

Towards a Phenomenological Account of the Collective Non-reflective Mind: The Family as a Case Study

Mohammad Hossein Mohammad Ali Khalaj¹ , Milad Salehi² , Asghar Vaezi³ 

¹ Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, Khatam University, Tehran, Iran. Email: m.khalaj@khatam.ac.ir

² MA Student, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: milad_salehi@atu.ac.ir

³ Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: a_vaezi@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 18 July 2026

Accepted: 8 September 2026

Published Online: 23 September 2026

Keywords:

Collective Mind, Family
Mindedness, Non-reflective
Content, Collective
Intentionality, Motor
Intentionality

ABSTRACT

The paper intends to investigate the nature of the family mind from a phenomenological point of view. To this end, in Section 2, drawing inspiration from Husserl, we present a phenomenological description of the salient components of collective family mindedness. According to Husserl, the normal family is a community of love, and the relationship between mother and child is the most fundamental origin of intersubjectivity. What is crucial for our line of reasoning is that the family mind is to some extent non-reflective and, in Husserl's terms, instinctive. In Section 3, we examine four leading accounts of collective mindedness, particularly Gilbert's account of collective belief, Schmid's account of collective intentionality, and interpretationism and functionalism about collective mind. We argue that none of these accounts is successful in providing an adequate explanation of the non-reflective aspect of collective family mind. Finally, in Section 4, borrowing the idea of non-reflective mind from a recent reading of Dreyfus's account of skill, we seek to develop an alternative account of collective mind that appreciates the non-reflective aspect of family mindedness. Employing the idea of non-reflective mind at a collective level, we suggest that a pre-reflective joint sense of smoothness between members of a family constitutes the nature of their non-reflective family mind. Everything, such as the distance between members of the family, that violates this sense of smoothness is experienced as a tension, creating a spontaneous pull among the members of the family to reduce the tension and to restore the smoothness.

Cite this article: Mohammad Ali Khalaj, M. H. & Salehi, M. & Vaezi, A. (2026). Towards a Phenomenological Account of the Collective Non-reflective Mind: The Family as a Case Study. *Shenakht*, 19(3), 83-108.
<http://doi.org/10.48308/kj.2026.245454.1456>

Extended Abstract

Philosophers have discussed the nature of collective minds and their states by focusing on a variety of paradigmatic cases. For example, Gilbert (1987) describes the decision of a library committee as a manifestation of collective belief, Searle (1990) thinks of the joint intention of members of a football team as an instance of collective intentionality, and Tollefsen (2002) and Szanto (2014) propose to consider organizations and companies as agents with collective minds. To our knowledge, however, the specific nature of the type of collective mind which a family manifests has not been sufficiently explored in the literature. The present paper is intended to address this gap by developing a phenomenological account of the collective family mind. We call our account phenomenological since we have borrowed ideas from two influential phenomenologists, Husserl and Dreyfus. To advance this account, we take three main steps. In the first step, we explore Husserl's phenomenological description of family intersubjectivity to investigate the special type of collective family mind. Then, in the second step, we discuss four accounts of collective mental states (particularly Gilbert's account of collective belief, Schmid's account of collective intentionality, and interpretationism and functionalism about collective mind) to argue that none of them can explain the special type of collective family mind. Finally, in the third stage, borrowing the idea of unreflective mind from a recent reading of Dreyfus's account of skill, we seek to develop an alternative account of collective mind that appreciates the special nature of family mindedness. Let us briefly discuss each of these steps in turn.

Husserl describes a normal family as a community of love (Husserl, 2014, p. 512, Hua XLII). According to him, the child-mother relationship is the most original intersubjective bond. Husserl suggests that this fundamental relationship which constitutes the family's collective mind is an *instinctive* phenomenon. Mothers come to feel a sense of belonging toward their children and regard them as their own without having decided to do so or reflected upon it. Similarly, on the other hand, a child is spontaneously pulled toward her mother instinctively without having any conceptual or reflective content. It should be noted that, while being instinctive, a typical mother-child relationship as a constitutive component of collective family mind is not a blind or unconscious happening; rather it is experienced as a given, conscious, albeit unreflective, sense. As such, inspired by Husserl's phenomenology of the mother-child intersubjective bond which paradigmatically represents collective family mindedness, we suggest that the special nature of this type of collective mindedness is that it is constituted by an unreflective, non-conceptual, experienced sense shared between members of a family.

In the second step, focusing on four leading accounts, we argue that the accounts suggested so far in the literature on collective mind and collective mental states cannot properly address the unreflective nature of collective family mind. The first influential

account we examine is Gilbert's account (1987; 2013) of collective belief, according to which collective belief is explained in terms of the joint commitment of members of a group instead of their individual beliefs. There are general worries regarding this proposal, including the charge of circularity insofar as the joint commitment may itself require some kind of collective belief (Knudsen 2024). In addition to that, this account cannot shed light on the unreflective, non-conceptual nature of collective family mind since joint commitment is typically understood as a reflective, conceptual decision. The second leading account we discuss is Schmid's account (2014; 2018) of collective intentionality. He suggests that, just as an individual intentional action requires a pre-reflective self-awareness that unifies the individual's perspective, a collective intentional action needs a pre-reflective plural self-awareness to unify the collective's perspective. One might think that, to the extent that Schmid's suggestion relies on a pre-reflective subject, it can also account for the unreflective nature of family mind. Contrary to appearances, however, Schmid's pre-reflective plural self-awareness cannot explain the unreflective nature of collective family mindedness since the former is a formal, transcendental, pre-experiential subject that constitutes the possibility of experience, whereas the latter contains a phenomenological sensed experience that has a specific content. For example, when a mother manifests family mindedness, she experiences a sense with a specific content, for example, belonging to or being pulled toward her child. It would be a category mistake to explain this experiential, contentful mindedness in terms of Schmid's formal, transcendental plural subject.

The third and fourth accounts we examine are interpretationism and functionalism about collective mind suggested by Tollefsen (2002) and Harris (2020), respectively. According to interpretationism about collective mind, we are justified to ascribe mental states to a group, as exemplified by an organization, since the best interpretation of the group's behavior is that it has mental states. Functionalism about collective mind suggests that a group has mental states to the extent that, as a unified system, it can realize mental functions. No doubt, a family can sometimes behave like an organization and also realizes many mental functions. However, neither interpretationism nor functionalism can address the unreflective aspect of collective family mind because these two approaches rely on a zombie conception of group mind that is devoid of consciousness whereas we observed in the first step that what constitutes collective family mind is a shared *experienced sense*. Given our examination of these four leading accounts, we are doubtful that any proposal in the literature on collective mind can adequately explain the unreflective nature of family mind.

In the third step, we attempt to fill the above gap, developing an account that sheds light on the unreflective nature of collective family mind. Our proposal has crucial elements in common with the recent phenomenological account of collective

intentionality suggested by Knudsen (2024). Inspired by Dreyfus, he rejects Schmid's Kantian, transcendental plural self-awareness, and instead explains collective intentionality in terms of unreflective, experiential existential collective self. We depart from Knudsen, however, on two points: first, he does not focus on an account of collective *mind*, and second, he relies on a prevalent interpretation of Dreyfus that strips his account of skillful coping of any mindedness. Instead, we borrow a reading of Dreyfus from Khalaj, Salehi, and Vaezi (2026), according to which, skillful coping is constituted by a type of mindedness, which, on the one hand, is non-reflective and non-conceptual, and on the other, is grounded on embedded and embodied motor intentionality and know-how. In the rest of the paper, we seek to employ this unreflective conception of mind to explain the special nature of collective family mind. For the sake of space, we focus merely on the motor intentionality element of unreflective mind. According to Dreyfus, we are in an (active and passive) unreflective equilibrium with our world, which Dreyfus sometimes calls maximal grip. When this equilibrium is disrupted, we experience an internal tension that pushes us to restore the missing equilibrium and fluency. This twofold tension-fluency structure which is unreflective and, at the same time, an experienced sense, constitutes motor intentionality. We suggest that the shared sense among members of a family that grounds collective family mind is a type of shared motor intentionality. Similar to motor intentionality and its twofold structure, collective family mind is, on the one hand, unreflective and non-conceptual, and on the other hand, an experienced sense. We also seek to provide a tentative suggestion concerning the content of the motor intentionality that constitutes collective family mind. According to our suggestion, distance between members of a family as well as the pain and the danger of death experienced by one of them are among things that disrupt the unreflective equilibrium between members of a family. When a mother perceives that her child is in pain or in danger of death, she spontaneously and without any reflection experiences an internal tension which pushes her to restore the missing equilibrium and smoothness. This unreflective experienced tension is an example of the content of the motor intentionality that constitutes family mindedness.

Note that we do not claim that this unreflective mindedness exhausts the nature of collective family mind. As mentioned above, a family can sometimes behave reflectively and deliberately like an organization. Moreover, we don't suggest that collective family mind is the unique instance of unreflective mindedness. Perhaps, a friendly group manifests a similar type of collective mind. The claim we have defended in this paper is that collective family mind is a paradigm case of, and is partly explained by, the unreflective mindedness and its twofold tension-fluency structure, the type of mindedness that, to our knowledge, had not previously been explored in the literature on collective mind.

به سویی یک شرح پدیده شناختی از ذهن غیرتأملی جمعی با تأکید بر نمونه خانواده

محمد حسین محمدعلی خلیج^۱، میلاد صالحی^۲، اصغر واعظی^۳

^۱ نویسنده مسئول: استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه خاتم، تهران، ایران. ایمیل: m.khalaj@khatam.ac.ir

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. ایمیل: milad_salehi@atu.ac.ir

^۳ دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. ایمیل: a_vaezi@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱ کلیدواژه‌ها: ذهن جمعی، ذهنمندی خانوادگی، محتوای غیرتأملی، قصد جمعی، قصدیت حرکتی	مسئله اصلی مقاله حاضر توضیح ماهیت ذهنمندی جمعی خانوادگی است. برای این منظور، در گام نخست به سراغ توصیف ویژگی خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی می‌رویم و، در این راستا، از آموزه‌های هوسرل وام می‌گیریم. هوسرل خانواده را جامعه عشق می‌نامد و رابطه مادر و کودک را نوع بنیادی بیناسوژکتیویته به شمار می‌آورد. ما نشان می‌دهیم که ویژگی بارز ذهنمندی جمعی خانوادگی آن است که دست‌کم تاحدی غیرتأملی (و، به تعبیر هوسرل، غریزی) است. در گام بعدی، در مسیر ارائه شرحی فلسفی از ذهنمندی جمعی خانوادگی و ماهیت غیرتأملی آن، به سراغ دیدگاه‌های موجود در ادبیات فلسفی ذهن جمعی می‌رویم. ما مشخصاً به ارزیابی چهار دیدگاه می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که هیچ‌یک در توضیح وجه غیرتأملی ذهنمندی خانوادگی موفق نیستند. نهایتاً، در گام آخر، در راستای پاسخ به پرسش اصلی، می‌کوشیم که یک چارچوب مفهومی تازه برای توضیح ماهیت غیرتأملی ذهنمندی خانوادگی ارائه کنیم. برای این منظور، ایده ذهن غیرتأملی را از برخی از مفسران دریفوس وام می‌گیریم و آن را در ترازوی جمعی و مشخصاً معطوف به توضیح نحوه باهم‌بودن خانوادگی به کار می‌گیریم. برپایه پیشنهاد ما، ذهنمندی جمعی خانوادگی بر نوعی حس تعادل غیرتأملی مشترک بین اعضای خانواده استوار است و هر عاملی که این تعادل غیرتأملی را برهم بزند به منزله تشویش تجربه می‌شود و کششی خودبه‌خودی در اعضای خانواده برای برقراری تعادل دوباره ایجاد می‌کند. ما استدلال می‌کنیم که دوری و خطر رنج و فقدان از جمله عوامل برهم‌زننده حس تعادل مشترکی است که مقوم ذهنمندی جمعی خانوادگی است.

استناد: محمدعلی خلیج، محمدحسین صالحی، میلاد واعظی، اصغر. (۱۴۰۵). به سویی یک شرح پدیده شناختی از ذهن غیرتأملی جمعی با تأکید بر نمونه خانواده. شناخت، ۱۹(۳)، ۸۳-۱۰۸

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2026.245454.1456>



۱. مقدمه

در سال‌های اخیر، بحث از ماهیت حالات ذهنی جمعی همچون باور و قصد جمعی و همچنین چستی خود ذهنی جمعی مورد توجه فیلسوفان بوده است. مقاله حاضر به این ادبیات فلسفی نظر دارد و می‌کوشد که، از منظری خاص و با تمرکز بر نمونه‌ای ویژه، درباب ماهیت ذهن جمعی تحقیق کند. ما در شرحمان از نوع خاص ذهنمندی مورد بحث از آموزه‌های پدیده‌شناسان شاخص به‌ویژه ادموند هوسرل و هیوبرت دریفوس بهره می‌بریم. از این رو، می‌توان شرح پیشنهادی مقاله را شرحی پدیده‌شناختی دانست.^۱ افزون بر این، ما بر نمونه‌ای ویژه از ذهنمندی جمعی متمرکز خواهیم بود. در ادبیات تئوریک مورد بحث در مقاله حاضر، پدیده‌های گوناگونی به‌منزله نمونه‌های ذهن جمعی مورد پژوهش قرار می‌گیرند. به‌عنوان مثال، مارگارت گیلبرت تصمیم کمیته کتابخانه دانشگاه به‌منزله تصمیمی گروهی را نمونه‌ای از باور جمعی به شمار می‌آورد (Gilbert, 1987, p.189) و سرل قصد اعضای یک تیم فوتبال برای انجام یک کار گروهی را مثالی از قصدیت جمعی می‌داند (Searle, 1990, p.401). به‌عنوان نمونه‌هایی دیگر، اشمید راه‌رفتن دونفره را نمایشی از عاملیت مشترک در نظر می‌گیرد (Schmid, 2014, p.2-11) و تالافسن و سانتو شرکت‌ها و سازمان‌ها را مثال‌هایی از موجودات دارای ذهن جمعی قلمداد می‌کنند (Tollefsen, 2002; Szanto, 2014, p.100). روشن است که مثال‌های مذکور نمونه‌هایی از زیست جمعی به شمار می‌آیند و، از این منظر، شایسته توضیحی فلسفی هستند. مسئله ما این نیست که آیا این نمونه‌ها می‌توانند حقیقتاً نمودهایی از ذهن جمعی به شمار آیند یا خیر بلکه، در مقاله حاضر، مشخصاً بر روی نمونه‌ای خاص و متمایز از مثال‌های مذکور یعنی خانواده به‌منزله جمع متمرکز خواهیم بود. ما خواهیم کوشید تا، به کمک یک چارچوب مفهومی تازه، پرتویی بر ذهنمندی جمعی خانوادگی بیفکنیم.

برای رسیدن به این هدف، مقاله حاضر از سه بخش اصلی تشکیل شده است. در بخش ۲، با وام‌گرفتن ایده‌هایی از هوسرل، به توصیف پدیده‌شناختی برخی وجوه ذهنمندی جمعی خانوادگی می‌پردازیم. سپس، در بخش ۳، به سراغ چهار شرح پیشرو در توضیح ذهن جمعی و حالات آن می‌رویم و نشان می‌دهیم که هیچ‌یک برای توضیح نوع خاص ذهنمندی خانوادگی کافی نیست. نهایتاً، در بخش ۴، می‌کوشیم، به کمک چارچوب مفهومی ذهن غیرتأملی که از دریفوس و برخی مفسران وام گرفته‌ایم، پرتویی بر ماهیت ذهنمندی جمعی خانوادگی بیفکنیم.

۲. خانواده به‌منزله جمع واحد

این واقعیت که خانواده یک جمع واحد را شکل می‌دهد چنان آشکار است که دفاع از آن نیاز به استدلال پیچیده‌ای ندارد. فقط کافی است که فرد به احساس تعلقش به اعضای خانواده اعم از پدر و مادر، فرزندان و یا خواهر و برادر نظر کند. روشن است که مقصود این نیست که چالش‌های روابط خانوادگی یا امکان فروپاشی آن را نادیده بگیریم بلکه حرف آن

^۱ البته این طور نیست که بحث ما صرفاً محدود به دیدگاه‌های پدیده‌شناسان باشد بلکه، به فراخور بحث، دیالوگ‌هایی را با بسیاری از مشارکت‌کنندگان در مبحث ذهن جمعی از منظرهای گوناگون برقرار خواهیم کرد.

است که اعضای خانواده، به‌صورت طبیعی و در درجه نخست، نسبت به یکدیگر احساس تعلق و وابستگی می‌کنند و خانواده را یک جمع واحد به شمار می‌آورند. در بخش حاضر می‌کوشیم کمی در ماهیت این وحدت جمعی خانوادگی و ذهنمندی مقوم آن کاوش نماییم.

در ادبیات اخیر ذهن جمعی، مثال خانواده بعضاً ازسوی فیلسوفان به کار گرفته شده است. به‌عنوان نمونه، جایی که اشمید می‌خواهد از امکان وحدت احساسات تجربه‌شده در یک گروه دفاع نماید، غم مشترک اعضای یک خانواده را مثال می‌زند (Schmid, 2014, p.9). او مشخصاً به پدرومادری اشاره می‌کند که بالای جنازه فرزندشان ایستاده‌اند و هردو یک غم واحد را تجربه می‌کنند. اشمید در اصل این مثال را از شلر وام گرفته است که می‌گوید «پدر و مادر کنار جنازه فرزند عزیزشان ایستاده‌اند. آن‌ها به‌صورت مشترک یک غم یکسان و یک رنج یکسان را احساس می‌کنند. ... این یک احساس مشترک است» (Scheler, 2008, pp.12-13). یا به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، کنودسن مثال سفر دونفره پدر و فرزند را به‌عنوان نمونه‌ی اعلا‌ی عاملیت مشترک برمی‌گزیند (Knudsen, 2024, p.77). اگرچه چنین نمونه‌هایی در ادبیات اخیر به چشم می‌خورد اما آن نوع ذهنمندی جمعی، که خانواده می‌تواند نمونه‌ی اعلا‌ی آن باشد، چندان موردتوجه پژوهشگران نبوده است. برای توضیح نوع خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی می‌توان به سراغ پدیده‌شناسان آغازین و پرچم‌دار ایشان، ادموند هوسرل، رفت.

هوسرل در دست‌نوشته‌هایش به پدیده‌شناسی خانواده به‌منزله جمع نظر داشته است و خانواده نرمال را «جامعه عشق» می‌نامد (Husserl, 2014, p. 512, Hua XLII). هوسرل التفاتی خاص به رابطه مادر-فرزندی و پدیده‌شناسی آن، به‌ویژه در مراحل آغازین این رابطه، داشته است. اگرچه او تعبیر ذهن جمعی را به کار نمی‌برد اما رابطه مادر-فرزندی را نمونه اصیل و آغازین از بیناسوبژکتیویته به شمار می‌آورد. به تعبیر سربان، «[هوسرل] به‌صورت متناوب بر اهمیت آنچه او اصیل‌ترین پیوند بیناسوبژکتیو به شمار می‌آورد، یعنی رابطه با مادر، تأکید داشته است، چنان‌که مادر برجسته‌ترین فرد در میان «دیگری‌های نخستین» است. (Serban, 2024, p.169). هوسرل پدیده‌شناسی رابطه مادر-فرزندی را از پیش از تولد و در دوره بارداری مدنظر قرار می‌دهد، زمانی که فرزند بخشی از بدن مادر به شمار می‌آمده است. ازاین جهت، رابطه مادر با فرزند منحصربه‌فرد است، زیرا مسبوق به نوعی از وحدت، یعنی وحدت بدنی، است که در دیگر اشکال رابطه میان سوژه‌ها وجود ندارد. از میان ویژگی‌های رابطه مادر-فرزندی به‌منزله اصیل‌ترین نوع بیناسوبژکتیویته هوسرل بیش از همه بر غریزی^۱ بودن آن تأکید دارد. براین اساس، از نگاه هوسرل «معطوف‌بودگی غریزی ما به دیگران، که اساس زندگی بیناسوبژکتیو ما را سامان می‌دهد، از رابطه با مادر شکل گرفته است» (Husserl, 2014, p. 461, Hua XLII; Serban, 2024, p.169). البته در افق فلسفه پدیده‌شناختی هوسرل، نبایست واژه «غریزی» را به معنای طبیعت‌گرایانه آن فهمید. براین اساس، در همین معطوف‌بودگی غریزی به‌سوی مادر نوعی از آگاهی و سوبژکتیویته حضور دارد. اما آنچه از مفهوم «غریزی» برمی‌آید و برای کار ما نیز بیشترین اهمیت را دارد آن است که این آگاهی بدون تأمل^۲ و تصمیم محقق می‌شود

^۱ Instinctive

^۲ ما واژه تأمل را معادل با هر دو واژه Reflection و Deliberation به کار می‌بریم.

و دارای محتوایی غیرمفهومی است. احساس تعلق مادر و پدر به فرزند احساسی غریزی و بدون نیاز به تأمل و تصمیم است. این احساسی اصیل و بنیادی است که به نحوی خودبه‌خودی در والدین نسبت به فرزندان ایجاد می‌شود. پدیده‌شناسی پدر و مادر بودن گواه آن است که آن‌ها بدون اینکه تصمیم گرفته باشند یا تأمل کرده باشند یا حتی شاید خواسته باشند، نسبت به فرزندشان احساس تعلق می‌کنند و او را از «خود» می‌دانند. به عنوان مثال، حساسیتی که مادر نسبت به درد فرزند خود دارد و درد مشترکی که همراه با ناخوشی او متحمل می‌شود پدیده‌ای غیرتأملی، پیش از اندیشیدن و، به تعبیر هوسرل، غریزی است.^۱

در سوی مقابل، حس تعلق فرزند به والدین نیز حسی غیرتأملی و غریزی است. به موجب توصیف پدیده‌شناختی هوسرل این حس تعلق ابتدائاً در آغوش مادر شکل می‌گیرد. کودک با جدایی از آغوش مادر به صورت غریزی احساس آشفتگی می‌کند. این حس غریزی تعلق به مادر و کشش غیرتأملی به وحدت با او اساس بیناسوبژکتیویته خانوادگی (به تعبیر هوسرل) و ذهنمندی جمعی خانوادگی (به تعبیر ما) را می‌سازد. یک نکته کلیدی که به‌ویژه با نظر به حس تعلق غریزی فرزند نسبت به والدین آشکار می‌شود آن است که این حس و آگاهی همراه با آن دارای محتوایی غیرمفهومی است. دراصل، غالب فیلسوفان می‌پذیرند که ذهن نوزادان فاقد محتوای مفهومی است. به تعبیر دیگر، این ادعا که کودکان دارای قابلیت برخورداری از محتوای مفهومی هستند با اتهام اندیشه‌انگاری بیش از حد^۲ مواجه است. پس، آگاهی همراه با کشش غریزی کودک به سوی مادر و پدرش فاقد محتوای مفهومی است.

با این حساب، بحث مختصر ما درباره پدیده‌شناسی ارتباطات خانوادگی، با الهام از آموزه‌های هوسرل، چند واقعیت را آشکار می‌کند. اولاً، خانواده یک جمع و یک واحد حقیقی است. ثانیاً، وحدت افراد خانواده ریشه در حس تعلق غریزی پدر و مادر نسبت به فرزندان و بالعکس دارد، حسی که از بدو تولد به‌نحو طبیعی و داده‌شده در ایشان نهاده شده است. ثالثاً، این حس غریزی یک نوع آگاهی غیرتأملی، پیشاتصمیم و غیرمفهومی است. با التفات به این درک از خانواده به منزله یک جمع واحد، در بخش آتی به این مسئله می‌پردازیم که آیا دیدگاه‌های موجود در ادبیات فلسفی ذهن جمعی می‌توانند توضیحی قابل دفاع از ماهیت ذهنمندی جمعی خانوادگی ارائه کنند یا خیر.

۳. نگاهی به دیدگاه‌های موجود در خصوص ذهنمندی جمعی

وقتی صحبت از توضیح ماهیت ذهن جمعی از نظرگاهی فلسفی به میان می‌آید، احیاناً نخستین گزینه‌ای که به ذهن افراد متبادر می‌شود روح هگلی است. روح هگلی، دست‌کم در یک خوانش رایج، یک آگاهی جمعی است که در ترازوی هستی‌شناختی

^۱ اگر چه از دید ما امر غریزی، دست‌کم در مثال‌هایی که در اینجا محل بحث است، غیرتأملی نیز هست اما عکس این ادعا صادق نیست. یعنی این‌طور نیست که هر امر غیرتأملی لزوماً یک پدیده غریزی باشد. به عنوان مثال، فرد می‌تواند دوچرخه‌سواری را بیاموزد و پس از آنکه در آن خبره شد آن را به صورت غیرتأملی انجام دهد، یعنی مثلاً در حین راندن دوچرخه، درحالی‌که آگاهی تأملی‌اش تاحدزیادی معطوف به امور دیگر است، به‌خوبی پدال بزند و فرمان را کنترل کند. اما روشن است که راندن دوچرخه به‌نحو غیرتأملی یک پدیده غریزی نیست.

^۲ Over-intellectualization

ورای آگاهی تک تک افراد محقق می شود؛ موجودی شبیح وار که با نیروی دیالکتیک مستقل از آگاهی افراد به حرکت خود در تاریخ ادامه می دهد. فارغ از اینکه چنین نگاهی به روح هگلی بهترین تفسیر از آن است یا خیر، عموم مشارکت کنندگان در ادبیات اخیر مبحث ذهن جمعی فهم آن به منزله روح شبیح وار جمعی را نفی می کنند (Pettit, 2003, p.167; Schmid, 2018, 232). از دید ایشان، یک آگاهی مستقل جمعی که در ترازوی متافیزیکی ورای آگاهی افراد محقق شده باشد وجود ندارد. بسیاری از فیلسوفان معاصر، همراه با رد نگاه هگلی، ایده ذهنمندی جمعی را نیز به صورت کلی انکار کرده اند. این انکار اما در ادبیات اخیر مرتبط با ذهن جمعی موضعی شتابزده و رویکردی ناموجه قلمداد می شود. انسان ها در زبان طبیعی به صورتی موجه حالت های ذهنی همچون باور، قصد عملی و عواطف را به جمع ها و گروه ها نسبت می دهند. مثلاً،

۱- هیئت مدیره باور دارد که مدت اجرای طرح می بایست هفت سال و نیم سال باشد.

۲- شرکت اسنپ قصد دارد برخی از نیروهای خود را تعدیل کند.

۳- خانواده ما از اتفاق روی داده برای فرزند شما عمیقاً متأثر شد.

چطور می توان به جهت فلسفی اسناد مشروع حالت های ذهنی به جمع ها در جملات بالا و عبارت های مشابه آن ها را توضیح داد؟ در یک نگاه ساده انگارانه توضیح ماهیت فلسفی حالت های ذهنی جمع سراسر است و این حالت ها به سادگی به حالت های ذهنی تک تک افراد جمع یا دست کم اکثریت آن ها فروکاسته می شود. مثلاً باور هیئت مدیره معادل است با جمع باور تک تک افراد آن یا دست کم اکثریت آن ها. همان طور که در ادامه خواهیم دید، این نگاه ساده انگارانه از سویی فیلسوفان به چالش کشیده شده است و این سرآغاز ادبیات فلسفی اخیر درباره ذهنمندی جمعی بوده است.

اما اگر هم رویکرد کلاسیک جمع گرا (یعنی ذهن جمعی به مثابه روح هگلی) و هم رویکرد کلاسیک فردگرا (یعنی حالت ذهنی جمعی به مثابه جمع حالات ذهنی افراد جمع) پذیرفتنی نیست، چطور می توان ماهیت ذهن جمعی را به جهت فلسفی توضیح داد؟ در پاسخ به پرسش حاضر در ادبیات اخیر، دیدگاه های گوناگونی به ماهیت ذهن جمعی مطرح شده است. می توان این دیدگاه ها را به دو دسته عام تقسیم کرد. در یک دسته برخی از فیلسوفان همچون گیلبرت (Gilbert, 1987, 2013)، سرل (Searle, 1990)، برتمن (Bratman, 1999) و اشمید (Schmid, 2014, 2018) بر روی حالت های خاص ذهن جمعی، به ویژه باور و قصدیت جمعی، متمرکز بوده اند.^۱ دسته دیگر اما فیلسوفانی همچون بروکز (Brooks, 1986)، تالفسن (Tollefsen, 2002)، پتیت (Pettit, 2003) و سانتو (Szanto, 2014) بوده اند که ماهیت ذهن جمعی به خودی خود و نه حالت های خاص آن را به بحث گذاشته اند. در ادامه، ابتدا، دو نمونه از دیدگاه های دسته اول و، پس از آن، دو مثال از رویکردهای دسته دوم را به بحث می گذاریم.

هدف ما در بخش حاضر آن است که کفایت دیدگاه های موجود به ذهنمندی جمعی در توضیح ماهیت نوع خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی را ارزیابی نماییم. درواقع، تردید داریم که هیچ یک از دیدگاه های موجود بتوانند این نوع خاص

^۱ اخیراً برخی از فیلسوفان به حالت های ذهنی جمعی دیگر از جمله عواطف جمعی نیز التفات نشان داده اند (Thonhauser, 2024; Richardson, 2024). علاوه بر این ها، ادبیات به نسبت مستقلی نیز در معرفت شناسی اجتماعی بر روی انواع گوناگون معرفت جمعی شکل گرفته است. برای آشنایی با این ادبیات، نک. Lackey, 2014.

ذهنمندی و به‌ویژه وجه غیرتأملی و (به تعبیر هوسرل) غریزی آن را توضیح دهند. البته در اینجا مجال نیست که تک‌تک رویکردهای موجود را به بحث بگذاریم. در نتیجه، مدعیانمان را با احتیاط مطرح می‌کنیم و ادعای جامعیت نداریم. اما به‌هرروی چهار دیدگاهی که بر روی آن‌ها متمرکز می‌شویم از جمله پیشروترین دیدگاه‌ها در ادبیات موجود به شمار می‌آیند و احیاناً می‌توان دست‌کم برخی از نقدهای وارد بر آن‌ها را به باقی دیدگاه‌های مطرح نیز تعمیم داد. با التفات به این نکته، در ادامه، ابتدا، به سراغ دو نمونه از رویکردهای دسته اول، مشخصاً رویکردهای گیلبرت و اشمید می‌رویم.

۳-۱. دو دیدگاه به حالت‌های ذهنی جمعی

پیش از این دیدیم که در یک نگاه ساده‌انگارانه حالت‌های ذهنی جمعی به حاصل جمع حالت‌های افراد تشکیل‌دهنده آن جمع فرو کاسته می‌شود. مارگارت گیلبرت از جمله نخستین فیلسوفانی بود که این دیدگاه به حالت‌های ذهنی جمعی را به چالش کشید (Gilbert, 1987). او، با تمرکز بر حالت ذهنی باور، استدلال می‌کند که ممکن است باور یک جمع یا گروه در قبال یک گزاره با باور اکثریت یا حتی همه افراد گروه متمایز باشد. به‌عنوان مثال، یک بار دیگر مثال هیئت‌مدیره را در نظر آورید. ممکن است آنچه به‌عنوان باور هیئت‌مدیره در نظر گرفته می‌شود با باور تک‌تک اعضای آن متفاوت باشد. مثلاً ممکن است نیمی از اعضای هیئت‌مدیره باور داشته باشند که مدت اجرای طرح می‌بایست ده سال در نظر گرفته شود و نیم دیگر بر این باور باشند که پنج سال کافی است. معقول است فرض کنیم که پس از شور و مشورت اعضای هیئت‌مدیره بر روی عدد میانگین یعنی هفت‌سال و نیم سال به توافق برسند. این نتیجه که مدت اجرای طرح می‌بایست هفت‌سال و نیم سال باشد، اگرچه با باور شخصی تک‌تک اعضای هیئت‌مدیره متفاوت است اما با باور جمعی آن‌ها معادل در نظر گرفته می‌شود. گیلبرت با استناد به مثال‌هایی مشابه مثال حاضر نتیجه می‌گیرد که

این یک شرط ضروری باور گروه به P نیست که اکثر اعضای گروه به P باور داشته باشند. درواقع،

...، این‌طور به نظر می‌رسد که اینکه اصلاً کسی از اعضای گروه به P باور داشته باشد نیز شرط

ضروری برای باور گروه نیست. (Gilbert, 1987, p.191)

اما روشن نیست که اشمید در دفاع از ایده سوژه غیرتأملی جمعی و به کمک آن در شرح قصدیت جمعی موفق بوده باشد. اما اگر نمی‌توان باور جمعی را به سرجمع باور تک‌تک اعضای جمع فروکاست، چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ گیلبرت در پاسخ به این پرسش از دو مفهوم کمک می‌گیرد که یکی تعهد (و تصدیق) مشترک^۱ است و دیگری معرفت عمومی^۲. از دید گیلبرت، باور جمعی به گزاره P زمانی محقق می‌گردد که همه اعضای جمع، فارغ از باور شخصی‌شان، گزاره P را به‌عنوان موضع جمع تصدیق کنند و به آن متعهد باشند. یک بار دیگر مثال هیئت‌مدیره را در نظر بگیرید. اگرچه

^۱ گیلبرت، در مقاله ۱۹۸۷ خود، مفهوم تصدیق مشترک (Joint acceptance) را به کار می‌گیرد اما، در آثار بعدی‌اش، عموماً از مفهوم تعهد مشترک (Joint commitment) بهره می‌گیرد.

^۲ Common knowledge

باور شخصی هیچ‌یک از اعضای هیئت‌مدیره این نبوده است که مدت اجرای طرح هفت‌سال‌ونیم سال باشد اما آن‌ها، نهایتاً، به‌عنوان اعضای جمع مذکور، به این گزاره به‌منزله موضع و نظر هیئت‌مدیره متعهد هستند. به‌علاوه، تعهد مشترک اعضا به موضع گروه می‌بایست یک معرفت عمومی در میان ایشان باشد. مقصود از معرفت عمومی در میان اعضا آن است که هریک از اعضا از موضع باقی اعضا مطلع باشد. اگر هریک از اعضا از تعهد اعضای دیگر مطلع نباشد، باور جمعی شکل نمی‌گیرد. پس، از دید گیلبرت، باور جمعی به گزاره P معادل است با تعهد مشترک اعضای گروه به صدق P و معرفت عمومی اعضا به این تعهد.

گیلبرت، بی‌شک، با به چالش کشیدن رویکرد ساده‌انگارانه، میراث مهمی در مبحث حالات ذهنی جمعی از خود به جای گذاشته است. اما روشن نیست که او بهترین تبیین فلسفی را از این حالات ارائه کرده باشد. نقدهای گوناگونی بر شرح گیلبرت وارد شده است که ما به یکی از مهم‌ترین موارد آن می‌پردازیم. اتهام اصلی‌ای که گیلبرت با آن مواجه است آن است که شرحش به دور یا تسلسل می‌انجامد (Schmid, 2014, p.5; Knudsen, 2020, p.67). دراصل، تعهد جمعی‌ای که گیلبرت در مرکز شرحش قرار می‌دهد خودش یک عمل جمعی است که نیاز دارد با باور و قصد جمعی یا دیگر حالات ذهنی جمعی توضیح داده شود. براین اساس، گیلبرت آنچه در توضیح ذهنمندی جمعی بخشی از تبیین‌خواه است به‌عنوان تبیین‌کننده در نظر گرفته است و از این جهت شرحش با اتهام دور مواجه است.

افزون بر این نقد کلی، شرح گیلبرت در توضیح موضوع خاص مقاله حاضر، یعنی ذهنمندی جمعی خانوادگی، نیز ناکام است. نکته کلیدی آن است که تعهد مشترک، که اساس شرح گیلبرت است، حالتی تأملی و معطوف به محتوایی مفهومی است. اعضای هیئت‌مدیره به محتوای مفهومی موضع جمعی‌شان فکر می‌کنند و نسبت به آن متعهد می‌شوند. اما، چنان‌که در بخش پیشین دیدیم، پیوند اعضای خانواده، دست‌کم تاحدزیادی، از این جنس نیست. دراصل، کشش غریزی مادر به فرزند و فرزند به مادر و حس مشترکی که میان آن‌ها وجود دارد حالتی غیرتأملی و معطوف به محتوایی غیرمفهومی است. پس، حتی اگر رویکرد گیلبرت در شرح نوعی از ذهنمندی جمعی موفق باشد، در توضیح نوع خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی، یعنی ذهنمندی غریزی، غیرتأملی و غیرمفهومی مشترک میان آن‌ها ناکام است.

دیدگاهی دیگر به حالت‌های ذهنی جمعی که توجه زیادی را به خود جلب کرده است از آن هانس برنارد اشمید است (Schmid, 2014, 2018). اشمید، از میان حالت‌های ذهنی جمعی، بیش از همه بر قصدیت عملی جمعی متمرکز بوده است. او می‌کوشد که شرایط امکان قصدیت جمعی و عاملیت مشترک را تحلیل کند. مهم‌ترین شرطی که اشمید بر روی آن دست می‌گذارد عامل و سوژه عمل است. از دید اشمید، همان‌طور که عمل فردی از سوی سوژه فردی صورت می‌گیرد، عمل جمعی نیز از سوی سوژه‌ای جمعی انجام می‌پذیرد. توجه اشمید در بیشتر آثارش معطوف به توضیح ماهیت این سوژه جمعی بوده است. اشمید برای توضیح این سوژه جمعی از سوژه فردی الگو می‌گیرد. هر فردی حالات ذهنی و اعمالش را به‌منزله حالات و اعمال «من» درک می‌کند. به این معنا، «من» به‌منزله سوژه فردی عامل وحدت‌بخش تجربه‌های فردی است. در نظر داشته باشید که از نظرگاه اشمید این «من وحدت‌بخش» ماهیتی استعلایی و غیرتأملی

دارد، زیرا هر تجربه انضمامی و تأملی از حالات ذهنی فرد پیشاپیش به منزله «تجربه من» ادراک و فهم می‌شود و، در نتیجه، این من وحدت بخش شرط امکان آن تجربه انضمامی و تأملی است. اشمید با الهام از این الگو ایده سوژه غیرتأملی جمعی را مطرح می‌کند. همان‌طور که «من» پیشاتجربی شرط امکان تجربه‌های فردی است، «مای» غیرتأملی نیز شرط امکان تجربه‌های جمعی است. به همان صورتی که «قصد من» برای انجام عملی فردی برپایه سوژه وحدت بخش فردی تقویم می‌گردد، «قصد ما» برای انجام عملی جمعی نیز بر سوژه وحدت بخش جمعی مبتنی می‌شود. اشمید این سوژه جمعی غیرتأملی را به صورت پیش رو توضیح می‌دهد:

خودآگاهی جمعی آگاهی غیرموضوعی و پیشاتأملی از گرایش‌های ما است به منزله آنچه به ما به نحو جمعی متعلق است، آگاهی‌ای که اشتراک اجتماعی این گرایش‌ها را به گونه‌ای از حیث پدیداری برای ما شفاف می‌سازد و، بدین سان، چشم اندازی مشترک را پدید می‌آورد. (Schmid, 2014, p.12)

به عنوان مثال، زهاوی به مخالفت با این شرح برخاسته است (Zahavi, 2018). از دید او، مفهوم سوژه جمعی غیرتأملی اشمید از درون ناسازگار است. اشمید، شاید برای اینکه در دام معضل تعهد به روح هگلی نیفتد، محل تحقق سوژه جمعی را همان سوژه‌های فردی می‌داند. از این رو، او پرسپکتیو متفاوت افراد جمع به عمل جمعی را می‌پذیرد اما آن‌ها را بخش‌های متفاوت یک کل واحد به شمار می‌آورد. اما، آن گونه که زهاوی می‌کوشد نشان دهد، اگر تفاوت در پرسپکتیو تجربی را بپذیریم، دیگر روشن نیست که بتوانیم از یک سوژه وحدت بخش جمعی یکسان سخن بگوییم. دراصل، کارویژه این سوژه یکپارچه سازی پرسپکتیو تجربی است و اگر پرسپکتیوها میان افراد جمع متفاوت هستند، این سوژه جمعی نمی‌تواند در نقش شرط پیشاتأملی وحدت همه آن‌ها ظاهر شود.

در مورد موضوع خاص پژوهش حاضر، یعنی ذهنمندی خانوادگی، چطور؟ آیا شرح اشمید می‌تواند پرتویی بر ماهیت آن بیفکند؟ در نگاه نخست، این گونه به نظر می‌رسد که شرح اشمید به کار توضیح ویژگی خاص ذهنمندی خانوادگی بیاید، زیرا از یک سو اشمید شرحش را بر سوژه جمعی «غیرتأملی» بنا کرده است و از سوی دیگر ویژگی خاص ذهن خانوادگی «غیرتأملی» بودن آن است. اما، به باور ما، نگاه نزدیک تر به هریک از این دو وجه غیرتأملی دست کم دو تمایز اساسی را میان آن‌ها آشکار می‌کند. نخست اینکه سوژه غیرتأملی مدنظر اشمید ماهیت استعلایی دارد و شرط امکان تجربه سوژکتیو (چه در سطح فردی چه جمعی) است. در نتیجه، این سوژه خودش به هیچ نوع تجربه‌ای در نمی‌آید. اما، در سوی مقابل، جایی که ما ماهیت غیرتأملی و، به تعبیر هوسرل، غریزی حس مشترک میان مادر و فرزند را به بحث گذاشتیم به نوعی «تجربه غیرتأملی» نظر داشتیم، تجربه‌ای که در تعلق خاطر عملی و احساسی مادر و فرزند به یکدیگر نمایان می‌شود. فرزند، بدون هیچ تأمل، تصمیم یا تعهدی به سوی مادر کشش دارد و در آغوش او آرام می‌گیرد. مادر نیز متقابلاً از درون و به نحوی ناخودآگاه به سوی فرزندش کشش دارد. این کشش غیرتأملی که خود را در تجربه‌های عملی و احساسی به نمایش می‌گذارد از اساس با سوژه استعلایی مدنظر اشمید متفاوت است.

تمایز دوم اینکه، سوژه غیرتأملی اشمید ماهیتی صوری دارد، درحالی که ذهنیت غیرتأملی خانوادگی دارای محتوا و جهت است. من استعلایی موردنظر اشمید شرط وحدت بخش هرگونه تجربه از نظرگاه اول شخص فارغ از محتوای آن است (Knudsen, 2024, p.72). ذهنیت مشترک مادر و فرزند اما دارای جهت و سمت و سوی خاصی است. مثلاً وقتی فرزند بی قرار می شود به این سمت کشش دارد که در آغوش مادر آرام گیرد. پس ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی با سوژه جمعی غیرتأملی اشمید دست کم از دو جهت متفاوت است: یک اینکه اولی تجربی و دومی استعلایی/پیشاتجربی است؛ دو اینکه اولی دارای جهت و محتوا و دومی صوری است. با این حساب، سوژه جمعی اشمید نیز، اگرچه به یک معنا غیرتأملی است اما همچنان از توضیح نوع خاص غیرتأملی بودن ذهن خانوادگی ناتوان است.

۳-۲. دو دیدگاه به ذهن جمعی

اما برویم به سراغ ارزیابی مختصر دو نمونه از دیدگاه هایی که مستقیماً در دفاع از ذهن جمعی استدلال می کنند. ما مشخصاً بر دو دیدگاه تفسیرگرایانه^۱ (Tollefsen, 2002) و کارکردگرایانه^۲ (Harris, 2020) در مورد ذهن جمعی متمرکز خواهیم بود. در فلسفه ذهن و در تراز فردی، دنت (Dennett, 1978) و دیدیسون (Davidson, 1984) پرچم دار دیدگاه تفسیرگرایانه از ماهیت ذهن بوده اند. اما تالافسن این دیدگاه را در تراز جمعی و برای توضیح ماهیت ذهنمندی جمعی به کار می گیرد. از نظرگاه تفسیرگرایی، زمانی مجاز به اسناد ذهن و حالات ذهنی به یک موجود هستیم که فرض ذهنمندی او بهترین تفسیر از عملکرد او باشد و، به تعبیر دیگر، زمانی که ما بتوانیم، به کمک این فرض، در غالب موارد، رفتارهای آن موجود را تبیین و پیش بینی کنیم. مثلاً انسانی را در نظر بگیرید که همواره پس از مشاهده یک مار سمی از آن دور می شود. بهترین توضیح برای رفتار این فرد آن است که ذهن و برخی حالات ذهنی را به او اسناد دهیم. مثلاً او باور دارد که مار سمی می تواند به انسان آسیب بزند و نمی خواهد آسیب ببیند. از آنجاکه بهترین تبیین از عملکرد او اسناد حالات ذهنی به این فرد است، به موجب تفسیرگرایی، ما مجازیم برای این فرد ذهن و همراه آن حالات ذهنی مذکور را در نظر بگیریم.

تالافسن همین دیدگاه را در توضیح ماهیت ذهن در تراز جمعی به کار می گیرد. او به صورت خاص بر روی سازمان ها به مثابه عامل های دارای ذهن جمعی تمرکز می کند. تالافسن از نسخه ای از تفسیرگرایی بهره می برد که برخورداری از عقلانیت و نظرگاه عقلانی را شرط تفسیر یک موجود به منزله موجود دارای ذهن می داند. براین اساس، یک موجود دارای ذهن مجموعه ای از باورها و خواست ها را داراست و، به کمک عقلانیت ابزاری، به نحوی سازوار، مبتنی بر باورها و خواست هایش، در میان گزینه های موجود تصمیم می گیرد و به آن عمل می کند.^۳ حال، تالافسن نشان می دهد که

¹ Interpretationist

² Functionalist

^۳ با این شرط، دیگر سیستم هایی ساده همچون دماسنج موجوداتی دارای ذهن دانسته نمی شوند و از این جهت شرح تفسیرگرایانه به مفهوم شهودی از ذهن نزدیک تر می شود.

به موجب بهترین نظریه‌های موجود درباره ماهیت سازمان، مشخصاً نظریه‌های سیستم عقلانی^۱، سازمان‌ها نیز، تاجایی که خوب کار می‌کنند موجوداتی برخوردار از عقلانیت و نظرگاه عقلانی هستند. به تعبیر خودش،

نظریه‌پردازان سیستم عقلانی به سازمان‌ها به منزله ابزارهایی طراحی شده برای به دست آوردن اهدافی معین می‌نگرند. ... ساختار سازمان راهی برای تألیف پرسپکتیوهای متنوع افراد در یک پرسپکتیو یکپارچه فراهم می‌آورد، پرسپکتیوی که از طریق آن اهداف سازمان تعیین می‌گردد و به دست می‌آید. این نظرگاه عقلانی خودش را در سیاست‌های سازمان به نمایش درمی‌آورد.

(Tollefsen, 2002, p.400-1)

پس اگر امکان تفسیر یک موجود به مثابه موجود دارای نظرگاه عقلانی برای اسناد ذهن به آن کافی باشد و همچنین بتوان بسیاری از سازمان‌ها را به منزله موجودات دارای نظرگاه عقلانی تفسیر کرد، در نتیجه، می‌توان برای آن‌ها ذهن و حالات ذهنی در نظر گرفت.

در مقام نقد گفتنی است که بسیاری از فیلسوفان از دیدگاه‌های گوناگون به مخالفت با تفسیرگرایی به منزله رویکردی درباره ماهیت ذهن پرداخته‌اند. اما آنچه برای ما موضوعیت بیشتری دارد پاسخ به این پرسش است که آیا این دیدگاه می‌تواند نوری بر ماهیت ذهنمندی خانوادگی بیفکند. آن طور که تالافسن استدلال کرد، آنچه سازمان را شایسته تفسیر به منزله موجودی دارای ذهن می‌کند برخورداری آن از نظرگاه عقلانی است. اما نکته کلیدی آن است که نمونه‌ای از اعلائی سنجش‌گری عقلانی تأمل و اندیشه‌ورزی است. خود تالافسن نیز بر این نکته صحنه می‌گذارد وقتی می‌نویسد که «یک نظرگاه عقلانی پرسپکتیوی است که تأمل^۲ در آن انجام می‌شود» (Tollefsen, 2002, p.401). اما، چنان‌که از آغاز بحث بارها تکرار کردیم، ذهنمندی جمعی خانوادگی دست‌کم تاحدی غیرتأملی و، به تعبیر هوسرل، غریزی است. در یک نگاه کلاسیک به عقلانیت که تأمل و تفکر نمایش اعلائی آن است، غریزی بودن در مقابل آن قرار می‌گیرد.^۳ با این حساب، شرح تفسیرگرایانه و عقلانیت‌محور تالافسن از ذهن جمعی نیز کمکی به ما در توضیح وجه خاص ذهنمندی خانوادگی نمی‌کند.

اما آخرین دیدگاهی که در این بخش به بحث می‌گذاریم کارکردگرایی به مثابه یک نظریه درباره ذهن فردی و جمعی است. کارکردگرایی به‌ویژه از مسیر تز ذهن تعمیم‌یافته^۴ وارد ادبیات ذهن جمعی شده است (Tollefsen, 2006; Theiner, 2008) (Harris, 2020). مبتنی بر این تز که نخستین بار از سوی کلارک و چالمرز طرح شده است، ذهن انسان می‌تواند

¹ Rational system theory

² Deliberation

^۳ البته در دیدگاه‌های اخیرتر غریزه و عقلانیت می‌توانند باهم جمع شوند. به‌عنوان نمونه‌ای از چنین دیدگاهی در افق فلسفه هوسرل، نک. Jansen, 2022. در نظر داشته باشید که، در این نگاه‌های تازه به نسبت غریزه و عقلانیت، این طور نیست که غریزه امری تأملی در نظر گرفته شود بلکه، برعکس، عقلانیت محدود به ساحت تأمل نمی‌شود و در همان کشش خودبه‌خودی غیرتأملی غریزی نیز نوعی هوشمندی و عقلانیت در نظر گرفته می‌شود.

⁴ Extended mind thesis

به ورای بدن زیست‌شناختی‌اش تعمیم یابد (Clark & Chalmers, 1998). در این نگاه، ذهن یک سیستم پردازشگر است که اطلاعاتی را از محیط دریافت می‌کند، پردازشی بر روی آن‌ها انجام می‌دهد و یک خروجی تولید می‌کند. ذهن به عنوان پردازشگر اطلاعات قادر به پیاده‌کردن مجموعه‌ای از کارکردها اعم از تشخیص چهره، فهم زبان، حل مسئله، به‌خاطر سپردن اطلاعات و امثال این‌ها است. در بسیاری موارد، این کارکردها مبتنی بر قوای درونی فرد تقویم می‌گردد. در برخی موارد نیز فرد و بخشی از محیط یک سیستم یکپارچه را شکل می‌دهند که باهم کارکرد مورد نظر را پیاده می‌کنند. دسته دوم مواردی هستند که ذهن در آن‌ها به جهان خارج تعمیم یافته است. کلارک و چالمرز در مثال اصلی‌شان از تعمیم ذهن بر روی کارکرد حافظه به منزله یک کارکرد شناختی ذهن متمرکز می‌شوند. آن‌ها مشخصاً فردی به نام اتو را مثال می‌زنند که از مشکل آلزایمر رنج می‌برد و برای غلبه بر این مشکل از یک دفترچه یادداشت استفاده می‌کند که همه اطلاعات لازم را در آن ذخیره می‌کند. اتو از این دفترچه یادداشت که همواره همراهش است به منزله حافظه بیرونی استفاده می‌کند. دراصل، در این مثال اتو همراه با دفترچه یادداشت (یعنی بخشی از جهان خارج) باهم کارکرد شناختی ذخیره اطلاعات را پیاده می‌کنند. پس در این مثال و نمونه‌های مشابه، ذهن (و بخشی از کارکردهای شناختی مقوم آن) تاحدی بر روی جهان بیرونی قوام می‌یابد.

اما تر ذهن تعمیم‌یافته چه ربطی به ایده ذهن جمعی دارد؟ در مثال اصلی کلارک و چالمرز یک ابزار، یعنی دفترچه یادداشت، بخشی از جهان خارج بود که ذهن بر آن تعمیم می‌یافت. اما خود کلارک و چالمرز می‌پذیرند که یک انسان دیگر هم می‌تواند بخشی از جهان خارج باشد که ذهن بر روی آن تعمیم یافته است (Clark & Chalmers, 1998, p.17). به عنوان نمونه، آن‌ها «این احتمال را در نظر می‌گیرند که اتو، برای تعمیم پایه سوپرونینس حالات ذهنی‌اش، به جای دفترچه یادداشت، به شریک خود تکیه کند» (Harris, 2020, p.242). در آن صورت اتو و همسرش باهم آن سیستم یکپارچه بزرگ‌تر را می‌سازند که کارکرد شناختی ذخیره اطلاعات را پیاده می‌کند. در این صورت، اتو و همسرش باهم یک ذهن جمعی را ساخته‌اند که یک کارکرد شناختی (مشخصاً ذخیره اطلاعات برای اتو) را باهم پیاده می‌کنند.^۱ با این حساب، چنان‌که هریس و دیگران نشان داده‌اند، مبتنی بر نگاه کارکردگرایانه به ذهن، می‌توان از تر ذهن تعمیم‌یافته به ایده ذهن جمعی پل زد.

اما چه اشکالاتی به این دیدگاه به ذهن جمعی وارد است؟ کارکردگرایی اگرچه یکی از محبوب‌ترین نظریه‌ها در فلسفه ذهن معاصر به شمار آید اما با چالش‌های مهمی نیز مواجه بوده است. از جمله این چالش‌ها می‌توان به نقش آگاهی در تقویم ذهن اشاره کرد. به نظر می‌رسد که یک سیستم پردازشگر (مثلاً یک رایانه) بدون برخورداری از آگاهی نیز بتواند همه کارکردهای ذهنی را پیاده کند. آیا می‌بایست این سیستم را نیز دارای ذهن دانست؟^۲ این نقد مستقیماً به

^۱ دراصل، دو تفسیر از ذهن تعمیم‌یافته وجود دارد. یک تفسیر حالت ذهنی را به فرد (در اینجا اتو) اسناد می‌دهد که بر روی جهان خارج تعمیم یافته است. دومی حالت ذهنی را نه به فرد بلکه به کل سیستم (یعنی اتو و همسرش باهم) نسبت می‌دهد. هریس، با دفاع از تفسیر دوم، امکان پل زدن از تر ذهن تعمیم‌یافته به ایده ذهنی جمعی را نشان می‌دهد (Harris, 2020).

^۲ این نقد مشابه با نقد سرل در آزمایش اتاق چینی بر هوش مصنوعی قوی است، رویکردی که کارکردگرایی محاسبه‌گرایانه را پذیرفته است (Searle, 1980). البته سرل نقدش را معطوف به فهم و قصدیت صورت‌بندی می‌کند اما هردوی این‌ها از دید سرل (دست‌کم به صورت بالقوه) با آگاهی پیوندی درونی دارند.

کاربست کارکردگرایی در دفاع از ذهن جمعی نیز مرتبط می‌شود، زیرا در اینجا نیز سیستم یکپارچه متشکل از افراد دارای نوعی از آگاهی مختص به خود نیست. مسئله آن است که آیا به صرف پیاده کردن کارکردهای شناختی و بدون برخورداری از آگاهی مستقل می‌توان سیستم متشکل از افراد را دارای ذهن دانست؟ سانتو کوشیده است که، با طرح ایده ذهن زامبی جمعی، به این پرسش پاسخ مثبت بدهد (Szanto, 2014). زامبی در فلسفه به موجودی گفته می‌شود که همه کارکردهای ذهنی انسان را پیاده می‌کند بدون اینکه از آگاهی برخوردار باشد. به باور سانتو، زامبی نیز می‌تواند نوعی از ذهنمندی را به نمایش بگذارد. براین اساس، سانتو پیشنهاد می‌کند که «واحدهای اجتماعی زامبی‌های ذهنمند هستند» (Szanto, 2016). دراصل، این واحدها، تاجایی که کارکردهای ذهنی را به نمایش می‌گذارند، ولو بدون آگاهی، نوعی از ذهنمندی، یعنی ذهنمندی زامبی، را در تراز جمعی به نمایش می‌گذارند.

آیا ایده ذهن جمعی به مثابه ذهن کارکردگرایانه تعمیم یافته زامبی می‌تواند پرتویی بر مسئله ما یعنی ذهنمندی خاص خانوادگی بیفکند؟ پیش تر گفتیم که ذهنمندی جمعی خانوادگی غیرتأملی است. اما این به این معنی نیست که ذهنمندی مذکور فاقد آگاهی است. یک بار دیگر مثال کودک و مادر را در نظر بگیرید. کششی که هریک به صورت خودبه خودی به یکدیگر تجربه می‌کنند همراه با نوعی از آگاهی ضمنی و غیرتأملی است. دقیقاً به همین دلیل است که هوسرل پیوند مادر و فرزند را اصیل ترین نوع «بیناسوبژکتیویته» به شمار می‌آورد. این یعنی اگرچه کشش مذکور غیرتأملی و، به اصطلاح هوسرل، غریزی است اما، به هرروی، در ساحت آگاهی و سوبژکتیویته قرار می‌گیرد. پس، مفهوم ذهن جمعی زامبی گونه نیز به جهت حذف وجه آگاهانه ذهن نمی‌تواند الگوی مناسبی برای توضیح ذهنمندی جمعی خانوادگی به شمار آید.

۴. ذهن خانوادگی به منزله ذهن غیرتأملی جمعی

در بخش پیشین، چهار دیدگاه در خصوص ذهن جمعی و حالت‌های آن را به بحث گذاشتیم. دو دیدگاه نخست معطوف به حالت‌های ذهنی خاص طرح شده بود. مشخصاً گیلبرت بر باور جمعی و اشمید بر قصدیت جمعی متمرکز بودند. اما دیدگاه‌های سوم و چهارم، یعنی تفسیرگرایی و کارکردگرایی، معطوف به خود ذهن و ماهیت آن بودند. چنان‌که به تفصیل استدلال کردیم، هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها نمی‌توانند شرح مناسبی برای نوع خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی باشند. رویکرد گیلبرت، همانند تفسیرگرایی تالافسن، تأمل را به منزله الگوی ذهنمندی در نظر می‌گرفت و، از این جهت، با ماهیت غیرتأملی ذهنمندی خانوادگی همخوان نبود. کارکردگرایی نیز به جهت حذف وجه آگاهانه ذهن با ذهن خانوادگی از اساس متفاوت بود. نهایتاً، سوژه جمعی در رویکرد اشمید، البته به جهت غیرتأملی بودن، به نحوی سلبی با ذهنمندی خانوادگی مشابهت داشت اما درحالی‌که اولی نوعی آگاهی صوری، پیشاتجربی و استعلایی است دومی نوعی آگاهی تجربی و دارای محتوا و جهت است. در بخش حاضر می‌کشیم که الگویی جانشین ارائه کنیم که به باورمان برای ذهنمندی جمعی خانوادگی بهتر است.

از میان رویکردهای موجود در ادبیات بحث حاضر ایده‌های نیکولانی کنودسن بیش از همه به پیشنهاد ما نزدیک است. او علاوه بر نقد دیدگاه اندیشه‌انگاران^۱ حاکم بر غالب رویکردها در مبحث قصدیت جمعی (Knudsen, 2024, p.67)، سوژه غیرتأملی جمعی اشمید را نیز به‌جهت ماهیت استعلایی و صورتی آن به چالش می‌کشد. کنودسن در هردوی این نقدها متأثر از هیدگر و دریفوس است و با الهام از آن‌ها «خود اگزیستانسیال» را جانشین سوژه استعلایی و صورتی اشمیت می‌کند. خود اگزیستانسیال در ساحت تجربه عملی غیرتأملی ظهور می‌کند (و در نتیجه استعلایی نیست) و همچنین از درون به‌سوی خواست‌های موقعیت کشیده می‌شود (و در نتیجه صورتی نیست) (Knudsen, 2024, p.72). برای روشن شدن عاملیت خود اگزیستانسیال کنودسن مثال لری برد را از دریفوس وام می‌گیرد (Knudsen, 2024, p.68). لری برد، بسکتبالیست مشهور آمریکایی، عملکردش در زمین را این‌طور توصیف می‌کند که در بسیاری موارد خودش هم درست نمی‌داند چطور عمل ماهرانه را انجام داده است. دراصل، خود اگزیستانسیال او در تجربه عملی غیرتأملی ظهور می‌یابد و، از درون، او را به‌سوی یک نحوه عمل خاص، یعنی عمل ماهرانه، می‌کشد. پس خود اگزیستانسیال نه استعلایی / پیشاتجربی و نه صورتی است. با این حساب، اگرچه کنودسن به مثال ذهن جمعی خانوادگی نظر ندارد و بر روی عمل ماهرانه خبره‌ها متمرکز است اما نقدهایش بر سوژه جمعی استعلایی اشمید کاملاً همسو با نقدهای ما بر آن است.

اما مسیر ما جایی از کنودسن جدا می‌شود که او تفسیر رایج از دریفوس را برمی‌گزیند، تفسیری که مدعی است، از دید دریفوس، عمل غیرتأملی فاقد هرگونه ذهنمندی و خودآگاهی است:

دریفوس گاه از این مدعای افراطی دفاع می‌کند که عمل پیشاتأملی فاقد هرگونه خودآگاهی است. اما، به نظر من، چنین برداشتی، با فروکاستن عامل پیشاتأملی به نوعی زامبی دارای کارکرد طبیعی، مرز میان رخدادهای صرفاً بدنی و اعمال پیشاتأملی را محو می‌کند. (Knudsen, 2024, p.70)

اخیراً خلج و همکاران کوشیده‌اند تفسیری متفاوت از دیدگاه دریفوس به ماهیت ذهن ارائه دهند (Khalaj et al., 2026). دراصل، آن‌ها با استناد به برخی تعابیر خود دریفوس (Dreyfus, 1971, 2002, 2005) نوع و معنایی از ذهنمندی را تعریف می‌کنند که به آن معنا عمل غیرتأملی نیز ذهنمند است. آن‌ها این نوع متفاوت از ذهن را ذهن غیراندیشه‌ای^۱ یا غیرتأملی می‌نامند و آن را در دو تراز سلبی و ایجابی توضیح می‌دهند. در تراز سلبی ذهن غیرتأملی سه ویژگی دارد: این نوع ذهنمندی مشخصاً غیرتأملی، غیرمفهومی و غیرسوژکتیو است.^۲ اما در تراز ایجابی ذهن غیرتأملی با دو مؤلفه تقویم می‌شود: یک نوع خاص از معرفت عملی، یعنی آنچه در انگلیسی know-how خوانده می‌شود و ما در فارسی آن را به «بلد بودن» برمی‌گردانیم؛ همچنین

^۱ non-intellectual

^۲ ما در نام‌گذاری این نوع ذهن ویژگی غیرتأملی را مقدم قرار داریم، زیرا، از دید خود خلج و همکاران، در تراز سلبی، این ویژگی از دو ویژگی دیگر بنیادی‌تر است (Khalaj, et al., 2026, p.7-8). همچنین مقصود از غیرسوژکتیو نه انکار نقش آگاهی و نه نفی حضور خود در این نوع ذهنمندی است بلکه مقصود آن است که این نوع ذهنمندی در تراز پیش از تمایز تأملی سوژه-ابژه کار می‌کند.

یک نوع خاص از عاملیت که دریفوس، به پیروی از مرلوپونتی، آن را قصدیت حرکتی^۱ می‌نامد. ما در اینجا فرصت توضیح همهٔ وجوه سلبی و ایجابی این نوع ذهنمندی متفاوت را نداریم و تنها بر روی وجه غیرتأملی در تراز سلبی و قصدیت حرکتی در تراز ایجابی متمرکز می‌شویم. در نظر داشته باشید که خلج و همکاران، در طرح ایدهٔ ذهن غیراندیشه‌ای، بیش از همه معطوف به شرح دریفوس از مهارت هستند و در این راستا طیف گسترده‌ای از نمونه‌ها را در نظر می‌گیرند؛ از اعمال مهارتی خبره‌ها که پیش‌تر نمونهٔ لری برد را از آن‌ها مثال زدیم تا اعمال مهارتی روزمره همچون رانندگی کردن عادی. ما، با تمرکز بر همین مثال رانندگی، وجه غیرتأملی و مولفهٔ قصدیت حرکتی ذهن غیرتأملی را به اختصار شرح می‌دهیم.

وقتی فرد رانندگی را با تمرین یاد می‌گیرد، در بسیاری از موقعیت‌ها، درحالی‌که به‌خوبی رانندگی را انجام می‌دهد، می‌تواند ذهن تأملی خود را معطوف به امری دیگر کند و مثلاً با فرد کنار دستش صحبت کند. این امر گواه ماهیت غیرتأملی عمل مهارتی راننده است. اما از سوی دیگر این عمل، تاجایی‌که به‌نحو غیرتأملی انجام می‌شود، با قصدیت حرکتی هدایت می‌گردد. قصدیت حرکتی دو وجه دارد: یکی کارکرد آن در موقعیت‌هایی است که برای عامل تا حد خوبی آشناست. در این موقعیت‌ها جفت‌های ادراکی-حرکتی که از پیش، به کمک تمرین، در فرد شکل گرفته به‌صورت خودبه‌خودی فعال می‌شوند. مثلاً فرد راننده، با ادراک موقعیت، جایی که لازم است، به‌صورت خودبه‌خودی، دنده را عوض می‌کند. این پاسخ از پیش آماده به خواست ادراک شده در موقعیت آشنا همراه با نوعی حس تعادل با محیط ادراک می‌گردد. اما وجه دیگر قصدیت حرکتی جایی است که تعادل با محیط به هم می‌خورد و وجهی از موقعیت برای فرد به‌منزلهٔ امری ناآشنا ظهور می‌کند. مثلاً هنگامی که راننده می‌خواهد دنده را عوض کند، دنده به‌درستی جا نمی‌خورد. در چنین وضعیتی فرد عامل تنش را (به‌صورت خفیف یا شدید) از درون تجربه می‌کند و همراه با آن کششی خودبه‌خودی را برای برقراری تعادل دوباره با محیط حس می‌کند. این ساختار دوگانهٔ تعادل و تنش که از درون ما را در اعمال غیرتأملی هدایت می‌کند بنیاد قصدیت حرکتی را تشکیل می‌دهد.

اما چرا خلج و همکاران در تفسیرشان از دریفوس اعمال غیرتأملی هدایت شده با قصدیت حرکتی را «ذهنمند» به شمار می‌آورند؟ آن‌ها استدلال می‌کنند که هر دو مولفهٔ ایجابی هدایت‌گر این اعمال، یعنی قصدیت حرکتی و بلد بودن، نشانه‌های مداخلیت ساحت ذهن هستند. به‌عنوان مثال، همان قصدیت حرکتی را در نظر آورید. این ایدهٔ برنتانو به‌صورتی عام تأیید شده است که قصدیت نشانهٔ امر ذهنی است. همسو با او می‌توان قصدیت حرکتی را نیز نشانهٔ نوعی از ذهنمندی دانست. البته خلج و همکاران نسبت به تفاوت‌های قصدیت برنتانویی و قصدیت حرکتی واقف هستند اما استدلال می‌کنند که «دست‌کم دو ویژگی در میان آن‌ها مشترک است: ۱- هر دو دارای محتوای قصدی هستند که دربارهٔ چیزی است. ۲- هر دو می‌توانند از نظرگاه هنجاری ارزیابی شوند» (Khalaj, et al., 2026, p.9).

به‌عنوان نمونه، همان مثال راننده را در نظر بگیرید. محتوای قصدی هدایت‌کنندهٔ او در اعمال غیرتأملی‌اش همان حس تعادل و کشش به‌سوی کاهش تنش است که او را به‌سوی پاسخ به خواست موقعیت فرامی‌خواند. به این معنا قصدیت

¹ Motor intentionality

حرکتی او دارای محتواسـت. همچنین ممکن است که او در تشخیص خواست موقعیت و پاسخش به آن دچار اشتباه شود (مثلاً به جای دنده سه به دنده چهار برود). در آن صورت، او به جهت ارتکاب این اشتباه قابل نقد و در قبال آن مسئول است. این به این معنی است که هدایت عمل ازسوی قصدیت حرکتی در ساحت هنجاری رقم می‌خورد. اگر عمل مذکور واکنشی کور، فاقد شعور و مکانیزمی مادون تراز ذهنی بود، ارزیابی هنجاری آن و مسئول دانستن عامل در آن موضوعیت نداشت. پس، یک دلیل بر ذهنی بودن عمل غیرتأملی قصدمندبودن آن (به معنای برخورداری اش از محتوای قصدی و قابلیت ارزیابی هنجاری) است. افزون بر عمل مذکور، بسیاری دیگر از نشانه‌های ذهنمندبودن ازجمله برخورداری از نوعی آگاهی زمینه‌ای، هوشمندانه بودن، قابلیت کنترل در ساحت شخصی و انعطاف در پاسخ را داراست. خلیج و همکاران، با استناد به این شواهد، از وجود نوعی ذهن غیراندیشه‌ای و غیرتأملی و نقش اساسی آن در هدایت عمل غیرتأملی دفاع می‌کنند.

حال، پیشنهاد ما آن است که ذهن غیرتأملی به‌تصور کشیده شده در بالا می‌تواند پرتویی بر ماهیت ذهنمندی جمعی خانوادگی و ویژگی خاص غیرتأملی آن نیز بیندازد. به خاطر بیاورید که ما سوژه جمعی غیرتأملی اشمید را به دو جهت نقد کردیم: برخلاف ذهنمندی خانوادگی، سوژه مذکور اولاً ماهیتی استعلایی و پیشاتجربی دارد و ثانیاً صوری و فاقد محتواسـت. اما هیچ‌یک از این دو اشکال به ذهن غیرتأملی دریفوسی وارد نیست. ما در اعمال غیرتأملی قصدیت حرکتی و ساختار دوگانه تعادل و تنش آن را حس و تجربه می‌کنیم. مثلاً راننده مثال بالا، حتی هنگامی که در حین رانندگی با نفر کناردستی اش صحبت می‌کنند، در پس زمینه حس تعادل با موقعیت را تجربه می‌کند و به اینکه همه چیز خوب پیش می‌رود به نحو ضمنی واقف است. پس ذهنیت غیرتأملی دریفوسی در ساحت اعمال غیرتأملی ظهور و بروز تجربی دارد. همچنین، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، این نوع ذهنمندی به‌سوی تعادل با محیط و کاهش تنش از مسیر پاسخ به خواست موقعیت جهتمند و در نتیجه غیرصوری است. پس ذهن غیرتأملی دریفوسی، برخلاف سوژه جمعی غیرتأملی اشمید، با نوع خاص ذهنیت جمعی خانوادگی مشابهت دارد و می‌تواند پرتویی بر ماهیت خاص غیرتأملی آن بیفکند.

برای روشن‌تر شدن مطلب، یک بار دیگر مثال رابطه مادر و کودک را در نظر آورید. وقتی کودک از مادر دور می‌شود تعادلش با محیط برهم می‌خورد و تشویشی را از درون تجربه می‌کند که به‌صورت خودبه‌خودی و بدون نیاز به تأمل او را به‌سوی خروج از این وضعیت و تعادل دوباره با محیط می‌کشد. هنگامی که فرزند دوباره در آغوش مادر آرام می‌گیرد، این تشویش از بین می‌رود و تعادل میان او و محیط بار دیگر برقرار می‌شود. این همان قصدیت حرکتی و ساختار دوگانه تعادل و تشویش آن است که عمل غیرتأملی کودک در قبال مادر را هدایت می‌کند. متقابلاً مادر نیز با همین ساختار در قبال کودک رفتار می‌کند. به‌عنوان مثال، هنگامی که کودک شدیداً تب می‌کند، مادر (به‌صورت خفیف یا شدید)، بدون نیاز به تأمل، تشویشی را از درون حس می‌کند که او را به‌سوی خروج از این وضعیت سوق می‌دهد. تعادل دوباره مادر با موقعیت آن زمان برقرار می‌شود که کودک درمان شود یا دست‌کم در مسیر درمان قرار گیرد. پس، در رابطه دوسویه مادر و کودک،

تاجایی که این رابطه ماهیتی غیرتأملی دارد، قصدیت حرکتی و ساختار دوگانه تعادل و تشویش در آن حالت‌های ذهنی دو طرف را هدایت و نحوه باهم‌بودنشان را معین می‌کند.

روشن است که با بزرگ‌تر شدن فرزندان ذهنیت خانوادگی وجوه تأملی فربه و پیچیده‌ای پیدا می‌کند و بدون شک برای توضیح این وجوه نیاز است از الگوهای تأملی ذهنمندی جمعی بهره گرفته شود. اما آنچه برای بحث ما مهم است آن است که قصدیت حرکتی و ساختار دوگانه آن همچنان در پس‌زمینه روابط خانوادگی نقش ایفا خواهد کرد. اینکه وضعیت تعادل و تشویش غیرتأملی میان اعضای خانواده دقیقاً چه مؤلفه‌هایی را شامل می‌شود نیازمند بحث مستقلی است. اما دست‌کم به نظر می‌رسد که در حالت طبیعی هرآنچه جمع خانوادگی و نزدیکی میان اعضا را به خطر بیندازد، از درون، به منزله نوعی تشویش و عامل برهم‌زننده تعادل درک می‌شود. مثلاً کودک خردسال از «دوری» مادر خود احساس تشویش می‌کند. به صورت مشابه در بزرگسالی نیز فرزندی که به غربت مهاجرت کرده است همچنان از دوری مادر دچار تشویش می‌شود. پس، یکی از مؤلفه‌های تعادل غیرتأملی میان اعضای خانواده، که مقوم ذهنمندی خانوادگی است، مؤلفه نزدیکی است.

مؤلفه دیگر، به نظر، خود وجود جمع خانوادگی و اعضای آن است و هر عاملی همچون بیماری که زندگی اعضا را به خطر بیندازد عامل تشویش است. مادر از تب شدید فرزند دچار تشویش می‌شود، زیرا تعادل غیرتأملی او با محیط تنها با زنده‌بودن فرزند محقق می‌شود. در بزرگسالی نیز موقعیتی که در آن فرزند دچار بیماری سخت می‌شود همچنان مادر را از درون دچار تشویش می‌کند. به همین دلیل است که مرگ فرزند می‌تواند به بنیادی‌ترین شکل تعادل مادر با محیط را برهم بزند و او را به سوی فروپاشی ذهنی ببرد. پس، به نظر می‌رسد که ذهنمندی جمعی خانوادگی به نحوی است که تعادل غیرتأملی مقوم آن وابسته به زنده‌بودن اعضای خانواده است. در کنار این، به نظر، خود رنج کشیدن یکی از اعضا، حتی زمانی که لزوماً خطر مرگ وجود نداشته باشد، نیز اعضای دیگر خانواده را از درون و به صورت خودبه‌خودی دچار تشویش می‌کند. مادر با مشاهده جراحت عمیقی که در دستان فرزند ایجاد شده و دردی که او می‌کشد از درون به هم می‌ریزد. تعادل پیشاتأملی اعضای خانواده با محیط، جایی که یکی از اعضا عمیقاً در حال درد کشیدن است، دشوار به نظر می‌رسد.

با این حساب، نزدیکی و زنده‌بودن اعضا و همچنین درد کشیدن آن‌ها از جمله مؤلفه‌های تعادل غیرتأملی است که اساس قصدیت حرکتی باهم‌بودن خانواده را برمی‌سازد، قصدیتی که مقوم ذهنیت جمعی غیرتأملی خانوادگی است. پس می‌بینیم که ایده ذهن غیرتأملی دریفوسی و مشخصاً مؤلفه قصدیت حرکتی در آن می‌تواند وجوهی از ذهنمندی جمعی غیرتأملی خانوادگی را شرح دهد.

در انتهای بحث و برای روشن‌تر شدن ایده پیشنهادی مقاله دو اعتراض را مطرح می‌کنیم و به آن‌ها پاسخ می‌دهیم. اعتراض نخست آن است که ما دقیقاً مشخص نکردیم که چه مؤلفه‌ای در ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی آن را از نمونه‌های دیگر ذهنمندی غیرتأملی متمایز می‌کند. به عنوان مثال، ما پیش‌تر بسکتبال بازی کردن لری برد و رانندگی ماهرانه را به عنوان نمونه‌هایی از ذهنمندی غیرتأملی معرفی کردیم. هم ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی و هم نمونه‌های دیگر از آن

که به وضوح ربطی به خانواده ندارند در وجه ایجابی با قصدیت حرکتی و ساختار دوگانه تشویش و تعادل تقویم می شوند. پس چطور می توان میان آن ها تفکیک کرد؟^۱

بخشی از پاسخ اعتراض بالا پیش تر و در لابه لای توضیحات ما آمده است. اما این اعتراض کمک می کند که آن ها را با نظم بهتری تقریر کنیم. این درست است که ذهنمندی غیرتأملی چه در نمونه های جمعی خانوادگی و چه در نمونه های فردی و بی ربط به خانواده با قصدیت حرکتی تقویم می شود. اما تفاوت در اینجاست که در دسته نخست، برخلاف دسته اول، ساختار تعادل و تشویش معطوف به دیگری است. همان نمونه رانندگی را از دسته نخست در نظر بگیرید. گفتیم که، به عنوان مثال، وقتی دنده درست جا نرود، فرد راننده دچار تشویش می شود که او را از حالت تعادل غیرتأملی خارج می کند. در این تشویش و تعادل رابطه با دیگری و عضو یک جمع واحد بودن هیچ نقشی ندارد. اما در ذهنمندی جمعی خانوادگی، به عنوان مثال، وقتی مادر از بیماری فرزندش از درون به هم می ریزد، رابطه دو شخص، یعنی مادر و فرزند، بستر این تشویش بوده است.

اما آیا هر نوع ذهنمندی غیرتأملی که قصدیت حرکتی و ساختار تعادل و تشویش در آن در بستر رابطه میان دو یا چند نفر شکل بگیرد نوعی ذهنمندی خانوادگی است؟ روشن است که پاسخ منفی است. خود دریفوس نمونه هایی از قصدیت حرکتی و تشویش در اثر رابطه با دیگری را مثال می زند که ربطی به خانواده ندارد. مثلاً هنگامی که در اتوبوس یک فرد غریبه بسیار به شما نزدیک می شود شما به صورت ناخودآگاه دچار تشویش می شوید و به صورت خودبه خودی به عقب می روید. چنین نمودی از قصدیت حرکتی در رابطه میان دو نفر رقم خورده و درعین حال ربطی نیز به خانواده ندارد. چطور می توان میان ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی و این موارد تفکیک کرد؟ در اینجاست که سه مؤلفه ای که پیش تر جهت مندی ذهن غیرتأملی خانوادگی را با آن ها تعریف کردیم موضوعیت می یابند. ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی آن نوع ذهنمندی غیرتأملی جمعی است که تعادل در آن معطوف به نزدیکی اعضا، زنده بودنشان و درد نکشیدن آن هاست.

از میان سه مؤلفه مذکور، به نظر، اولی، یعنی کشش به نزدیکی، تفاوت ماهوی ایجاد می کند و دومی و سومی، یعنی خواست زنده بودن و درد نکشیدن تفاوت شدتی. در راستای روشن شدن مطلب، فرض کنید که با فردی مواجه می شویم که گوشه خیابان در حال درد نکشیدن است یا خطر مرگ او را تهدید می کند. روشن است که در حالت عادی ما از مواجهه با چنین موقعیتی، ولو در مورد فرد غریبه، از درون دچار تشویش می شویم. البته بی شک اگر فرد مذکور یکی از اعضای خانواده مان باشد، این تشویش بسیار شدیدتر خواهد بود. اما، به هر روی، دو مؤلفه خواست خودبه خودی و غیرتأملی زنده بودن و درد نکشیدن دیگری در دیگر انواع ذهنمندی اجتماعی و از جمله ذهنمندی معطوف به هم نوع نیز (دست کم در حالت عادی و با کنار گذاشتن عوامل دیگر) مشاهده می شود. اما به نظر می رسد که مؤلفه اول، یعنی کشش به نزدیکی، تفاوتی ماهوی میان ذهنمندی خانوادگی و ذهنمندی جمعی معطوف به هم نوع ایجاد می کند. مثلاً وقتی ما در خیابان از کنار یک فرد غریبه گذر می کنیم، به احتمال زیاد تا آخر عمر دیگر آن فرد غریبه را نخواهیم دید اما این هیچ تشویشی در

^۱ سپاس از یکی از داوران ناشناس مجله شناخت برای طرح اعتراض حاضر.

ما ایجاد نمی‌کند. اما، در طرف مقابل، مثلاً آخرین دیدار با یکی از اعضای خانواده که برای همیشه مهاجرت می‌کند، بی‌شک تشویشی را از درون در ما ایجاد می‌کند. پس، کشش به نزدیکی مهم‌ترین نقش را در مرز گذاشتن میان ذهنمندی جمعی خانوادگی و ذهنمندی جمعی معطوف به هم‌نوع ایفا می‌کند.

البته به نظر می‌رسد که در نوع دیگری از ذهنمندی جمعی یعنی ذهنمندی جمعی میان دوستان نیز هر سه مؤلفه مشاهده می‌شود. ما از دردکشیدن دوستانمان یا خطر مرگ برای آن‌ها شدیداً دچار تشویش می‌شویم. همچنین به نظر می‌رسد که میل به دیدار یکی از مقومات رابطه دوستی است و، در نتیجه، مؤلفه خواست نزدیکی در ذهنمندی دوستانه نیز مشاهده می‌شود. البته تحلیل دقیق از ذهنمندی مشترک دوستانه مجال دیگری را می‌طلبد. اما به نظر می‌رسد که، دست‌کم در نگاه نخست، ذهنمندی جمعی خانواده و ذهنمندی جمعی دوستانه بسیار به یکدیگر شبیه هستند. در نظر داشته باشید که ادعای ما این نبوده است که ذهنمندی جمعی خانوادگی یک نوع منحصر به فرد است بلکه ادعا این بوده است که ذهنمندی خانوادگی یک نمونه اعلا از نوع خاصی از ذهنمندی است و هدف ما نیز آشکار نمودن عناصر این ذهنمندی بوده است. ممکن است ذهنمندی جمعی دوستانه نیز یک نمونه دیگر از همین نوع خاص باشد. دراصل، تنها تفاوتی که در نگاه نخست به چشم می‌خورد به جنبه‌ای از ویژگی‌های غریزی مادر در آن‌ها شکل می‌گیرد. دوستی اما به این صورت نیست و معمولاً مسبوق به یک ماجرا و تاحدی تأمل و تصمیم است. باین حال، چنان‌که گفتیم، توضیح رابطه ذهنمندی خانوادگی و ذهنمندی دوستانه نیازمند تحلیل جامع و دقیق‌تری است که می‌تواند موضوع پژوهش‌های آتی باشد. با این حساب، در پاسخ به اعتراض نخست، ما نه تنها معیار تمایز ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی از ذهنمندی غیرتأملی فردی را مشخص کردیم بلکه شرحی نیز از نحوه تمایز آن از انواع دیگر ذهنمندی جمعی ارائه نمودیم.

برویم به سراغ اعتراض دوم. ممکن است کسی تصور کند که شرح پیشنهادی ما در اینجا ناقص است و ما به چالش‌های ایده پیشنهادی مان یعنی ذهنمندی خانوادگی غیرتأملی نپرداخته‌ایم. در این خصوص، دست‌کم دو چالش به ذهن می‌رسد. نخست اینکه جنس حالت‌های ذهنی مقوم ذهنمندی غیرتأملی چیست؟ آیا تعادل و تشویش نوعی احساس مشترک است؟ اگر چنین است، آیا ما نیاز به یک نظریه در مورد ماهیت عواطف مشترک نداریم؟ چالش دوم اینکه نسبت ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی و ذهنمندی تأملی خانوادگی چیست؟ می‌دانیم وجه تأملی ذهنمندی خانوادگی می‌تواند چنان پررنگ شود که با غلبه بر ذهنمندی غیرتأملی به فروپاشی خانواده بینجامد. آیا بدون توضیحی در مورد رابطه آن‌ها می‌توان شرحی کافی از ذهنمندی جمعی خانوادگی ارائه داد؟^۱

ما در پاسخ به این اعتراض دو نکته را بیان می‌کنیم. نکته نخست اینکه اعتراض حاضر به ما کمک می‌کند که محدودیت‌های شرح پیشنهادی مان را به نحوی روشن‌تر در معرض دید قرار دهیم. همان‌طور که پیش‌تر نیز گفتیم، مقاله حاضر قصد نداشته است که شرحی جامع از ذهنمندی جمعی خانوادگی ارائه کند بلکه می‌بایست به این مقاله و شرح

^۱ سپاس از یکی از داوران ناشناس مجله شناخت برای طرح اعتراض حاضر.

پیشنهادی آن به دید گام‌های آغازین یک پروژه کلان‌تر نگرینست که معطوف است به شرح انواع گوناگون ذهنمندی غیرتأملی جمعی. البته این پروژه پیش‌تر و به‌ویژه با مقاله کنودسون آغاز شده بود و ما آن را ذیل ایده ذهنمندی غیرتأملی دریفوسی و معطوف به نمونه خانواده بازسازی کردیم. در امتداد این مسیر و در راستای پیشبرد این پروژه کلان می‌بایست گام‌های بسیاری در پژوهش‌های آتی برداشته شود. از جمله اینکه انواع دیگر ذهنمندی غیرتأملی جمعی (همچون نمونه دوستی) به دقت شرح داده شود. افزون بر آن، نیاز است که رابطه میان ذهنمندی جمعی غیرتأملی و ذهنمندی جمعی تأملی به صورت کلی و در نمونه‌های خاص (همچون نمونه خانواده) به بحث گذاشته شود. واقعیت آن است که توضیح ارتباط ذهنمندی غیرتأملی و تأملی در تراز فردی نیز یک چالش به شمار می‌آید و در اصل یک نسخه از مسئله رابطه^۱ است.^۲ یک خط پژوهشی آینده ذیل پروژه کلانی که به آن اشاره کردیم می‌تواند به یافتن بهترین پاسخ به مسئله رابطه و تعمیم آن به سطح کلان برای توضیح نسبت ذهنمندی جمعی تأملی و غیرتأملی اختصاص یابد.

نکته دوم به جنس حالت‌های ذهنی مقوم ذهنیت غیرتأملی خانوادگی بازمی‌گردد. در این مورد نیز جا برای پژوهش بیشتر وجود دارد. ما این حالت‌ها را مبتنی بر قصدیت حرکتی، ایده‌ای که از دریفوس وام گرفته بودیم، شرح دادیم. خود دریفوس این ایده را از مرلوپونتی و او نیز آن را از هوسرل گرفته است. به نظر، هوسرل و مرلوپونتی، قصدیت حرکتی را یک شیوه بنیادی و تحویل‌ناپذیر قصدمندی آگاهی به شمار می‌آورند.^۳ به تأسی از ایشان یک گزینه جدی آن است که قصدیت حرکتی را در کنار حالت‌های بنیادین دیگر ذهن همچون باور، عواطف، تخیل و ادراک حسی نوعی حالت ذهنی بنیادین به شمار آوریم. اما گزینه دیگر آن است که، همانند دریفوس، قصدیت حرکتی را به ساختار دوگانه تشویش و تعادل فروبکاهیم و در میان انواع دیگر حالت‌های ذهنی به دنبال مقوله‌ای مناسب برای توضیح آن‌ها بگردیم. خلیج و همکاران درد را الگوی توضیح سویه تشویش در قصدیت حرکتی معرفی می‌کنند (Khalaj, et al., 2026, p.22). به این معنا، پیشنهاد مُستشکل مبنی بر اینکه مقوم ذهنمندی غیرتأملی خانوادگی نوعی حس مشترک است قابل‌اعتناست. اما باید در نظر داشت که این حس مشترک کششی ابتدایی است که در نوزادان نیز یافت می‌شود و نباید آن را با عواطف پیچیده که وجه شناختی پررنگی دارند خلط کرد. به هرروی، به نظر می‌رسد که پرسش از نسبت دقیق قصدیت حرکتی و احساسات مشترک یک نمونه دیگر از خطوط پژوهشی است که می‌تواند در امتداد ایده‌های طرح‌شده در مقاله حاضر در دستور کار قرار گیرد.^۴

^۱ Interface problem

^۲ البته مسئله رابطه در مشهورترین صورت‌بندی‌هایش عبارت است از توضیح ارتباط قصدها و بازنمودهای حرکتی یا توضیح پردازش بالا به پایین (top-down) و پایین به بالا (bottom-up). اما از آنجاکه، در هر دو تفکیک، دسته اول معمولاً تأملی و دسته دوم غیرتأملی است به مسئله مورد بحث ما نیز ربط پیدا می‌کند. برای شرح مسئله رابطه و یک پاسخ تازه به آن نک. Levy, 2025.

^۳ هوسرل این نوع قصدیت را قصدیت عملی (Operative Intentionality) می‌نامد. نک. Merleau-Ponty, 2012, p. xxxiii و Merleau-Ponty, 2012, p.496 Endnote.43.

^۴ همان‌طور که پیش‌تر در پانویس ۶ گفتیم، اخیراً در بحث از حالت‌های ذهنی جمعی توجه‌ها به عواطف جمعی نیز جلب شده است. از میان کارهای موجود آثار گرهارد تون‌هاوزر بیشترین قرابت را با بحث ما دارد (Thonhauser, 2024)، زیرا از نظرگاهی پدیده‌شناختی به توضیح عواطف جمعی می‌پردازد. اما باید در نظر داشت که

نتیجه‌گیری

در ادبیات فلسفی مرتبط با ذهن جمعی گستره وسیعی از انواع ذهنمندی جمعی از قصد قدم‌زدن دونفره تا باورهای سازمان‌ها و شرکت‌های چندملیتی به بحث گذاشته شده است. اما، به باور ما، ذهنمندی جمعی خانوادگی تابه‌حال به اندازه کافی مورد توجه فیلسوفان در این حوزه نبوده است. ما کوشیدیم که در مسیر پرکردن این خلأ گام برداریم. برای این منظور، در بخش ۲، به کمک هوسرل، شرحی از ذهنمندی خانوادگی و ماهیت غیرتأملی خاص آن ارائه نمودیم. سپس در بخش ۳ چهار دیدگاه محبوب در ادبیات مرتبط با ذهن جمعی، یعنی رویکرد گیلبرت به باور جمعی، دیدگاه اشمید به قصد جمعی و نظرگاه‌های تفسیرگرا و کارکردگرا به ذهن جمعی، را به بحث گذاشتیم و استدلال کردیم که هیچ‌یک در شرح نوع خاص ذهنمندی جمعی خانوادگی موفق نیستند. نهایتاً، در بخش ۴، به کمک ایده ذهن غیرتأملی دریفوسی، کوشیدیم پرتویی بر ماهیت ذهن جمعی خانوادگی بیفکنیم.^۱

تون‌هاوزر هم متمرکز بر عواطف پیچیده است، کما اینکه نمونه اصلی او در بحثش غم مشترک ناشی از رد شدن مقاله مشترک برای نویسندگان است (Thonhauser, 2024, p.11). در نتیجه، بعید به نظر می‌رسد که در شرح او نیز بتوان توضیح ازپیش‌آماده‌ای برای حس مشترکی که مقوم قصدیت حرکتی است یافت.

^۱ پژوهش حاضر ازسوی بنیاد ملی علم ایران (INSF) ذیل طرحی با عنوان «ذهن جمعی و علوم شناختی هیذگری» به شماره ۴۰۴۰۴۵۴۳ حمایت مالی شده است.

References

- Bratman, M. (1999) *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, D. H. M. (1986). Group minds. *Australasian journal of philosophy*, 64(4), 456-470. <https://doi.org/10.1080/00048408612342641>
- Clark, A. & D. Chalmers. (1998) The Extended Mind. *Analysis* 58 (1): 7–19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Davidson, D. (1984) *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford: Clarendon. <https://doi.org/10.1093/0199246297.001.0001>.
- Dennett, D. C. (1978) *Brainstorms*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1971). Phenomenology and mechanism. *Noûs*, 5(1), 81–96. <https://doi.org/10.2307/2214453>
- Dreyfus, H. L. (2002). Intelligence without representation—Merleau-Ponty's critique of mental representation The relevance of phenomenology to scientific explanation. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 1(4), 367-383. <https://doi.org/10.1023/A:1021351606209>
- Dreyfus, H. L. (2005). Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise. In *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association* (Vol. 79, No. 2, pp. 47-65). American Philosophical Association.
- Gilbert, M. (1987). Modelling collective belief. *Synthese*, 73(1), 185-204. <https://doi.org/10.1007/BF00485446>
- Gilbert, M. (2013). *Joint commitment: How we make the social world*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.003.0001>.
- Harris, K. R. (2020). Group minds as extended minds. *Philosophical Explorations*, 23(3), 234-250. <https://doi.org/10.1080/13869795.2020.1799663>
- Husserl, E. (2014). Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewußtseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik: Texte aus dem Nachlass (1908–1937). *Husserliana*, vol. XLII (Hua XLII) (R. Sowa, & T. Vongehr, Eds.). Springer.
- Jansen, J. (2022). The role of Instincts in Husserl's Account of Reason. In S. Heinämaa, M. Hartimo, & I. Hirvonen (Eds.), *Contemporary phenomenologies of normativity norms, goals, and values* (pp. 144-156). Routledge.
- Khalaj, M. H. M., Salehi, M., & Vaezi, A. (2026). Dreyfus and 3N minded skillful coping. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1-27. <https://doi.org/10.1007/s11097-026-10137-3>
- Knudsen, N. (2024). Shared action- An existential phenomenological account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23(1), 63-83. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09785-4>
- Lackey, J. (ed) (2014) *Essays in collective epistemology*. Oxford University Press.
- Levy, Y. (2025). The do-able solution to the interface problem. *Philosophy and Phenomenological Research*, 110(3), 833-853. <https://doi.org/10.1111/phpr.13139>

- Merleau-Ponty, M. (1945/2012) *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. Routledge
- Pettit, P. (2003), Groups with Minds of their Own. in *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*. Ed. by F. Schmidtt. Lanham: Rowman and Littlefield., pp. 167–93
- Richardson, L. (2024). Shared emotion without togetherness: the case of shared grief. *Synthese*, 204(4), 113. <https://doi.org/10.1007/s11229-024-04760-3>
- Scheler, M. (2008), *The Nature of Sympathy*. London: Transaction Publishers.
- Schmid, H. B. (2014). Plural self-awareness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13(1), 7–24. <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9317-z>
- Schmid, H. B. (2018). The subject of “We intend.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(2), 231–243. <https://doi.org/10.1007/s11097-017-9501-7>
- Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and brain sciences*, 3(3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Searle, J. (1990). Collective intentions and actions. In P. R. C. Jerry Morgan & M. Pollack (Eds.), *Intentions in communication* (pp. 401–415). MIT Press.
- Serban, C. (2024). From tendencies and drives to affectivity and ethics: Husserl and Scheler on the mother–child relationship. *Human Studies*, 47(1), 165–184. <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09707-8>
- Szanto, T. (2014). How to share a mind Reconsidering the group mind thesis. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13(1), 99–120. <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9323-1>
- Theiner, G. (2008) From Extended Minds to Group Minds: Rethinking the Boundaries of the Mental. Dissertation, Indiana University.
- Thonhauser, G. (2024). Collective emotions and the distributed emotion framework. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1–19. <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09965-y>
- Tollefsen, D. (2002) Organizations as True Believers. *Journal of Social Philosophy*, 33(3): 395–401. <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00149>.
- Tollefsen, D. (2006). From extended mind to collective mind. *Cognitive systems research*, 7(2-3), 140–150. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2006.01.001>
- Zahavi, D. (2018). Collective intentionality and plural pre-reflective self-awareness. *Journal of Social Philosophy*, 49(1), 61–75. <https://doi.org/10.1111/josp.12218>.