معنا و عاطفه» دفاع کرد (Bonard, 2021) و ایده‌های آن را در چندین مقاله (از جمله Bonard & Deonna, 2022; Bonard, 2024) شرح و بسط داد. مسألهٔ کلی بونارد توضیح معناشناختی و کاربردشناختی ارتباطات عاطفی از مسیر زبان است؛ به بیان دقیق‌تر، ما چطور از مسیر نمادها و نشانه‌ها

---

[۱] ما در این مقاله واژهٔ عواطف را معادل با Emotions به کار برده‌ایم.

[۲] برای آشنایی با فهرستی از صاحب‌نظرانی که میان ایمان و وجوه گوناگون عواطف مثبت ارتباط برقرار می‌کنند، بنگرید به (Malcolm & Scott, 2021, p. 7).

[3] Affective Science

[۴] برای نمونه، بنگرید به (Pritzker et al., 2020).

عواطف افراد دیگر را درک می‌کنیم. او در پاسخ با توسعهٔ مفهوم معنای گوینده[1] که پیش‌تر از سوی گرایس طرح شده است، به مفهوم معنای مجاز[2] می‌رسد و بر این اساس، شرحی جدید از ارتباطات عاطفی ما از مسیر زبان ارائه می‌دهد.

مسألهٔ ما در این مقاله اما مستقل از پروژهٔ بونارد و به نوعی مقدم بر آن است. در اصل، ما می‌کوشیم این پرسش را برجسته کنیم که آیا اساساً عواطف می‌توانند ماهیتی زبانی پیدا کنند. با قراردادن بحث از محتوا در مرکز پژوهش حاضر، استدلال می‌کنیم پاسخ مثبت به این پرسش با یک معضل مواجه است: از یک سو، محتوای عاطفی دست‌کم تا حدی غیرمفهومی است. از سوی دیگر، اما محتوای زبانی به‌نظر تماماً مفهومی است. در نتیجه، محتوای عواطف دست‌کم تا حدی به قالب زبان در نمی‌آید. از آنجا که به‌نظر تأثیرگذاری بر افراد (از جمله پرورش اخلاقی-دینی‌شان) از مسیر عواطفشان می‌تواند مطلوب قلمداد شود و بهترین ابزار موجود در این مسیر نیز زبان و گفت‌وگو است، این نتیجه به منزلهٔ یک معضل جلوه خواهد کرد؛ معضلی که ما آن را *معضل محتوای زبان و عواطف* یا به‌اختصار *معضل محتوا* می‌نامیم. تلاش ما در این مقاله معطوف به آن است که با شفاف‌سازی نسبت زبان و عواطف، بهترین پاسخ به معضل محتوا را بیابیم و بر پایهٔ آن، نتایجی نیز دربارهٔ پرورش اخلاقی-دینی به کمک تأثیرگذاری عاطفی بگیریم. بر این اساس، مسیر ما در ادامهٔ مقاله به صورت پیشِ رو است: در بخش دوم مروری مختصر بر انواع نظریه‌های فلسفی دربارهٔ ماهیت عواطف می‌کنیم. در بخش سوم نگاهی به ادبیات مربوط به محتوای غیرمفهومی می‌لندازیم. در بخش چهارم مبتنی بر ایده‌های مطرح‌شده در بخش‌های اول و دوم، معضل محتوا را صورت‌بندی و از قوت آن پشتیبانی می‌کنیم. در نهایت، در بخش پنجم، با تفکیک سه ساحت از محتوای عواطف، راهی برای مواجهه با معضل محتوا معرفی می‌کنیم. همچنین، در همین بخش و در هر یک از ترازهای مورد بحث، نتایجی را نیز دربارهٔ پرورش اخلاقی و دینی از مسیر عاطفی خواهیم گرفت.

۲- نظریه‌های فلسفی دربارهٔ عواطف

بحث از ماهیت عواطف از جملهٔ مباحثی است که دست‌کم هم‌پای فلسفه در حوزه‌هایی دیگر که به شناخت ذهن اختصاص دارند، به ویژه شاخه‌های مختلف روان‌شناسی، محل پژوهش بوده است. گسترهٔ نظریه‌هایی که در بیرون فلسفه به ابعاد گوناگون عواطف اختصاص دارند آن‌قدر وسیع است که معرفی آنها پژوهشی مستقل را می‌طلبد. ما در این مقاله این نظریه‌ها را کنار می‌گذاریم و بر نظرگاه‌های فلسفی در توضیح ماهیت عواطف متمرکز می‌شویم. یک دشواری اساسی در فلسفه‌پردازی دربارهٔ ماهیت عواطف دامنهٔ وسیع کاربست این واژه و انواع متکثر و متفاوت مابه‌ازای آن است. این دایرهٔ پهناور به دید برخی چنان نامتجانس آمده است که اساساً مقوله‌ای واحدی به نام «عواطف» را انکار کرده‌اند و نظریه‌پردازی دربارهٔ آن به منزلهٔ یک نوع واحد را بی‌وجه و گمراه‌کننده دانسته‌اند (Griffiths, 1997; Rorty, 1978). راه میانه‌ای که برخی از فیلسوفان برگزیده‌اند (و ما نیز در این مسیر دنباله‌روی آنها هستیم) آن است که ابتدا با در میان نهادن تفکیک‌هایی فنّی کمی از ابهام زبان طبیعی فاصله گرفته و سپس بر روی برخی از نمونه‌های اعلای عواطف تمرکز کرده‌اند. از جملهٔ مهم‌ترین تفکیک‌هایی که فیلسوفان در آغاز پژوهش بر روی عواطف انجام می‌دهند تفکیک میان عواطف و حس و حال[3] است.[4] افسردگی، حال خوب و کج‌خلقی نمونه‌های پارادایمیک حس و حال و خشم، ترس و احترام مثال‌های اعلای عواطف هستند. روایت استاندارد آن است که دستهٔ اول ابژه‌ای مشخص در جهان ندارند، اما دستهٔ دوم معطوف به یک متعلق خاص در

[1] Speaker Meaning
[2] Allowance-Meaning
[3] Mood

[4] برای نمونه، بنگرید به (Deonna & Teroni, Prinz, 2004; 2012; Tappolet, 2016).

جهان هستند؛[۱] برای مثال، خشم از ظالم، ترس از گرگ و احترام به وطن. ما در اینجا بر دستهٔ دوم، یعنی نمونه‌های اعلای عواطف، متمرکز هستیم.

حال که تبیین‌خواه نظریه‌پردازی لندکی تدقیق شد، می‌توانیم به سراغ نظرگاه‌های فلسفی گوناگون به ماهیت عواطف برویم. در یک تقسیم‌بندی رایج، این نظرگاه‌ها در چهار کمپ اصلی جای داده می‌شوند: احساس‌گرایی[۲]، حکم‌گرایی[۳]، انگیزه‌گرایی[۴] و ادراک‌گرایی. شاخص‌ترین مدافع کلاسیک احساس‌گرایی ویلیام جیمز بوده است (James, 1884). در این نگاه، عواطف احساساتی هستند که معادل روانی برخی از حالت‌های بدنی هستند. برای نمونه، ترس یک احساس روانی خاص است که همراه با افزایش ضربان قلب و ناشی از مواجهه با ابژهٔ ترسناک ایجاد می‌شود. یا خشم احساس دیگری است که همبسته با افزایش فشار خون و انقباض عضله‌هاست. رویکرد احساس‌گرایانه اما در توضیح درستی و نادرستی عواطف و تفکیک میان نمونه‌های معقول و به‌جا از موارد نامعقول و نابه‌جا ناکام می‌ماند. برای مثال، ترس از ببر یا سقوط موشک برای انسان‌ها ترسی معقول و به‌جاست، اما ترس از مار پلاستیکی یا ببر مقوایی معقول و به‌جا نیست. اگر عواطف صرف احساس به علاوهٔ مابه‌ازای بدنی بودند، امکانی برای تبیین تفکیک عواطفِ معقول از نامعقول وجود نمی‌داشت. یافتن چنین تبیینی یکی از انگیزه‌های اصلی حکم‌گرایی دربارهٔ عواطف بوده است؛ رویکردی که از رواقیون الهام گرفته شده است و سولومون و نوسبام جلودار آن در فلسفهٔ معاصر بوده‌اند (Solomon, 1980; Nussbaum, 2001). در این نگاه، عواطف بر پایهٔ انواعی از احکام توضیح داده می‌شوند که همراه با ارزیابی موضوع خود هستند. برای نمونه، ترس از ببر بر پایهٔ این حکم تقویم می‌شود که ببر ترسناک است و خشم از ظالم بر پایهٔ اینکه او ظلم کرده است. به کمک این شرح، می‌توان به‌سادگی عواطف درست و معقول را از عواطف نادرست و نامعقول تفکیک کرد. ترس از سقوط موشک ترس درست و معقولی است، زیرا حکم مقوم آن (یعنی این حکم که «سقوط موشک خطرناک است») درست و معقول است. در مقابل، ترس از مار پلاستیکی نادرست و نامعقول است، زیرا این حکم که «مار پلاستیکی خطرناک است» نادرست و نامعقول است. در نتیجه، حکم‌گرایی برای عواطف محتوای بازنمودی گزاره‌ای در نظر می‌گیرد و بر اساسِ آن شرایط درستی و نادرستی آنها را مشخص می‌کند.

حکم‌گرایی به وسیلهٔ رویکرد ادراک‌گرایی که در سال‌های اخیر بسیار محبوب شده به چالش کشیده شده است. ده‌سوزا از جملهٔ پیشروان این رویکرد بوده است و نسخه‌های پخته‌تر آن در سال‌های اخیر به وسیلهٔ پرینز، دورینگ و تپولت عرضه شده‌اند (de Sousa, 1987; Prinz, 2004; Doring, 2007; Tappolet, 2016). ادراک‌گرایان این را از حکم‌گرایان می‌پذیرند که عواطف دارای محتوای بازنمودی و شرایط درستی و نادرستی هستند، اما برخلاف آنها، مدعی هستند ادراک حسی (بینایی، شنوایی و ...) در قیاس با حکم، مدلی بهتر برای توضیح عواطف فراهم می‌آورد. استدلال ادراک‌گرایان عموماً بر مشابهت‌یابی[۵] استوار است. برای نمونه، ادراک‌گرایان استدلال می‌کنند پدیده‌شناسی عواطف به ادراکات شبیه‌تر است تا احکام (Doring, 2007, p. 374; Tappolet, 2016, p. 19). هم ادراکات و هم عواطف هر دو (برخلاف احکام) دارای محتوای پدیداری غنی و حس و حال خاصی هستند. مشابهت ادعایی دیگر که مناقشه‌برانگیزتر نیز بوده است، به تبیین آنچه عواطف

---

[۱] پیتر گلدیه نظری متفاوت دارد و در تحلیلش کل جهان را به عنوان ابژهٔ (صوریِ) حس و حال‌ها در نظر می‌گیرد (Goldie, 2000).

[۲] احساس در اینجا معادل با Feeling آورده شده است.

[۳] حکم در اینجا معادل Judgment در نظر گرفته شده است. همچنین، گفتنی است، از رویکرد حاضر بعضاً با نام شناخت‌گرایی (Cognitivism) نیز یاد می‌شود.

[۴] واژهٔ انگیزه برای ارجاع به مدلول واژگان conation و motivation به کار رفته است و دلالت بر آمادگی و گرایش برای انجام عمل دارد.

[5] Analogy

سرکش[1] خوانده می‌شود، بازمی‌گردد.[2] مقصود از عواطف سرکش آن دسته از عواطفِ افراد است که با احکام و باورهایشان در تقابل قرار می‌گیرد. برای مثال، یک فرد ممکن است واقعاً باور داشته باشد سفر با هواپیما خطری ندارد، اما همچنان از سوار هواپیما شدن بترسد. حکم‌گرایی به این نتیجه منجر می‌شود که فرد در چنین مواردی به دلیل باورش حکم کرده هواپیما خطری ندارد و به دلیل عواطفش حکم کرده است هواپیما خطر دارد. ادراک‌گرایان مدعی هستند این توضیح اشتباهی از عواطف سرکش است. درست است که فرد در عواطف سرکش نوعی تقابل درونی را تجربه می‌کند، اما همانند فردی (یا دست کم به اندازهٔ فردی) که همزمان به دو گزاره متناقض حکم می‌کند، نامعقول نیست. افزون بر این، عواطف سرکش مشابهتی عمیق‌تر را میان عواطف و ادراکات آشکار می‌کنند، زیرا پدیده‌ای مشابه نیز در ادراکات و مشخصاً ادراک بینایی مشاهده می‌شود. شکسته دیدن چوب صاف در آب یا نامساوی دیدن خطوط مولر[3] از جملهٔ نمونه‌های ادراکی این پدیده هستند. همان‌طور که فرد حکم می‌کند هواپیما خطرناک نیست، اما همچنان دست خودش نیست و از هواپیما می‌ترسد، در مثال حاضر، فرد حکم می‌کند چوب داخل آب صاف است، اما همچنان دستِ خودش نیست و آن را شکسته می‌بیند. این مشابهت‌ها پشتوانه‌ای قوی برای ادراک‌گرایی فراهم می‌آورند.

دستهٔ آخر از نظریه‌های عواطف را می‌توان انگیزه‌گرایی نامید. این رویکرد که پیش‌تر از سوی روان‌شناسانی همچون فریدجا طرح شده بود (Frijda, 1986)، در سال‌های اخیر به وسیلهٔ فیلسوفانی همچون دیئونا و ترونی و اسکارانتینا احیا شده است (Deonna & Teroni, 2012; Scarantino, 2014). نقد رویکرد حاضر بر همهٔ دیدگاه‌های پیشین آن است که پیوند درونی عواطف با آمادگی برای عمل را نادیده می‌گیرد (Scarantino, 2014). شهوداً به نظر می‌رسد عواطف انگیزه و کششی برای عمل در فرد ایجاد می‌کند. برای مثال، ترس فرد را آمادهٔ فرار و خشم او را آمادهٔ درگیری می‌کند. در نسخه‌های جدیدترش، انگیزه‌گرایی با نوعی از گرایش‌گرایی[4] تلفیق شده است که به موجبِ آن، عواطف شامل گرایش‌های ارزش‌داورانهٔ گوناگون به ابژه‌هاست (Deonna & Teroni, 2015). ادعا آن است که این رویکرد تنوع عواطف را بهتر از ادراک‌گرایی توضیح می‌دهد، زیرا برخلاف ادراک‌گرایی که همهٔ عواطف را ذیل گرایش کلی ادراک قرار می‌دهد، انگیزه‌گرایی هر نوع عاطفهٔ خاص را یک گرایش متمایز به شمار می‌آورد (Scarantino, 2014).

در نظر داشته باشید که همهٔ نظریه‌های فلسفی دربارهٔ ماهیت عواطف به دسته‌های چهارگانهٔ بالا محدود نمی‌شوند. برای نمونه، هیچم نار اخیراً با پالایش رویکرد انگیزه‌گرا شرحی جدید ارائه کرده است که عواطف را به منزلهٔ نوعی عمل و نه صرف انگیزه برای عمل به تصویر درمی‌آورد (Naar, 2022). یا به عنوان نمونه‌ای دیگر، پیتر گلدیه، اگرچه مشابهت‌یابی با ادراک را آموزنده می‌دانند، عواطف را قابل فروکاهی به آن یا هیچ یک از مقوله‌های دیگر نمی‌داند؛ از دید او، عواطف یک مجموعه حالت منحصربه‌فرد هستند (Goldie, 2000). ما در مقالهٔ حاضر قصد معرفی همهٔ نظریه‌های فلسفی دربارهٔ عواطف را نداریم و با همان چارچوب چهارگانهٔ بالا پیش می‌رویم که عمدهٔ نظریه‌های مهم را در بر می‌گیرد. همچنین، ما در این مقاله به دنبال ارائهٔ یک نظریهٔ جدید دربارهٔ عواطف یا یک استدلال جدید در دفاع از نظرات قدیم نیستیم، بلکه، چنانکه پیش‌تر گفتیم، قصد ما آن است که در نسبت عواطف و زبان کاووش کنیم و راهی برای مواجهه با معضل محتوا بیابیم. ما برای صورت‌بندی این معضل و پاسخ به آن نیاز نداریم میان چهار نظریهٔ طرح‌شده در بالا داوری کنیم. تنها ادعای ما که در بخش‌های آتی و در مسیر صورت‌بندی معضل از آن دفاع خواهیم کرد آن است که شرح حکم‌گرا دست‌کم در صورت‌بندی قوی از آنکه همهٔ محتوای عواطف را غیرمفهومی می‌داند قابل دفاع

[1] Recalcitrant emotions

[2] برای نمونه، بنگرید به (Tappolet, 2016; Doring, 2015).

[3] Muller-Layers

[4] گرایش در اینجا معادل Attitude در نظر گرفته شده است.

نیست. پیش از معرفی معضل اما لازم است کمی بیشتر با ایدهٔ محتوای غیرمفهومی آشنا شویم.

۳- محتوای غیرمفهومی ادراک و عمل

بحث از محتوای غیرمفهومی در فلسفهٔ تحلیلی نخستین بار به وسیلهٔ گرت ایوانز و معطوف به محتوای بازنمودی ادراک مطرح شده است (Evans, 1982). پیش از آنکه با استدلال‌ها در دفاع از این ادعا آشنا شویم، باید معیاری برای تفکیک محتوای مفهومی از غیرمفهومی بیاوریم. معیاری که از سوی ایوانز مطرح شده است و در میان بازیگران بحث حاضر مقبولیت زیادی یافته است شرط عمومیت[1] نامیده می‌شود. ایدهٔ شهودی این شرط را می‌توان با یک مثال توضیح داد. برای نمونه، فردی محتوای مفهومی «گربهٔ سیاه» را داراست که بتواند آن را به اجزای اتمیک معنادار آن، یعنی گربه و سیاه، تجزیه کند و به کمک مفاهیم دیگر محتوای مفهومی جدید مانند «گربهٔ نارنجی» یا «اسب سیاه» را بسازد. ایوانز به کمک این معیارِ شهودی در دفاع از غیرمفهومی‌بودن محتوای ادراک حسی استدلال کرده است. ایده‌ای که در پس استدلال ایوانز قرار دارد، سرراست است. ما می‌توانیم بسیاری از چیزها را ادراک کنیم، بدون اینکه مفهومی از آن داشته باشیم. ممکن است فرد هیچ فهمی از واژهٔ iSleePad نداشته باشد، در حالی که همین الان یک نمونه از آن را به نحو ضمنی در محتوای ادراکی‌اش داشته باشد. این محتوای ضمنی در اختیار او است، بدون اینکه بتواند آن را به اجزای مفهومی آن از جمله مفهوم معادل واژهٔ یادشده تجزیه کند. با این حساب، محتوای ادراکی فرد معیار شرط عمومیت را پاس نمی‌کند و در نتیجه، مفهومی نیست. این ایده مبنای آنچه را که استدلال غنای محتوا نامیده می‌شود، فراهم می‌آورد. به موجب این استدلال، محتوای ادراکات حسی ما در بسیاری از موارد غنی‌تر از برداشت مفهومی ما از آن است. مثال پارادایمیک در این استدلال طیف رنگ‌هاست. ما طیف رنگ‌ها را به صورت کامل ادراک می‌کنیم، در حالی که برای تعدادی محدود از آنها مفهوم متمایز داریم. در نتیجه، محتوای ادراکی ما از طیف رنگ‌ها غنی‌تر از محتوای مفهومی ما از آنهاست و در نتیجه، بخشی از محتوای ادراکی ما غیرمفهومی است.

با طرح شرط عمومیت و استدلال غنای محتوا از سوی ایوانز، مباحثه‌ای آغاز شد که در طول چند دهه ادامه داشته و ادبیات مفصلی ذیل آن شکل گرفته است. طبیعتاً ما در اینجا فرصت بازتاب کامل این مباحثه را نداریم و فقط نگاهی گذرا به مرتبط‌ترین موارد آن می‌اندازیم. از جملهٔ استدلال‌هایی که خود ایوانز مطرح کرده (Evans, 1982) و دیگرانی همچون پیکاک تکرار کرده‌اند (Peacocke, 2001)، آن است که به نظر می‌رسد حیوانات از ادراک حسی برخوردار هستند، اما بر پایهٔ داده‌های علمی، شبکهٔ عصبی مغز آنها به اندازه‌ای پیچیده نیست که بتوانند از مفاهیم برخوردار باشند. همین نتیجه حاصل خواهد شد اگر شرط عمومیت را معیار قرار دهیم، زیرا به نظر می‌رسد حیوانات که فاقد زبان هستند از تجزیهٔ محتوای ادراکشان به عناصر مفهومی اتمیک و ساخت محتوای مفهومی پیچیدهٔ تازه از آنها ناتوان هستند. استدلال دیگری که کلی مطرح می‌کند (Kelly, 2001) و به استدلال وابستگی-به-بستر معروف شده، آن است که وجوهی از ادراک ممکن است تماماً وابسته به بستر و فقط به صورت مستقیم داده شده باشند، در حالی که محتوا، هرچند محتوای اشاره‌ای، باید دست‌کم تا حدی فارغ از بستر و در موقعیت‌های مشابه قابل تشخیص دوباره باشد.[2] استدلالی دیگر که پیکاک پرچم‌دار آن بوده است (Peacocke, 1992) و هک نیز از آن بهره می‌گیرد (Heck, 2000)، آن است که برای توضیح محتوای مفهومی به محتوای غیرمفهومی نیاز است و در نتیجه، دومی نمی‌تواند به اولی فروکاسته شود. یک نشانه بر وجود این لایهٔ غیرمفهومی برداشت‌های مفهومی متمایز از یک محتوای ادراکی واحد است؛ پدیده‌ای که

[1] Generality Constraint

[2] کلی از این شرط با عنوان شرط بازتشخیص (re-identification) یاد می‌کند (Kelly, 2001).

می‌توان نمونه‌هایی متعدد از آن همچون مکعب ماخ یا تصویر خرگوش-اردک را مثال زد (Peacocke, 2001). در نهایت، استدلالی دیگر که کرین برای نخستین بار پیش نهاده است، به یک ویژگی ادراکی استناد می‌کند که ما پیش‌تر به آن اشاره کردیم (Crane, 1988). در بحث از ادراک‌گرایی دربارهٔ عواطف، گفتیم یکی از ویژگی‌های ادراک آن است که ممکن است با باور فرد در تقابل قرار گیرد و همچنان پایدار باقی بماند. همچنین، گفتیم مثال چوبی که در آب شکسته به نظر می‌آید، نمونه‌ای از این پدیده است. کرین استدلال می‌کند این پدیده گواه غیرمفهومی‌بودن محتوای ادراک است، زیرا اگر این محتوا مفهومی می‌بود، باید همانند باور نسبت به شواهد معرفتی مفهومی حساس می‌بود، در حالی که می‌بینیم در واقع چنین نیست و محتوای ادراک با وجود شواهد مفهومی خلاف همچنان ثابت باقی می‌ماند. به بیان دیگر، محتوای ادراکی نسبت به محتوای مفهومی ایزوله باقی می‌ماند.[1]

در مقابل، کمپی از فیلسوفان شکل گرفته است که تمام محتوای ادراکی در تراز شخصی را مفهومی می‌دانند و در نتیجه، می‌توان آنها را مفهوم‌گرایان نامید. مکداول و برائر از جملهٔ پیشتازان مفهوم‌گرایی دربارهٔ ادراک به شمار می‌آیند (Brewer, 1999; McDowell, 1994). آنها هم استدلال‌هایی مستقل برای پشتیبانی از این موضع عرضه کرده‌اند و هم راهبردهایی برای خنثی‌کردن استدلال‌های غیرمفهوم‌گرایان. مهم‌ترین دلیل مفهوم‌گرایان سرشتی معرفت‌شناختی دارد. ادراک حسی برای ما دلیل برای معرفت مفهومی-گزاره‌ای فراهم می‌آورد، اما برای اینکه منطقاً بتواند برای محتوایی مفهومی-گزاره‌ای دلیل به شمار آید، باید خودش نیز محتوایی مفهومی-گزاره‌ای باشد. اگر چنین محتوایی نداشته باشد، اساساً وارد ساحت استنتاج منطقی نمی‌شود. افزون بر این، سه راهبرد اصلی مفهوم‌گرایان برای خنثی‌کردن استدلال‌های غیرمفهوم‌گرایی عبارت‌اند از: درست است که محتوای ادراکی از مفاهیم عام غنی‌تر است، از مفاهیم اشاره‌ای غنی‌تر نیست؛ یعنی برای مثال، در همان طیف رنگ، اگرچه ما برای بسیاری از رنگ‌ها مفهوم عام نداریم، می‌توانیم آنها را به کمک مفاهیم اشاره‌ای (برای مثال، این رنگ و آن رنگ) متمایز کنیم (McDowell, 1994). راهبرد دوم اینکه بخشی مهم از آنچه غیرمفهوم‌گرایان به عنوان محتوای غیرمفهومی معرفی می‌کنند، در اصل به ساحت غیرشخصی[2] و ناخودآگاه تعلق دارد و به نحوی علّی و نه به منزلهٔ دلیل برای باور یا عمل نقش ایفا می‌کند. برای نمونه، آنچه به منزلهٔ محتوای غیرمفهومی ادراک حیوانات معرفی می‌شود از این جنس است و در نتیجه، نمی‌تواند نمونه‌ای از محتوای غیرمفهومی در تراز شخصی و ساحت دلیل باشد. در نهایت، راهبرد سوم تمایز میان محتوای غیرمفهومی نسبی از محتوای غیرمفهومی مطلق است (Speaks, 2005). محتوای غیرمفهومی نسبی به محتوای حالتی گفته می‌شود که فرد آن حالت را داراست، اما محتوای آن را هنوز به چنگ نیاورده است. این محتوا به‌خودی‌خود غیرمفهومی نیست، بلکه در نسبت با فرد مدنظر و برای او غیرمفهومی است. محتوای غیرمفهومی مطلق اما محتوایی به‌خودی‌خود و از اساس غیرمفهومی است. بر این اساس، وقتی فرد از طیف رنگ ادراک دارد، حالت ذهنی ادراک نسبت به آن را داراست، اما بخشی از محتوای ادراکش را هنوز به چنگ نیاورده است. برای اینکه این محتوا را به چنگ بیاورد باید مفاهیم متناظر با آن را دارا شود. پس محتوای غیرمفهومی نسبی در اصل همان محتوای مفهومی است که هنوز برای فرد آشکار نشده است. ادعای مفهوم‌گرایانی همچون اسپیکز آن است که استدلال‌های غیرمفهوم‌گرایان در بهترین حالت غیرمفهومی‌بودن محتوای ادراکی در معنای نسبی از آن را نشان داده‌اند، حال آنکه ادعای آنان آن است که محتوای ادراک به معنای مطلق غیرمفهومی است.

[1] استدلال‌ها در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ ادراک به همین موارد محدود نیست. برای آشنایی با خطوط استدلالی دیگر بنگرید به (Toribio, 2007) و (Bermúdez & Cahen, 2024).

[2] Sub-personal

بحث میان مفهوم‌گرایان و غیرمفهوم‌گرایان دربارهٔ ادراک در سال‌های اخیر ادامه داشته است و هر یک از طرفین کوشیده‌اند یا استدلالی در دفاع از موضع خود بیاورند یا استدلال‌ها و مواضع طرف مقابل را خنثی کنند. برای نمونه، توریبیو کوشیده است در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی و در نقد راهبرد مفهوم‌گرایانهٔ تمایز میان محتوای غیرمفهومی نسبی و مطلق استدلال کند (Toribio, 2008). او مدعی است این تفکیک به مغالطهٔ تمایز محتوا از حاملِ محتوا دچار است. در اصل، فرد نمی‌تواند حامل یک محتوا (در اینجا حالت ادراکی) را دارا باشد، بدون اینکه خود محتوا را در اختیار داشته باشد. چنین امری ناممکن است. در نتیجه، ایدهٔ محتوای غیرمفهومیِ نسبی ایده‌ای تهی و ناسازگار است. از جملهٔ حوزه‌های دیگری که بحث از محتوای غیرمفهومی در آن بسط پیدا کرده است، بحث از ساحت عمل است. در این ساحت نیز دو کمپ مفهوم‌گرایی و غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ محتوا، در اینجا مشخصاً دربارهٔ محتوای عمل، شکل گرفته‌اند. هارلی، دریفوس، توریبیو و فریدلند از جملهٔ شاخص‌ترین غیرمفهوم‌گرایان (Dreyfus, 2007; Hurley, 2003; Fridland, 2015; Toribio, 2015) و استنلی، پَوز و خود مکداول از جملهٔ مهم‌ترین مفهوم‌گرایان دربارهٔ محتوای عمل به شمار می‌آیند (Stanley, 2011; Pavese, 2015; McDowell, 2007). بیشتر استدلال‌هایی که در بحث از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ ادراک میان دو کمپ به بحث گذاشته شده بودند، در بحث از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عمل نیز به میان آمده‌اند. ما در اینجا دیگر آنها را تکرار نمی‌کنیم، بلکه فقط به بیان یک نکته دربارهٔ موضع غیرمفهوم‌گرایانهٔ دریفوس بسنده می‌کنیم؛ نکته‌ای که افق دید ما را نسبت به بحث از غیرمفهوم‌گرایی گسترش می‌دهد و در ادامه، در بحث از محتوای غیرمفهومی عواطف، به کار می‌آید: وقتی سخن از محتوای غیرمفهومی به میان می‌آید، ممکن است دو مقصود کاملاً متمایز مدنظر باشند. مقصود نخست که خوانش استاندارد فلسفه تحلیلی است و ما نیز تا اینجا بر آن متمرکز بودیم، محتوای *بازنمودی* غیرمفهومی است. اما دریفوس متأثر از سنت پدیده‌شناسی هیدگری مدعی است چیزی به عنوان محتوای غیربازنمودی نیز وجود دارد. محتوا در اینجا به معنای پدیده‌شناختی، به معنای آنچه ما مستقیماً تجربه می‌کنیم، در نظر گرفته شده است. برای مثال، تجربهٔ درد را در نظر بگیرید. دست‌کم در یک خوانش رایج درد چیزی را بازنمایی نمی‌کند، اما تجربهٔ آن حاوی محتوایی پدیداری است که کششی در ما به سوی برطرف‌کردن درد ایجاد می‌کند. به باور دریفوس، بخشی مهم از محتوایی که ما را در عمل (مشخصاً اعمال غیرتأملی) هدایت می‌کند شبیه درد و از جنس محتوای تجربی غیربازنمودی و در نتیجه غیرمفهومی است. ما در بخش بعد و ذیل معرفی معضل محتوای زبان و عواطف، هر دو معنای غیرمفهومی‌بودن (یعنی هم بازنمودی و هم غیربازنمودی) را مدنظر خواهیم داشت.

۴- معضل محتوای عواطف و زبان

یک بار دیگر دو طرف مسأله‌ای که ما معضل محتوای عواطف و زبان (یا به‌اختصار معضل محتوا) نامیدیم را به خاطر بیاورید: از یک سو، بخشی از محتوای عواطف غیرمفهومی است (طرف اول) و از سوی دیگر، محتوای زبانی تماماً مفهومی است (طرف دوم). در نتیجه، دست‌کم بخشی از محتوای عواطف غیرزبانی است. ما در ادامه در دفاع از هر یک از دو طرف معضل استدلال خواهیم کرد.

در بخش دوم دیدیم یک دیدگاه پیشرو دربارهٔ ماهیت عواطف، آن را بر پایهٔ ادراکات حسی توضیح می‌دهد. پس از آن، در بخش سوم مشاهده کردیم یک رویکرد پرطرفدار دربارهٔ ادراکات حسی محتوای آنها را غیرمفهومی می‌داند. در نتیجه، این عجیب نیست که مدافعان ادراک‌گرایی دربارهٔ عواطف در دفاع از غیرمفهومی‌بودن محتوای آن نیز

پیشتاز باشند.[۱] ادراک‌گرایان به کمک استدلال در دفاع از غیرمفهومی‌بودنِ محتوای عواطف در اصل یکی از رقبای اصلی، یعنی حکم‌گرایان، را به چالش می‌کشند. از آنجا که محتوای احکام تماماً مفهومی است، اگر محتوای عواطف غیرمفهومی باشد، حکم‌گرایی در توضیح آن با مشکل مواجه خواهد شد. پس، غیرمفهومی‌بودن محتوای عواطف معیاری برای رجحان ادراک‌گرایی بر حکم‌گرایی فراهم می‌آورد. منسجم‌ترین بحث در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف از نظرگاه ادراک‌گرایی به وسیلهٔ تپولت ارائه شده است.[۲] نخستین استدلال تپولت در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی به شرح زیر است:

حیوانات غیر از انسان و همچنین نوزدان انسان عواطفی همچون ترس، خشم و ناراحتی را تجربه می‌کنند، اما مهارت‌های مفهومی لازم برای ساختن حکم را دارا نیستند و در نتیجه، به طریق اولی نمی‌توانند حکم ارزیابی‌کننده بسازند (Tappolet, 2016, p. 13)

اگر حیولنات از یک سو، فاقد محتوای مفهومی و از سوی دیگر، واجد برخی عواطف باشند، در آن صورت، محتوای عواطف دست‌کم در برخی از موارد غیرمفهومی است. پیش از این و در مرور ایده‌های غیرمفهوم‌گرایان دربارهٔ ادراک اشاره کردیم برخی از آنها از جمله ایوانز، پیکاک و هارلی پیش‌تر خط استدلال مشابهی را در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ ادراک به کار بسته‌اند (Evans, 1982; Hurley, 2003; Peacocke, 2001). در مقابل، مفهوم‌گرایان دو راهبرد متمایز را در قبال این استدلال اتخاذ کرده‌اند؛ راهبردهایی که به‌نظر قابل تعمیم به بحث از عواطف نیز هستند. راهبرد مکداول، چنانکه پیش از این نیز اشاره کردیم، آن است که این دسته از محتواهای غیرمفهومی را در سطح غیرشخصی، علّی و فاقد شعور و آگاهی قرار دهد. در مقابل، مفهوم‌گرایانی همچون استنلی و کراکوئر مقدمهٔ استدلال را مبنی بر اینکه حیولنات به محتوای مفهومی دسترسی ندارند زیر سؤال می‌برند (Stanley & Krakauer, 2013). بنا بر ادعای ایشان، برخی از حیولنات همچون دلفین‌ها و شامپانزه‌ها سطحی از هوشمندی را از خود به نمایش می‌گذارند که موید برخورداری‌شان از مفاهیم است. به نظر می‌رسد هر دو راهبرد ممکن است توسط مفهوم‌گرایان دربارهٔ عواطف نیز به کار گرفته شوند. به باور نگارندگانِ مقالهٔ حاضر، به طور کلی، خط استدلال مبتنی بر ادراک یا عواطف حیوانات مناقشه‌برانگیز و قابل تردید است. دلیل آن این است که پیشرفت‌های اخیر در مطالعات مربوط به هوشمندی حیوانات نشان داده است فهم سنّتیِ رایج میان فیلسوفان از حیولنات آلوده به جزم‌های غیرعلمی و بی‌پایه است. در نتیجه، بهتر است فیلسوفان در استدلال‌آوردن بر پایهٔ فهمشان از حیوانات احتیاط به خرج دهند.

استدلالی دیگر که تپولت در دفاع از غیرمفهومی‌بودن محتوای عواطف می‌آورد به عدم حساسیت این محتوا نسبت به شواهد معرفتی مفهومی (یا به تعبیر دیگر، ایزوله‌بودن استنتاجی) بازمی‌گردد؛ پدیده‌ای که آشکارترین نمود خود را در عواطف سرکش به نمایش می‌گذارد. تپولت این استدلال را در بستر مشابهت‌یابی با ادراک حسی تقریر می‌کند:

مشابهت دیگر میان تجربهٔ حسی و عواطف آن است که هر دوی آنها ایزوله‌بودن استنتاجی را به نمایش می‌گذارند؛ به گونه‌ای که شبکه‌های استنتاجی نه تجربه‌های حسی و نه عواطف را در بر نمی‌گیرند. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، تجربه‌های حسی برخلاف احکام در شبکه‌های استنتاجی که نیاز به فرض‌گرفتن مفاهیم است، وارد نمی‌شوند. نمونه‌های سرکشی عاطفی گواه آن هستند که این در رابطه با عواطف نیز صادق است (Tappolet, 2016, pp. 21-22).

ما در بخش پیشین دیدیم کرین استدلالی را از این جنس در دفاع از غیرمفهومی‌بودن محتوای ادراکی آورده بود (Crane, 1988). اما روشن نیست تعمیم این استدلال

[۱] البته همان‌طور که در ادامه می‌بینیم، نتیجه‌ای که ما در اینجا می‌گیریم مشروط به پذیرش ادراک‌گرایی نیست.

[۲] برای آشنایی با نمونه‌ای دیگر از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف از نظرگاه ادراک‌گرا بنگرید به (Doring, 2007, p. 377).

به ساحت عواطف از مسیر عواطف سرکش موفقیت‌آمیز باشد. مشکل اینجاست که بسیاری باور دارند تبیین شرح ادراک‌گرا از پدیدهٔ عواطف سرکش نه فقط نقطهٔ قوت این شرح نیست، بلکه پاشنهٔ آشیل آن است.[۱] ادعای ایشان آن است که شرح ادراک‌گرا با الگو قرار دادن ادراک وجه نامعقول عواطف سرکش را پنهان می‌کند. برای نمونه، فردی که باور دارد چوب درون آب صاف است اما آن را شکسته ادراک می‌کند، هیچ نامعقولیتی از خودش نشان نداده است. اما کسی که باور دارد سوار هواپیما شدن خطری ندارد اما همچنان از آن می‌ترسد، دست‌کم تا حدی نامعقول است. پس تا جایی که به نامعقولیت عواطف سرکش بازمی‌گردد، آنها شاهدی خلاف ادراک‌گرایی هستند. البته پاسخ‌هایی نیز از طرف ادراک‌گرایان به این اشکال داده شده‌اند[۲] و ممکن است در نهایت حق با ایشان باشد. اما ارزیابی دقیق اشکال مخالفان و پاسخ ایشان نیازمند بحث تفصیلی است و مجال دیگری را می‌طلبد.

اگرچه دو استدلال تپولت در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف مناقشه‌برانگیز هستند، به باور ما، همچنان می‌توان با الهام از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ ادراک، استدلالی قانع‌کننده در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف اقامه کرد. میچل در مقالهٔ «دربارهٔ محتوای غیرمفهومی تجربه‌های احساسی–ارزیابانه» استدلالی از این دست را با الگوگرفتن از استدلال غنای محتوا در میان می‌نهد (Mitchell, 2020). البته میچل بر نمونه‌های پارادایمیک عواطف همچون ترس و خشم و احترام دست نمی‌گذارد، بلکه نوعی از عواطف را مدنظر قرار می‌دهد که فرد ممکن است در نخستین مواجهه با یک اثر هنری، آن را تجربه کند. در این موارد، فرد درک و تجربه‌ای مستقیم از عاطفهٔ مدنظر داراست، اما نمی‌تواند آن را در قالب مفاهیم بیان کند. به بیان میچل، فرد در چنین موقعیت‌هایی در مواجهه با یک اثر هنری در اثر درگیری عاطفی با حسی ناآشنا تعابیری از این دست را به کار می‌برد: «این شبیه هیچ چیزی که تا کنون دیده‌ام نیست» (Mitchell, 2020, p. 3101). این فرد تازه‌کار با واقعیتی که در اثر هنری اسباب درگیری عاطفی او را فراهم آورده است آشنایی مفهومی ندارد. وقتی یک فرد خبره توضیحی مفهومی از شکوه و ظرایف اثر به او می‌دهد، فرد احیاناً چنین پاسخی می‌دهد: «آها الان برایم قابل فهم شد» (Mitchell, 2020, p. 3105). بهترین توضیح برای چنین تجربهٔ رایجی آن است که فرد در آغاز در مواجهه با اثر هنری محتوای عاطفی را در اختیار داشته، اما مفاهیم مناسب برای بیان این محتوا را دارا نبوده است. بعدتر که محتوای مفهومی به او معرفی می‌شوند، او می‌تواند تشخیص دهد که این همان محتوای سابق است که اکنون به قالب مفهوم درآمده است. در نتیجه، پدیدهٔ حاضر نمونه‌ای از برخورداری از محتوای عاطفی غیرمفهومی را پیش می‌نهد.

به باور نگارندگان مقاله، می‌توان فراتر از ایدهٔ میچل استدلال غنای محتوا را در دفاع از غیرمفهومی‌بودن محتوای عواطف گسترش داد و آن را برای بسیاری از نمونه‌های پارادایمیک عواطف بازسازی کرد. اگر به تجربه‌های روزمرهٔ افراد رجوع کنیم، می‌بینیم در بسیاری از موارد، مفاهیم و واژگان را برای بیان احساسات و عواطفشان ناکافی می‌دانند. برای مثال، جملات زیر به گوش همهٔ ما آشناست:

«حس من نسبت به او شبیه عشق است اما خود عشق نیست.»

«حال خوب الانم را با هیچ واژه‌ای نمی‌توانم بیان کنم.»

«احساس من در قبال فرزندم چیزی بیش از افتخار است.»

«کلمه‌ای برای بیان غمم پیدا نمی‌کنم.»

همچنین، تعبیر «در وصف نگنجیدن» یا «در زبان نگنجیدن» که در شعر و ادبیات فارسی در توصیف عواطف رایج است مؤید همین ناکافی‌بودن چارچوب مفهومی برای بیان آنهاست. همهٔ اینها شاهدهای زبانی

---

[۱] برای نمونه، بنگرید به (Brady, 2007; Helm, 2001; Sacco, 2024).

[۲] برای مثال، بنگرید به (Tappolet, 2016, Doring, 2015, p. 31).

هستند که گواه غنی‌تربودن محتوای عواطف در قیاس با محتوای مفهومی-زبانی در موارد بسیاری است. پس، برخلاف میچل، ما باور داریم استدلال غنای محتوای عاطفی محدود به برخی از عواطف زیبایی‌شناختی نیست و گستره‌ای وسیع از عواطف را در بر می‌گیرد.

اعتراضی که احیاناً مفهوم‌گرایان نسبت به استدلال حاضر مطرح می‌کنند قابلِ حدس است. همان‌طور که مفهوم‌گرایان دربارهٔ ادراک در پاسخ به استدلال غنای محتوا به مفاهیم اشاره‌ای متوسل می‌شوند، مفهوم‌گرایان دربارهٔ عواطف نیز احیلناً به سراغ همین مفاهیم خواهند رفت. در همهٔ شواهد زبانی بالا که در حمایت از غنای محتوای عاطفی آورده شد، مفاهیم اشاره‌ای به صورت صریح یا ضمنی حضور دارند. برای مثال، فرد از «حس اکنونش» نسبت به اثر هنری یا «حال خوب الانم» یا «غمم» سخن می‌گوید. در همهٔ این موارد، فرد به وسیلهٔ مفاهیم اشاره‌ای به محتوایی که از آن مفهومی عام ندارد ارجاع داده است. پس اگرچه محتوای عاطفی در مثال‌های بالا از مفاهیم عام افراد غنی‌تر است، همچنان به وسیلهٔ دسته‌ای از مفاهیم، یعنی مفاهیم اشاره‌ای، به چنگ آمده است. پس این مثال‌ها دلیلی بر غیرمفهومی‌بودن محتوای عواطف نیستند.[1]

در پاسخ، ابتدا در نظر داشته باشید ما منکر اهمیت مفاهیم اشاره‌ای برای دسترسی به محتوای عاطفی نیستیم. همان‌طور که در بخش بعد خواهیم دید، این مفاهیم نقشی ویژه در توضیح نسبت زبان و عواطف ایفا می‌کنند. اما این‌طور نیست که غنای محتوای عواطف همواره به چنگ مفاهیم اشاره‌ای بیاید. برای دفاع از این ادعا، می‌توان از ایده‌های غیرمفهوم‌گرایان دربارهٔ وابستگی محتوا به بستر بهره برد. دریفوس برای اینکه این وابستگی به بستر را در اعمال غیرتأملی ما نشان بدهد، از یک تعبیر مرلوپونتی بهره می‌گیرد: «نمی‌توانند آشکار شوند اگر که به کار گرفته شوند» (Dreyfus, 2007, p. 357). این به این معناست که اگر بر روی محتوای یادشده تأمل شود، از دست خواهد رفت. دریفوس این مطلب را دربارهٔ محتوای غیرتأملی عمل بیان می‌کند. به نظر می‌رسد همین را می‌توان دربارهٔ برخی از محتواهای عاطفی نیز بیان کرد. برخی از تجربه‌های عاطفی عمیق و شدید - برای مثال، برخی از تجربه‌های عاشقانه، عرفانی یا هنری - نیازمند غرق‌شدگی در موقعیت هستند. اگر فرد بخواهد از موقعیت فاصله بگیرد و با تأمل بر آن یک مفهوم اشاره‌ای برای ارجاع به حالش بسازد، حس موقعیت از دست خواهد رفت؛ برای مثال، حسی که نوازنده نسبت به سازش در حین زدن ماهرانهٔ آن تجربه می‌کند یا حال معنوی که یک فرد مؤمن در حین انجام یک عمل عبادی دارد. دسترسی به محتوای این عواطف فقط از مسیر درگیری وجودی مستقیم و غرق‌شدگی در موقعیت امکان‌پذیر است. به همان تعبیر دریفوسی، اگر بکوشیم این حس را با فاصله‌گرفتن و اشاره به آن آشکار کنیم، از دست خواهد رفت. البته ما می‌توانیم با فاصله‌گرفتن از موقعیت و به کمک مفاهیم اشاره‌ای به آن ارجاع بدهیم؛ اما آنچه در حافظهٔ ما مانده است، احیاناً فقط هاله و شبهی از آن محتواست و نه خود آن. پس وابستگی به بستر در عواطف شدید غیرتأملی سبب می‌شود محتوای آنها حتی به وسیلهٔ مفاهیم اشاره‌ای نیز قابل دسترسی نباشند.

ممکن است مفهوم‌گرا همچنان اعتراض کند در چنین تجربه‌هایی عواطف فرد دارای محتوا به معنای محتوای بازنمودی نیست. این‌طور نیست که این احساسات وابسته-به-موقعیت بتوانند همانند ترس یا خشم درست و معقول یا نادرست و نامعقول باشند. در نتیجه، اینها گواه وجود محتوای غیرمفهومی به معنای مورد بحث (یعنی محتوای بازنمودی غیرمفهومی) نیستند. در پاسخ، اولاً روشن نیست که چرا محتوای یادشده نتواند بازنمودی باشد. ممکن است آن حال و هوای عاطفی خاص در تجربهٔ غرق‌شدگی در موقعیت در اثر آشکارگی وجوهی از ابژهٔ احساس حاصل شده باشد و این آشکارگی

[1] میچل نیز همین اعتراض را مطرح کرده است اما پاسخی متمایز از پاسخ ما به آن می‌دهد (Mitchell, 2020).

ممکن است حقیقی یا توهمی باشد. در نتیجه، هیچ چیز در غرق‌شـــدگی غیرتأملی عاطفی نیســـت که مؤید غیربازنمودی‌بودنِ آن باشـد.[۱] ثانیاً، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، ما در ادعای غیرمفهومی‌بودن محتوای عاطفی هم محتوای بـازنمودی غیرمفهومی را مـدنظر داریم و هم محتوای غیربازنمودی را. روی این حســـاب، حتی اگر محتوای یادشـــده از نظر غیربازنمودی‌بودن غیرمفهومی باشـــد، باز همچنان مؤید تز غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف است.

با این حســاب، اگرچه اســتدلال‌های مبتنی بر عواطف حیوانات یا سرکشی عاطفی مناقشه‌برانگیز هستند، استدلال مبتنی بر غنای محتوا می‌تواند دلیلی قانع‌کننده در دفاع از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف باشد. به این ترتیب، طرف اول معضـل تأیید می‌شـود: محتوای عواطف دســت‌کم تا حدی غیرمفهومی اســت. دلیل اینکه ما قید «تا حدی» را آوردیم نیز واضح است. روشن است، در بسیاری از موارد، محتوای عواطفِ ما محتوایی مفهومی اســـت. برای مثال، یـک فرد مفهومی از خرس دارد و مبتنی بر آن، از آن می‌ترسـد. پس ادعای غیرمفهوم‌گرایی ادعایی معتدل است و برای تأیید آن فقط کافی اســـت نمونه‌هایی از عواطف محتوایی غیرمفهومی داشته باشند. چنانکه دیدیم، استدلال مبتنی بر غنای محتوا چنین نمونه‌هایی را پیش پای ما قرار داد و بـه این ترتیب، از غیرمفهوم‌گرایی دربارهٔ عواطف و به موجب آن از طرف اول معضل دفاع کرد.

دفاع از طرف دوم معضل ساده‌تر است: «محتوای زبانی تماماً مفهومی است». به نظر می‌رسد توافقی عام بر سر این گزاره وجود داشـــته باشـــد. می‌توان برای دفـاع از آن نظریه‌های فلســـفی گوناگون دربارهٔ ماهیت زبان را تقریر کرد و بر پایهٔ آنها، مفهومی‌بودن محتوای زبانی را نشـــان داد. اما ما راهی ساده‌تر را انتخاب می‌کنیم. شرط عمومیت را که در بخش سـوم از آن صـحبت کردیم به یاد بیاورید. در آنجا دیدیم گرت ایوانز (و بـه پیروی از او، بســـیاری دیگر) این شـــرط را به منزلهٔ معیار مفهومی‌بودن در نظر می‌گیرند. به موجب این شـــرط، وقتی فرد دارای محتوای مفهومی «گربهٔ سیاه» است، باید بتواند این ترکیب مفهومی را به اجزای اتمیک آن، یعنی «گربه» و «سیاه» تجزیه کند و ترکیب‌های مفهومی جدیدی همچون «گربهٔ نـارنجی» یـا «اســـب ســـیاه» را بســـازد. محتوای زبانی نه فقط شـــرط عمومیت را برآورده می‌کند، بلکه اســاســاً نمونهٔ اعلای آن اســـت. در واقع، ایوانز و دیگر فیلســـوفانی که در این باره بحث کرده‌اند، هر جا که می‌خواهند مثالی از برآورده‌شـدن این شـــرط بزنند، محتوای زبانی را مثال می‌زنند. پس اگر معیار پرطرفدار ایوانز را نیز مبنا قرار دهیم، واضـح اســت محتوای زبانی محتوایی مفهومی اســـت. از آنجا که از دید نگارندگان طرف دوم ادعایی واضح را در بر می‌گیرد، ما به همین بحث کوتاه دربارهٔ آن بسنده می‌کنیم.

بر این اساس، ما در این بخش در دفاع از هر دو طرف معضـــل محتوا اســـتدلال کردیم. بر پایهٔ طرف نخســـت، دست‌کم بخشی از محتوای عواطف غیرمفهومی است و بر پایهٔ طرف دوم، محتوای زبانی تماماً مفهومی اسـت. این به این نتیجه می‌انجامد که دســـت‌کم بخشـــی از محتوای عواطف بـه چنـگ زبـان درنمی‌آیـد. مـا در بخش آتی می‌کوشـــیم آنچه را به باور ما بهترین مواجهه با معضـــل حاضر است، ترسیم کنیم.

۵- پاسخ به معضل محتوای زبان و عواطف

پیش از آنکه به سـراغ پاسـخمان به معضـل حاضـر برویم، لازم اسـت ابتدا اندکی توضـیح دهیم چرا آن را به عنوان یک *معضل* در نظر گرفته‌ایم. چرا نتیجهٔ آن در ظاهر برای ما نامطلوب اســـت. به یاد بیاورید که ما مقلله را با برجســـته‌کردنِ جـایگـاه عواطف در پرورش افراد در حوزه‌هـای گونـاگون از جملـه اخلاق و دین آغـاز کردیم. همچنین، گفتیم اگر ما بتوانیم از مســـیر زبان بر عواطف تأثیر بگذاریم، در آن صورت، می‌توانیم از این طریق راه را

[۱] البته خود دریفوس مبتنی بر مبانی خودش این محتوا را تا جایی که به عمل مربوط اســـت، غیربازنمودی می‌دلند. اما او این نتیجه را از مبانیِ دیگرش می‌گیرد و در خود پدیده الزامی برای این نتیجه‌گیری وجود ندارد.

برای پرورش افراد (از جمله پرورش اخلاقی و دینی‌شان) هموار کنیم. اما اگر محتوای عواطف زبانی نباشد، در آن صورت، این راه به روی ما بن‌بست است. با این حساب، معضل حاضر در اصل منطقاً یک تریلماست:

طرف اول- دست‌کم بخشی از محتوای عواطف غیرمفهومی است.

طرف دوم- محتوای زبانی تماماً مفهومی است.

طرف سوم- در راستای پرورش افراد (از جمله پرورشِ اخلاقی-دینی‌شان) باید از مسیر زبان و گفت‌وگو بر عواطف آنها اثر گذاشت.

ماحصل تریلما این نتیجهٔ ناخوشایند است که پرورش افراد دست‌کم تا حدی ناممکن است. ما در ادامه در سه تراز هم نسبت زبان و عواطف را از نظر محتوایشان روشن می‌کنیم و هم از این مسیر آنچه را به باورمان بهترین پاسخ به معضل حاضر است، در میان می‌گذاریم.

تراز اول- محتوای غیرزبانی عواطف

ما در بخش سوم دلایلی قانع‌کننده برای طرف اول و دوم معضل حاضر آوردیم. با این حساب، این نتیجه که بخشی از محتوای عواطف غیرزبانی است، گریزناپذیر به نظر می‌رسد. از آنجا که مسألهٔ مقالهٔ حاضر در درجهٔ نخست شفاف‌سازی نسبت زبان و عواطف از نظر محتوایشان بود، بخشی از پاسخ به این مسأله مشخص می‌شود: محتوای عواطف دست‌کم تا حدی از جنس محتوای زبانی نیست.

اما تکلیف معضل محتوا و تریلمای بالا چه می‌شود؟ به باور نگارندگان، تا جایی که به محتوای غیرزبانی عواطف بازمی‌گردد، راهی جز عدول از طرف سوم تریلما نیست. این یعنی پرورش اخلاقی و دینی از مسیر عواطف به کمک ابزار زبانی، تا جایی که عواطف محتوایی زبانی ندارند، اساساً ممکن نیست. اگر این موضع فلسفی را بپذیریم، نگاه ما به پرورش اخلاقی و دینی افراد در ساحت فردی و اجتماعی از اساس متفاوت و تا حد زیادی متواضعانه خواهد شد. پدری را در نظر بگیرید که پرورش فرزندش اولویت اصلی زندگی‌اش بوده و در این مسیر دو اصل را مبنا قرار داده است: یکی محبت و دیگری گفت‌وگو. عجیب نیست اگر بگوییم این جزو بهترین راهبردها برای پرورش فرزند است. اما اگر استدلال‌های ما در مقاله قابل دفاع باشند، نشان می‌دهند همین بهترین راهبرد نیز از جایی به بعد کار نمی‌کند. افراد می‌توانند بر اساس تجربه‌های متفاوت به محتواهای عاطفی متمایزی دسترسی پیدا کنند و زبانی مشترک برای به اشتراک گذاشتن این محتوا (حتی به نحو اشاره‌ای) موجود نباشد. اذعان به این محدودیت زبانی که در تراز نخست برجسته شد، نگاه ما را به پرورش اخلاقی و دینی افراد دیگر محتاطانه و متواضعانه‌تر خواهد کرد.

تراز دوم- محتوای اشاره‌ای عواطف

در بخش پیشین و در مسیر دفاع از استدلال غنای محتوا دیدیم بخشی از محتوای عواطف فقط به نحوی اشاره‌ای در ساحت زبانی دسترس‌پذیر است. البته هدف اصلی این استدلال این بود که غیرمفهومی‌بودن بخشی از محتوای عواطف را نشان دهد. اما در ضمن آن اهمیت محتوای اشاره‌ای عواطف را نیز برجسته کرد. اگر استدلال غنای محتوا را جدی بگیریم، محتوای اشاره‌ای عواطف جایگاهی ویژه پیدا خواهد کرد. در اصل، واژگانی که بر مفاهیم عام دلالت دارند، فقیرتر از آنی هستند که بتوانند غنای محتوای عواطف، حتی در آن قلمرویی که با تأمل در دسترس است را به چنگ آورند. ما پیش‌تر شواهد زبانی متعددی در دفاع از این ادعا آوردیم: «چیزی شبیه عشق که عشق نیست»، «غمی که در واژه نمی‌گنجد»، «حالی که در وصف نمی‌آید». همهٔ اینها نمونه‌هایی از محتوای عاطفی بودند که فقط به نحو اشاره‌ای دسترس‌پذیر بودند. در نتیجه، در موارد بسیاری، محتوای عاطفی فقط به صورت اشاره‌ای وارد ساحت زبانی می‌شود.

اما اینکه یک بخش از محتوای عاطفی فقط به صورت اشاره‌ای در دسترس باشد چه نتایجی را به همراه خواهد داشت؟ نکتهٔ کلیدی آن است که برای شریک‌شدن در محتوای اشاره‌ای فرد باید در تجربه‌ای مستقیم از موقعیت شریک باشد. برای مثال، اگر نویسندگان مقاله با اشاره به رنگ آبی که پیش رویشان است بگویند: «این آبی»،

خوانندگان که در این موقعیت قرار ندارند، درکی از محتوای اشاره‌ای مدنظر نخواهند داشت. پیچیدگی دسترسی به محتوای اشاره‌ای دربارهٔ عواطف در قیاس با ادراکات بیشتر هم هست، زیرا برای دسترسی به محتوای ادراکی «این آبی» فقط کافی است خوانندگان در موقعیت پیش روی نویسندگان قرار داشته باشند. اما عواطف یک وجه پررنگ درونی نیز دارند و افراد دیگر به صرف حضور در موقعیت به این وجه درونی دسترسی ندارند، بلکه آنها باید در تجربه‌های مشابه در موقعیت یادشده شریک باشند تا بتوانند از این مسیر به وجه درونی محتوای مدنظر دسترسی پیدا کنند. این پیچیدگی‌های دسترسی به محتوای اشاره‌ای عواطف مهر تأیید دوباره‌ای بر نگرش محتاطانه و متواضعانه در قبال اثرگذاری عاطفی از مسیر زبانی می‌زند. نه فقط بخشی از محتوای عواطف ممکن است اساساً به زبان درنیامده باشد، بخشی دیگر نیز که از مسیر اشاره وارد زبان شده است ممکن است در اثر نبود تجربه‌های مشترک در دسترس مخاطب قرار نداشته باشد. پس، برخلاف آنچه طرف سوم تریلما پیشنهاد می‌دهد، توان ما برای پرورش اخلاقی و دینی افراد از مسیر تأثیرگذاری عاطفی به وسیلهٔ ابزارهای زبانی بسیار محدود است؛ زیرا به بخشی مهم از محتوای عواطف افراد، به دلایلی که بیان شد، دسترسی زبانی نداریم.

جایگاه ویژهٔ محتوای اشاره‌ای در شرح ما از نسبت عواطف و زبان یک پدیدهٔ دیگر را نیز دربارهٔ پرورش عاطفی–اخلاقی توضیح می‌دهد. این معقول به نظر می‌رسد که بگوییم یکی از بهترین راهبردها برای پرورش یک عاطفه در مخاطب عمل به آن در موقعیتی است که او حضور داشته باشد. برای مثال، احیاناً بهترین راه برای آموزش حس قدرشناسی به فرزند از سوی پدر آن است که فرزند ببیند خود پدر نسبت به دیگران قدرشناس است. با اتخاذ چنین شیوه‌ای، فرزند با محتوای عاطفهٔ قدرشناسی به نحوی اشاره‌ای آشنا می‌شود. با این حساب، بی‌راه نیست اگر بگوییم محتوای عاطفی از مسیر نشان‌دادن که در اصل نوعی عمل اشاره‌ای است، بهتر از به‌کارگیری واژگان کلی به مخاطب منتقل می‌شود. طبیعتاً برای اینکه این ادعا با قوت تأیید شود، بهتر است به پژوهشی تجربی و آماری مستند شود. اما به باور ما (در نبود چنین پژوهشی)، همین شهود روزمره و تجربه‌هایی که احیاناً هر یک از ما در زندگی واقعی داشته است کافی است تا معقولیت آن را تأیید کند. اگر این ادعا، یعنی ادعای انتقال ساده‌تر و بهتر محتوای عواطف از مسیر محتوای اشاره‌ای در قیاس با محتوای کلی، را به عنوان واقعیت بپذیریم، در آن صورت، چه توضیحی برای آن وجود دارد؟ به‌نظر، بخشی از پاسخ به کشش طبیعی و پیشاتأملی جانداران برای تقلید از هم‌نوع خود بازمی‌گردد. این کشش که از مسیرهای علمی گوناگون از جمله نظریهٔ نورون‌های آینه‌ای در علوم اعصاب تأیید شده است[1] مبنای توضیح بسیاری از پدیده‌ها از جمله یادگیری خود زبان است. طبیعتاً این کشش ناخودآگاه و غیرتأملی تا حدی در تقلید عمل عاطفی (برای مثال، تقلید فرزند از پدرش در قدردانی) نقش ایفا می‌کند. اما واقعیت یادشده ممکن است توضیحی خودآگاهانه و تأملی نیز داشته باشد که به بحث ما مربوط‌تر است. احیاناً یک دلیل برای این واقعیت آن است که مخاطب می‌بیند فردی که می‌کوشد محتوای عاطفی را منتقل کند خودش غنای آن محتوا را تجربه و دشواری‌های آن را تحمل کرده است. برای نمونه، حالت صبر را به عنوان یکی از عواطف پارادایمیک در نظر بگیرید. به نمایش گذاشتن این حالت در موقعیت‌های تراژیک (برای مثال، مرگ فرزند) بسیار دشوار است. کسی که خودش در چنین موقعیتی قرار نداشته و صرفاً با الفاظ کلی توصیه به صبر می‌کند، از غنای محتوای صبر در چنین موقعیتی بی‌خبر است و دشواری‌های به دوش کشیدن آن را نچشیده است. در مقابل، کسی که خودش چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده و صبر را در عمل به نمایش گذاشته است، محتوای دشوار صبر را در غنایش درک کرده است. اشاره به چنین کسی راهی هموارتر برای انتقال

[1] بنگرید به (Rizzolatti & Craighero, 2004).

محتوای عاطفی صبر است. از این رو است که با به نمایش گذاشتن عواطف در عمل (و در نتیجه به نحو اشاره‌ای) محتوای آنها ساده‌تر منتقل می‌شود. با این حساب، ایدهٔ ما مبنی بر غنای محتوای عواطف که در بسیاری از موارد فقط به صورت اشاره‌ای و با داشتن تجربه‌های مشابه به چنگ می‌آید، پرتوی نیز بر این واقعیت می‌افکند که محتوای عواطف از مسیر نشان‌دادن به نحوی موثرتر به مخاطب منتقل می‌شود.

تراز سوم- محتوای کلی عواطف

واضح است، در کنار محتوای غیرزبانی و اشاره‌ای، بخشی از محتوای عاطفی می‌تواند به وسیلهٔ واژگان عامی به چنگ آید که به مفاهیم کلی دلالت دارند. اما بحث ما دربارهٔ محتوای غیرمفهومی بر این بعد آشکارِ نسبت عواطف و زبان نیز نوری تازه می‌اندازد. برای این منظور، لازم است نگاهی کوتاه به روش مهندسی مفهومی[1] بیندازیم که در دههٔ اخیر در فلسفهٔ تحلیلی بسیار مورد توجه بوده است. روش مهندسی مفهومی خود را در برابر روش تحلیل مفهومی قرار می‌دهد. برخلاف تحلیل مفهومی که ماهیتی توصیفی دارد، مهندسی مفهومی سرشتی تجویزی را داراست. اگر اولی توصیف می‌کند یک مفهوم چه عناصری را در بر دارد، دومی تجویز می‌کند این مفهوم چه عناصری را *باید* دارا باشد. به بیان دیگر، همان‌طور که برای مثال، یک مهندس راه و ساختمان عیب و نقص‌های یک پل را مشخص و آن را تعمیر می‌کند، فیلسوف به عنوان مهندس مفهوم باید عیب و نقص‌های مفاهیم را مشخص و آنها تعمیر کند. این عیب و نقص‌ها ممکن است هم ماهیتی نظری داشته باشند همچون ابهام، ابطال‌ناپذیری یا ناتوانی تبیینی؛ هم ممکن است به ساحت عمل تعلق داشته باشند، برای مثال، اینکه کاربست مفهوم به تبعیض، ظلم و ناکارآمدی بینجامد.[2]

طبیعتاً روش مهندسی مفهومی را می‌توان دربارهٔ زبان عاطفی نیز به کار بست و با مهندسی مفاهیم و واژگان آن عیب و نقص‌هایش را برطرف کرد.[3] بحث ما دربارهٔ غنای محتوای عاطفی یکی از عیب‌های احتمالی زبان عاطفی را برجسته می‌کند؛ مشخصاً اینکه زبان عاطفی آن‌قدر فقیر و تنک باشد که محتوای عاطفی را به‌درستی بازتاب ندهد و در نتیجه، موجب سوءتفاهم شود. البته اگر استدلال‌های ما در بخش‌های پیشین قابل دفاع باشد، همواره بخشی از محتوای عاطفی اساساً غیرزبانی و بخشی نیز اشاره‌ای خواهند ماند. اما به هر روی، می‌توان با طراحی و مهندسی مفاهیم جدید و دقیق‌تر، یک زبان را برای انتقال محتوای عاطفی بهبود بخشید و ابزارهای آن را غنی‌تر کرد. برای نمونه، مفهوم عشق را در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد گستره‌ای متکثر از عواطف همگی زیر چتر این مفهوم جمع شده‌اند و این کثرت بعضاً ممکن است به سوءفهم بینجامد. برای مثال، ما دو نوع رابطهٔ از اساس متفاوت را با همین واژه توصیف می‌کنیم؛ یکی رابطه‌ای که دو طرف به هم علاقهٔ شدید دارند و دیگری رابطه‌ای که فقط یک طرف به دیگری به‌شدت علاقه‌مند است. اما به نظر می‌رسد مختصات روانی و حکم اخلاقی این دو رابطه متفاوت است. اولی موجب شکوفایی دو طرف رابطه می‌شود و (فارغ از متغیرهای دیگر) اخلاقاً مجاز به نظر می‌آید. دومی اما، دست‌کم از جایی به بعد، می‌تواند اسباب تباهی یک طرف را فراهم آورد و اخلاقاً مجاز نباشد. اما به نظر می‌رسد قداست و احترامی که واژهٔ عشق داراست مانع از آن می‌شود که تباهی و بی‌اخلاقی موجود در نوع دوم رابطه آشکار شود. یک پروژهٔ مهندسی مفهومی عواطف می‌تواند معطوف به طراحی و مهندسی زبان و مفاهیم مرتبط

[1] Conceptual Engineering

[2] برای آشنایی با مهندسی مفهومی، برای نمونه، بنگرید به (Cappelen, 2018)، Isaac et al., Chalmers, 2020; (2022;).

[3] تا جایی که ما اطلاع داریم، تنها مقاله‌ای که به مهندسی مفهومی یکی از عواطف اصلی اختصاص دارد، مقالهٔ هوپستر و لُهر است (Hopster & Löhr, 2023)؛ آنها روش مهندسی مفهومی را در راستای پاسخ به این پرسش به کار می‌گیرند که آیا مفهوم عشق می‌تواند به رابطهٔ انسان و ربات تعلق بگیرد یا نه.

با عشق به شکلی باشد که عیبی که برشمردیم در آن برطرف شود. این البته فقط یک مثال حاوی یک پیشنهاد آزمایشی بود. نکتهٔ کلی‌تر آن است که زبان عام و مفاهیم کلی عاطفی ممکن است عیب و نقص‌هایی گوناگون داشته باشند و یکی از این عیب‌ها ممکن است محتوای فقیر و تُنک آن‌ها باشد. در نتیجه، یک راه برای مهندسی مفهومی عواطف طراحی واژگان و مفاهیم غنی‌تر در راستای بازتاب هرچه دقیق‌تر عواطف است؛ راهی که می‌تواند تا حدی مانع از سوءتفاهم عاطفی شود.

درسی که می‌توان از بحث در تراز حاضر برای پرورش اخلاقی–دینی از مسیر تأثیرگذاری عاطفی گرفت، به قرار زیر است. درست است که واژگان عام و مفاهیم کلی راهی برای انتقال محتوای عاطفی در راستای پرورش اخلاقی–دینی افراد فراهم می‌آورند، چنانکه گفتیم، این زبان و مفاهیم عیب‌ها و نواقصی دارند که از جملهٔ آنها فقرشان در برابر غنای محتوای عاطفی است. یک گام در مسیر انتقال محتوای عاطفی در راستای پرورش اخلاقی–دینی بهبودبخشیدن و غنی‌ترکردن زبان عاطفی است. برای نمونه، همان پدری را در نظر آورید که پرورش فرزندش اولویت اصلی‌اش بود. احیاناً این پدر باید بتواند دست‌کم تا حدی با شریک‌شدن در تجربه‌های فرزند و یادگیری واژگانی که نسل او برای بیان عواطفش خلق کرده است، زبان عاطفی مشترکشان را غنا بخشد و از این مسیر راه را برای انتقال محتوای عاطفی مدنظرش هموارتر کند.

۶- نتیجه‌گیری

مسألهٔ اصلی مقالهٔ حاضر توضیح فلسفی رابطهٔ عواطف و زبان بود و برای این منظور، ما مشخصاً متمرکز بر محتوای این دو مقوله بودیم. در پاسخ به این مسأله، ما در بخش پنجم سه تراز مختلف از این رابطه را از هم تفکیک کردیم. بحث ما در این سه تراز نشان داد اولاً بخشی از محتوای عواطف غیرمفهومی و غیرزبانی است؛ ثانیاً بخشی دیگر از آن فقط از مسیر مفاهیم و واژگان اشاره‌ای در دسترس است و ثالثاً بخشی نیز ممکن است از مسیر مفاهیم کلی و واژگان عام دسترس‌پذیر باشد. نتیجه‌ای که ما در اینجا گرفتیم، به‌جز نوعی از حکم‌گرایی که همهٔ محتوای عواطف را مفهومی می‌داند، با رویکردهای فلسفی دیگر در قبال عواطف از جمله احساس‌گرایی، ادراک‌گرایی و انگیزه‌گرایی هم‌خوان است.

افزون بر این، ما در مقالهٔ حاضر امکان اثرگذاری بر پرورش اخلاقی و دینی از مسیر عواطف به وسیلهٔ ابزارهای زبانی را نیز مدنظر قرار دادیم. تأمل بر این امکان به صورت‌بندی معضل محتوا و تریلمای طرح‌شده در بخش پنجم منجر شد. در همین بخش، ما ضمن شفاف‌سازی نسبت محتوایی زبان و عواطف، کوشیدیم پاسخ‌هایی نیز به تریلمای یادشده در سه تراز مورد بحث بدهیم. تراز نخست که غیرمفهومی و غیرزبانی بودن بخشی از محتوای عواطف را برجسته کرد، بر نگرشی محتاطانه و متواضعانه در قبال توان تأثیرگذاری عاطفی ما از مسیر زبان صحه گذاشت. بر این اساس، بلندپروازی برای کنترل عاطفی (و در نتیجه، کنترل اخلاقی و دینی) در ساحت فردی یا اجتماعی ممکن است به دلایل فلسفی محکوم به شکست باشد. تراز دوم که بر محتوای اشاره‌ای عواطف متمرکز بود، توضیحی فلسفی برای این واقعیت آورد که انتقال محتوای عواطف از مسیر نشان‌دادن ساده‌تر و مؤثرتر است. درس این تراز برای پرورش اخلاقی–دینی آن است که اثرگذاری عاطفی از مسیر نشان‌دادن در عمل مؤثرتر از موعظه‌های کلی و نصیحت‌های فارغ از موقعیت است. در نهایت، تراز سوم بر بخشی از محتوای عاطفی نظر داشت که به قالب مفاهیم کلی و واژگان عام درمی‌آیند. درس این تراز برای پرورش اخلاقی–دینی آن است که پیش از یک‌طرفه سخن‌گفتن و ایده‌آل در نظر گرفتن زبان عاطفی خود، بهتر است فرد به کمک مهندسی مفهومی عیب و نقص‌های زبان عاطفی‌اش را تا حد امکان برطرف کند و به زبانی مشترک با غنای هرچه بیشتر برسد تا بتواند به کمک آن با کمترین سوءتفاهم ممکن به

دادوستد محتوای عاطفی با مخاطب مشغول شود.

به عنوان ملاحظهٔ پایانی، این نکتهٔ روش‌شناختی را در نظر داشته باشید که بحث تخصصی ما در مقالهٔ حاضر معطوف به توضیح فلسفی نسبت زبان و عواطف از نظر فلسفهٔ تحلیلی بود. نتایجی که ما فراتر از آن دربارهٔ پرورش اخلاقی و دینی گرفتیم، در بسیاری از موارد، بر شهودات ما استوار بود. شهوداتی که، اگرچه به باور ما معقول هستند، لازم است بر پایهٔ پژوهش‌های تجربی نیز تأیید شوند. در نتیجه، پژوهش حاضر می‌تولند مبنای فلسفی یک پروژهٔ بین‌رشته‌ای با مشارکت علوم تربیتی و دیگر علوم مرتبط را فراهم آورد؛ پروژه‌ای در آینده معطوف به تأیید (یا ردّ) تجربی نتایجی که ما در سه تراز یادشده در رابطه با پرورش اخلاقی و دینی گرفتیم.

References

Bermúdez, J., & Cahen, A. (2024). Nonconceptual mental content. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford Encyclopedia. https://plato.stanford.edu/entries/content-nonconceptual/

Bonard, C. (2021). *Meaning and emotion* [Doctoral dissertation, University of Antwerp]. https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:150524

Bonard, C. (2024). Under determinacy without ostension: A blind spot in the prevailing models of communication. *Mind & Language*, *39*(2), 142-161. https://doi.org/10.1111/mila.12481

Bonard, C., & Deonna, J. (2022). 3 Emotion and language in philosophy. In G. Schiewer, J. Altarriba & B. Ng (Eds.), *Volume 1* (pp. 54-72). Berlin, Boston: De Gruyter Mouton. https://doi.org/10.1515/9783110347524-003

Brady, M. (2007). Recalcitrant emotions and visual illusions. *American Philosophical Quarterly, 44*(3), 273–284. https://eprints.gla.ac.uk/6751/

Brewer, B. (1999). *Perception and reason*. Oxford University Press.

Cappelen, H. (2018). *Fixing language: An essay on conceptual engineering*. Oxford University Press.

Chalmers, D. J. (2020). What is conceptual engineering and what should it be? *Inquiry*, *68*(9), 2902–2919. https://doi.org/10.1080/0020174x.2020.1817141

Corrigan, J. (Ed.). (2004). *Religion and emotion: Approaches and interpretations*. Oxford University Press.

Crane, T. (1988). The waterfall illusion. *Analysis*, *48*(3), 142-147. https://www.academia.edu/308684/The_Waterfall_Illusion

Deonna, J. A., & Teroni, F. (2012). *The emotions: A philosophical introduction*. London: Routledge.

Deonna, J. A., & Teroni, F. (2015). Emotions as attitudes. *Dialectica*, *69*(3), 293–311. https://doi.org/10.1111/1746-8361.12116

de Sousa, R. (1987). The rationality of emotion. *The Philosophical Review*, *100*(2), 284-288. https://doi.org/10.2307/2185305

Döring, S. A. (2007). Seeing what to do: Affective perception and rational motivation. *Dialectica*, *61*(3), 363-394. https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2007.01105.x

Döring, S. A. (2015). What's wrong with recalcitrant emotions? From irrationality to challenge of agential identity. *Dialectica*, *69*(3), 381-402. https://doi.org/10.1111/1746-8361.12109

Dreyfus, H. L. (2007). The return of the myth of the mental. *Inquiry*, *50*(4), 352-365. https://doi.org/10.1080/00201740701489245

Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Ed. J. McDowell. Oxford: Clarendon Press.

Frijda, N. H. (1986). *The emotions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fridland, E. (2015). Knowing-how: Problems and considerations. *European Journal of Philosophy*, *23*(3), 703-727. https://doi.org/10.1111/ejop.12000

Goldie, P. (2000). *The emotions: A philosophical exploration*. Oxford University Press.

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, *293*, 2105–2108. https://doi.org/10.1126/science.1062872

Griffiths, P. E. (1997). *What emotions really are: The problem of psychological categories*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, *108*(4), 814–834. https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814

Heck, R. G. (2000). Nonconceptual content and the "space of reasons". *The Philosophical Review*, *109*(4), 483-523. https://doi.org/10.1215/00318108-109-4-483

Helm, B. (2001), *Emotional reason: Deliberation, motivation and the nature of value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurley, S. (2003). Animal action in the space of reasons. *Mind & Language*, *18*(3), 231-257. https://doi.org/10.1111/1468-0017.00223

Hopster, J., & Löhr, G. (2023). Conceptual engineering and philosophy of technology: Amelioration or adaptation? *Philosophy & Technology*, *36*(4), 70. https://doi.org/10.1007/s13347-023-00670-3

Isaac, M. G., Koch, S., & Nefdt, R. (2022). Conceptual engineering: A road map to practice. *Philosophy Compass*, *17*(10), e12879. https://doi.org/10.1111/phc3.12879

James, W. (1884), What is an emotion? *Mind, 9*, 188–205. http://dx.doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188

Kelly, S. D. (2001). Demonstrative concepts and experience. *The Philosophical Review*, *110*(3), 397-420. http://dx.doi.org/10.1215/00318108-110-3-397

Malcolm, F., & Scott, M. (2021). True grit and the positivity of faith. *European Journal of Analytic Philosophy (EUJAP)*, *17*(1), 5-32. https://doi.org/10.31820/ejap.17.1.1

McDowell, J. (1994). *Mind and world*. Cambridge, MA: Harvard UP.

McDowell, J. (2007). Response to Dreyfus. *Inquiry*, *50*(4), 366-370. https://doi.org/10.1080/00201740701489351

Mitchell, J. (2020). On the non-conceptual content of affective-evaluative experience. *Synthese*, *197*(7), 3087-3111.

https://doi.org/10.1007/s11229-018-1872-y.
Naar, H. (2022). Emotion: More like action than perception. *Erkenntnis*, *87*(6), 2715-2744. https://doi.org/10.1007/s10670-020-00324-2
Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pavese, C. (2015). Practical senses. *Philosopher's Imprint*, *15*(2), 1–25. https://www.academia.edu/13429166/Practical_Senses
Peacocke, C. (1992) *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
Peacocke, C. (2001). Does perception have a nonconceptual content?. *The Journal of Philosophy*, *98*(5), 239–264. https://doi.org/10.2307/2678383
Pritzker, S. E., Fenigsen, J., & Wilce, J. M. (Eds.). (2020). *The Routledge handbook of language and emotion.* London/New York: Routledge.
Prinz, J., (2004). *Gut reactions: A perceptual theory of emotion*. Oxford: Oxford University Press.
Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annu. Rev. Neurosci.*, *27*(1), 169-192. https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230
Rorty, A. O. (1978). Explaining emotions. In A. O. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 127–151). University of California Press.
Sacco, G. (2024). Recalcitrant emotions: The problems of perceptual theories. *Ratio*, *37*(2-3), 156-167. https://doi.org/10.1111/rati.12404
Scarantino, A. (2014). The motivational theory of emotions. In Justin D'Arms andy Daniel Jacobson (Eds.), *Moral psychology and human agency* (pp. 156–185). Oxford: Oxford University Press.
Solomon, R. (1980). Emotions and choice. In A. O. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 251–281). University of California Press.
Speaks, J. (2005). Is there a problem about nonconceptual content?. *The Philosophical Review*, *114*(3), 359-398. https://doi.org/10.1215/00318108-114-3-359
Stanley, J. (2011). *Know how*. Oxford: Oxford University Press.
Stanley, J., & Krakauer, J. W. (2013). Motor skill depends on knowledge of facts. *Frontiers in Human Neuroscience*, *7*, 503. https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00503
Tappolet, C. (2016). *Emotions, values, and agency*. Oxford University Press.
Thagard, P. (2005). The emotional coherence of religion. *Journal of Cognition and Culture*, *5*(1-2), 58-74. https://doi.org/10.1163/1568537054068642
Toribio, J. (2007) Non-conceptual content. *Philosophy Compass, 2*(3), 445–460. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00075.x
Toribio, J. (2008). State versus content: The unfair trial of perceptual no conceptualism. *Erkenntnis*, *69*, 351-361. https://doi.org/10.1007/s10670-008-9120-3
Toribio, J. (2015). Opacity, know-how states, and their content. *Disputatio, 7,* 61-83. https://doi.org/10.2478/disp-2015-0007