

حجیت اول شخص

دونالد دیویدسون

ترجمه علی فتحی*

چکیده

دونالد دیویدسون (Donald Davidson) از مهم‌ترین فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم و از شاخص‌ترین فلاسفه تحلیلی در حوزه پراگماتیسم منطقی است. کتاب‌های او را معمولاً مجموعه مقالات او تشکیل می‌دهند. مقاله حاضر، از جمله مقالاتی است که او در حوزه شناخت و معرفت‌شناسی نگاشته است. در این مقاله، دیویدسون با طرح بحث حجیت اول شخص، به دنبال نقطه اتکا و یقینی است که از رهگذر آن، بتواند همه شناخت و معرفت را بر پایه آن قرار دهد. او با واکاوی حجیتی که در طرز تلقی‌های گزاره‌ای در شخص اول وجود دارد، آن را در اسناد باورها به دیگر متکلمان با توجه به کنش‌ها و علائم ارائه‌شده از سوی آنها، پی می‌گیرد و درنهایت، با نقشی که مفسر رفتار متکلمان (با توجه به دعاوی آنها در این میان) ایفا

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

می‌کند، معرفت و یقینی قابل اعتماد و اتکا فراهم می‌آورد، گام بزرگی در نفی شکاکیت عام و فراگیر برداشته و زمینه مساعدی برای معرفت و یقین به ارمغان می‌آورد.

واژگان کلیدی: حجیت اول‌شخص، متکلم، مخاطب، مفسر.

وقتی گوینده ای با اطمینان می‌گوید که یک باور، امید، میل یا نیتی دارد، هم فرض بر این است که او خطا نمی‌کند و هم اینکه او حالات ذهنی مشابه خویش را به دیگران اسناد نمی‌دهد. چرا باید این نبود تقارن بین اسناد گرایش‌های حاضر به خودمان و اسناد همان گرایش‌ها به دیگران، وجود داشته باشد؟ چه چیزی حجیت این نوع دعاوی ادعا شده شخص اول را در زمان حال توجیه می‌کند و دعاوی دوم‌شخص یا سوم‌شخص را نفی می‌کند؟

این نکته ممکن است هم از حیث زبان و هم از لحاظ معرفت‌شناسی مطرح بشود و مورد بحث قرار بگیرد؛ زیرا اگر کسی بتواند با حجیت خاصی صحبت کند، جایگاه شناخت او باید به نحوی با او هم‌خوانی داشته باشد. درحالی‌که اگر شناخت او تفاوت نظام مندی را نشان دهد، دعاوی او در مورد شناخت، باید این تفاوت را انعکاس دهد؛ بنابراین تصور می‌کنم که اگر بتوانیم حجیت اول‌شخص را در گفتار تبیین کنیم، بیشتر - اگر نگوئیم همه - آن چیزی را که برای تشخیص و توجیه حقایق معرفت‌شناختی لازم است، انجام داده‌ایم.

رابطه میان مسئله حجیت اول‌شخص و مسئله سستی اذهان دیگر، کاملاً واضح است؛ اما آن‌گونه که من مسئله حجیت اول‌شخص را مطرح کرده‌ام، دو تفاوت مهم وجود دارد: حجیت اول‌شخص، مسئله محدودتری است؛ چراکه آن را به این عنوان که این مسئله به طرز تلقی‌های گزاره‌ای همچون: باور، میل، نیت، لذت بردن، متحیر شدن، ترسیدن یا مغرور شدن از اینکه چیزی چنین است، شناختن یا به یاد آوردن، توجه کردن، درک اینکه چیزی چنین است، اطلاق می‌شود، ملاحظه خواهم کرد؛ اما درباره چیزهایی که غالباً در رابطه با

مسئله اذهان دیگر اساسی تلقی می‌شوند [همچون: رنج‌ها و دیگر احساسات و شناخت، حافظه، التفات و ادراک معطوف به چیزهایی مانند: مردم، خیابان‌ها، شهرها، ستاره‌ای دنباله‌دار] و دیگر موجودات غیرگزاره‌ای (Non – Propositional Entities)، بحث نخواهم کرد. به نظر می‌رسد چیزهایی که طرز تلقی‌های گزاره‌ای محسوب می‌شوند، باید با احساسات ارتباط یابند؛ اما از بحث درباره روابط بقیه امور صرف‌نظر خواهم کرد.

۲۰۵

ذهن

اول شخص

همه طرز تلقی‌های گزاره‌ای (Propositional Attitudes) را حجیت اول‌شخص عرضه می‌کند؛ ولی مراتب و انواع آن مختلف است. باور و میل، نمونه‌هایی نسبتاً روشن و ساده‌اند؛ درحالی‌که قصد، ادراک، حافظه و شناخت، از جنبه یا جنبه‌هایی، پیچیده‌ترند؛ بنابراین در ارزیابی ادعای کسی درباره اینکه خانه‌ای در حال سوختن است، دست کم سه چیز باید ملاحظه شود: آیا خانه‌ای در حال سوختن است یا نه؟ آیا متکلم باور دارد که خانه در حال سوختن است یا نه؟ و اینکه چگونه آتش علت این باور شده است؟ در مورد [پرسش] نخست، متکلم هیچ حجیت خاصی ندارد؛ در دومی، متکلم حجیت خاص دارد و در سومی، پاسخ مفصل و پیچیده است. این مسئله که کسی قصد دارد در را با چرخاندن کلید قفل کند، تا حدودی بر این مسئله مبتنی است که آیا او می‌خواهد در را قفل کند و باور دارد که چرخش کلید در را قفل خواهد کرد؟ آیا این باور و میل، به شیوه درستی موجب گرایش به چرخاندن کلید خواهد شد یا نه؟ حجیت خاص متکلم، به طور مستقیم، به ادعاهایی درباره میل و باور مربوط می‌شود و به شکل غیرمستقیم، به ادعاهایی درباره ضرورت روابط علی مرتبط می‌شود. این تفاوت‌ها در میان شیوه‌هایی که در آنها حجیت اول شخص را به طرز تلقی‌های گزاره‌ای می‌توان اطلاق کرد، مهم و شایان ملاحظه‌اند؛ اما در هر صورت، حجیت اول شخص، بحث عامی است که قصد دارم در این مقاله درباره آن بحث کنم. از آنجاکه تقریباً در هر موردی - اگر نگوییم در همه موارد - حجیت اول شخص تا حدودی مبتنی بر جزء سازنده باور است، بر این وضع از باور متمرکز خواهم شد.

گرچه حجیت برای اول شخص با توجه به باورها و دیگر طرز تلقی‌های گزاره‌ای وجود دارد؛ بروز خطا نیز ممکن است و این مسئله، از این واقعیت ناشی می‌شود که گرایش‌ها

تمایلاتی هستند که خود را در شیوه های گوناگون و در طول زمان ظاهر می کنند و از آنجایی که خطا ممکن است، امکان شک و تردید نیز وجود خواهد داشت؛ بنابراین ما همیشه شناخت غیر قابل تردید و یقینی از طرز تلقی های خودمان نداریم و ادعاهای ما در مورد گرایش هایمان نیز قابل اصلاح اند؛ به عبارت دیگر، ممکن است با دلیلی که برای دیگران در دسترس است، احکام مربوط به خود از اعتبار ساقط شوند [و حجیت و یقین خود را از دست بدهند].

بنابر آنچه گفته شد، در حجیت اول شخص، باید توجه داشت که ادعاهای اسناددهنده به خود، معمولاً بر دلیل یا مشاهده مبتنی نیست و پرسش از اسناددهنده به خود، که: چرا باورها، امیال و نیات ادعاشده را دارد، بی معنا است. ویتگنشتاین به این ویژگی اسنادهای به خود، اشاره کرده است:

ملاک قرمز بودن یک تصویر ذهنی چیست؟ برای من، یعنی هنگامی که این تصویر ذهنی کس دیگری است: آنچه او می گوید و انجام می دهد. برای خودم، یعنی هنگامی که صورت ذهنی خود من است: هیچ چیز. (Wittgenstein, 1953: 377)

بیشتر فیلسوفان از ویتگنشتاین پیروی کرده اند و این ملاک را به طرز تلقی های گزاره ای، چنان که خواهیم دید، بسط داده اند.

این ویژگی حجیت اول شخص - آن گونه که انتظار می رود - کمکی به تبیین حجیت نمی کند و این مسئله، تا حدودی به این دلیل است که ما معمولاً اسنادهای به خود را، براساس دلیل بنیان نمی نهیم؛ اما گاهی نیز این گونه عمل می کنیم [یعنی گرایش هایی را که به خود اسناد می دهیم، مدلل می کنیم]. معمولاً اینکه از شخصی پرسیده شود که چرا به یک باور، میل و نیت خاصی اعتقاد دارد، بی معناست؛ اما گاهی [این سؤال] معنا پیدا می کند [چنین پرسشی موجه می شود]؛ با وجود این، حتی در موارد استثنایی، حجیت اول شخص اصرار دارد - حتی زمانی که اسناد به خود در معرض شک و تردید بوده یا چالشی جدی وجود دارد - که یک شخص دارای گرایش، همراه با تعهدی خاص، درباره آن صحبت می کند.

اما وجود استثناها را نمی‌توان دلیل مهمی بر تبیین نکردن/ نشدن حجیت اول شخص تلقی کرد. مهم‌ترین دلیل صرفاً این است که دلایلی که بر دلیل مبتنی نیستند، به طور کلی، حجیتی بیش از دعاوی که بر دلیل مبتنی‌اند، نداشته و احتمال درستی آنها نیز بیشتر [از دیگر دعاوی] نیست.

فیلسوفان معاصری که از حجیت اول شخص بحث می‌کنند، تلاش چندانی برای پاسخ‌گویی به این سؤال که: چرا اسنادهای به خود مرجح هستند، نشان نداده‌اند. مدت‌ها رسم این بود که شناخت خود را بر مبنای درون‌نگری تبیین کنند؛ [و دلیل آن ساده است] چون این تبیین، فقط ما را به این پرسش سوق می‌داد که چرا زمانی که اذهان خود را واری می‌کنیم، بهتر از زمانی می‌فهمیم که اذهان دیگران را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تعداد معدودی از فلاسفه، وجود نداشتن تقارن را نفی کرده‌اند؛ که از میان آنها می‌توان به رایل (Ryle) اشاره کرد. او در مفهوم ذهن (*The concept of mind*) می‌گوید: آنچه ما دسترسی‌های مرجح می‌انگاریم، معلول چیزی جزء این واقعیت نیست که ما خودمان را بهتر از دیگران می‌شناسیم. رایل می‌نویسد: اصولاً راه‌های جان دیوئی، برای اطلاع یافتن از جان دیوئی، همان راه‌های جان دیوئی است برای اطلاع یافتن از ریچارد روئی. او در ادامه می‌گوید: تفاوت‌ها، تفاوت در مراتبند، نه تفاوت در نوع. برتری شناخت‌گوینده بر شنونده، در مورد آنچه انجام می‌دهد، حاکی از این نیست که او به واقعیت‌های محرمانه‌ای دسترسی دارد که برای مخاطب در دسترس نیست؛ بلکه صرفاً نشانگر این است که متکلم، نسبت به مخاطب، در موقعیت خیلی بهتری برای شناخت قرار دارد. چرخش‌هایی که در گفتگوی انسان ایجاد می‌شود، به همان اندازه که باعث تعجب و بهت نامزد انسان می‌شود، همسرش را شگفت زده و متحیر نمی‌کند؛ همچنین همکاران نزدیک باید مقصود خود را به یکدیگر تفهیم کنند؛ اما چنین الزامی درباره‌ی دوستان جدیدشان ندارند. (Ryle, 1949: 156-179)

من با رایل موافقم که هر تلاشی برای تبیین نبود تقارن بین دعاوی اول شخص در زمان حال، درباره‌ی گرایش‌ها و دعاوی شخص دیگر یا در زمان دیگر، از طریق ارجاع آن به شیوه یا نوع خاصی از شناخت، به نتیجه‌ای شکاکانه منجر می‌شود. هر بیان مانند این، باید نبود

تقارن را بپذیرد؛ اما آن را نمی‌تواند تبیین کند؛ ولی رایبل نه نبود تقارن را می‌پذیرد و نه آن را تبیین می‌کند؛ او صرفاً وجود آن را انکار می‌کند.

آیر (Ayer) زمانی رویه‌ای مشابه رایبل انتخاب کرد. در *برداشت یک شخص* (The Concept of a Person)، او تأکید می‌کند که اسنادهای شخص اول، می‌توانند بر خطا باشند؛ باین حال می‌پذیرد که چنین اسنادهایی مرجح باشند؛ اما زمانی که او حجیت اسنادهای به خود را توصیف می‌کند، آن را با حجیتی مقایسه می‌کند که ما گاهی اوقات به یک مشاهده عینی می‌دهیم، وقتی که آن را با گزارش‌های دست‌دوم [منقول] مقایسه می‌کنیم. به نظر من، این تمثیل به دو دلیل رضایت‌بخش نیست: اولاً این مثال از تبیین اینکه چرا یک شخص با توجه به حالات و رویدادهای ذهنی‌اش همچون یک ناظر عینی است؛ درحالی‌که دیگران این‌گونه نیستند، ناتوان است؛ ثانیاً توصیف درستی از آنچه حجیت اول‌شخص به آن شبیه است، ارائه نمی‌دهد؛ زیرا اسنادهای اول‌شخص بر دلیل بهتری (و بهتر است بگوییم بر هیچ دلیلی) مبتنی نیستند. حجیت مشاهده عینی در بهترین وجه بر احتمالات استقرایی استوار است که به سادگی، در موارد خاص کنار گذاشته می‌شود: اگر ناظر عینی به ظاهر، غیرقابل اعتماد، متعصب یا نزدیک بین باشد، از اعتبار ساقط شده و به مدرک او وقعی نمی‌نهند؛ اما یک شخص هرگز از ادعای خاص خودش درباره‌ی درست بودن گرایش‌هایش، حتی زمانی که ادعای او به چالش کشیده یا زیر سؤال برده شود، دست برنمی‌دارد.

جوزف آقاسی (Joseph Agassi)، حقیقتاً معتقد است که ما حالات و رویدادهای ذهنی دیگران را بهتر از حالت و رویدادهای ذهنی خودمان می‌شناسیم. او دسترسی مرجح را، از حقیقت عرف عام متمایز می‌کند: هر شخصی به برخی اطلاعات دسترسی دارد که تنها برای آن شخص قابل حصول است و این [مسئله] خود آن شخص را، حداقل به‌عنوان یک ناظر عینی، شامل می‌شود. او می‌گوید: آموزه‌ی دسترسی‌های مرجح این است که من بر همه‌ی تجربه‌های خودم حجت هستم ... این نظریه را [من خواب‌های شما را بهتر از شما می‌شناسم] فروید (Freud) رد کرده است. همچنین دوهم (Duhem) [من روش‌های شما

را در کشفیات علمی، بهتر از شما می‌شناسم]، مالینوسکی (Malinowski) [من رسوم و عادات شما را بهتر از شما می‌شناسم] و نظریه‌پردازان ادراک [من می‌توانم کاری کنم که شما اشیایی را که اینجا نیستند، ببینید و ادراک‌های شما را بهتر از آنچه شما می‌توانید، توصیف کنم] نیز به رد آن پرداخته‌اند. (Agassi, 1975: 120)

غیر از نظریه فروید، نظریه دیگری که حجیت اول شخص را تهدید کند، وجود ندارد. دیدگاه‌های فروید، نشان می‌دهد که او با توجه به برخی طرز تلقی‌های گزاره‌ای شخص و با بسط و [توسعه] مفاهیم نیت، باور، میل و بقیه مفاهیم دیگر از جمله ناخودآگاه، حجیت مستقیم را از دست می‌دهد؛ در واقع از دست رفتن حجیت، مهم‌ترین ویژگی شاخص حالات ذهنی ناخودآگاه است؛ البته طرز تلقی‌های پیشافرویدی (Pre - freudian Attitudes) همچون موضوعی همیشگی برای حجیت اول شخص باقی می‌ماند؛ اما نکته جالب‌تر، این واقعیت است که در فرآیند روان‌کاوی، بازیابی حجیت از طریق یک گرایش، در بیشتر موارد، تنها دلیل متقنی است که [به این عنوان] ملاحظه می‌شود که دارنده این گرایش، به صورت غیراستنتاجی، آن را تصدیق کرده است؛ بنابراین آن موارد از حالات ذهنی ناخودآگاه که اشاره شد پیش از فروید بی‌هیچ نظم و قاعده‌ای وجود داشتند، از طریق روان‌کاوی و به صورت غیرمستقیم، قلمرو حجیت اول شخص را نیز دربرمی‌گیرد؛ به همین دلیل، تصور نمی‌کنم که وجود گرایش‌های ناخودآگاه، اهمیت حجیت اول شخص را تهدید کند.

اکنون دوباره به بررسی نظرات فیلسوفانی می‌پردازیم که تصور می‌کنند چیزی همچون حجیت اول شخص وجود دارد و تعریف ویتگنشتاین (Wittgenstein) را از تفاوت بین اوصاف اول شخص و سوم شخص می‌پذیرند.

استراوسون (Strawson) از حجیت اول شخص به گونه‌ای بحث می‌کند که به شکاکیت درباره اذهان دیگر پاسخ بگوید. مطابق نظر استراوسون، اگر شکاک مسئله، خودش را بفهمد [چگونه هر کسی آنچه را که در ذهن دیگری روی می‌دهد، می‌داند؟] پاسخ را خواهد فهمید؛ زیرا اگر شکاک بداند که ذهن چیست، می‌فهمد که آن باید در یک بدن بوده

و صاحب اندیشه‌هایی باشد؛ همچنین درمی‌یابد که ما تفکرات را به دیگران بر مبنای رفتار مشاهده‌شده، و به خودمان بدون چنین مبنایی، اسناد می‌دهیم. استراوسون می‌نویسد:

برای داشتن این نوع از برداشت [از یک ویژگی ذهنی]، یک شخص باید چنین معمولاتی را هم به خود و هم به دیگران اسناد دهد [که ویژگی‌های ذهنی را اسناد می‌دهد] و باید هرکس دیگر را به عنوان اسناددهنده به خود ملاحظه کند. برای فهم این نوع از مفهوم، یک شخص هم باید تصدیق کند که نوعی از محمول وجود دارد که بدون ابهام و به نحو تامی، هم براساس مشاهده خصوص محمول و هم بر غیر آن مبنا، یعنی مستقل از مشاهده آن قابل اسناد است. (Strawson, 1959:108)

این پاسخ برای شکاک نمی‌تواند قانع‌کننده و رضایت‌بخش انگاشته شود؛ زیرا شکاک پاسخ خواهد داد که گرچه استراوسون نبود تقارن اسنادهای اول شخص و شخص دیگر را به معمولات ذهنی، به درستی توصیف کرده است؛ هیچ تبیینی از آن ارائه نکرده است و با ارائه ندادن یک تبیین، قطعاً پرسش شکاک از اینکه چگونه ما می‌دانیم که یک توصیف، [توصیف] درستی است، موجه است. مخصوصاً چرا ما باید تصور کنیم که یک محمول که گاهی بر مبنای مشاهده و گاهی براساس غیر آن اطلاق می‌شود، بدون ابهام [و روشن و واضح] است و این پرسش که استراوسون خود به آن نپرداخته، مهم‌ترین خاستگاه شکاکیت درباره اذهان دیگر است.

ریچارد رورتی (Richard Rorty)، تلاش کرد که تبیینی از آن ارائه دهد. ما می‌خواهیم تصور کنید که اساساً اسنادهای به خود، براساس همان نوع مشاهده و دلیل رفتاری، به مثابه اسنادهای به دیگری، ایجاد شده‌اند؛ بنابراین باید به این نکته توجه داشت که افراد می‌توانند ویژگی‌های ذهنی را بدون ایجاد مشاهدات یا به‌کارگیری دلیل رفتاری، به خودشان اسناد دهند و سرانجام معلوم می‌شود که اسنادهای به خود، نسبت به اسنادهای به سوم شخص، تبیین‌های بهتری از رفتار را فراهم می‌آورد؛ بنابراین مفهوم اسنادهای به خود، به مثابه امری شخصی، به قراردادی زبانی تبدیل می‌شود: «در تبیین‌هایی از رفتار، لازم می‌شود که آنها با همه اندیشه‌ها یا احساسات گزارش‌شده معطوف به یک بیان جامع

عرضه شده [از آن] تناسب داشته باشند.» (Rorty, 1970: 416)

مقصود از این بیان، این نیست که به مثابه بخشی از انسان شناسی عامیانه تلقی شود؛ بلکه هدف این است که آن را به صورتی مطرح کنیم که سخن گفتن از اسنادهای به خود، به این دلیل که حجیت خاصی دارد، معقول به نظر برسد؛ اما این سؤال [هنوز به قوت خود] باقی است که: رورتی چه دلیلی داشته تا نشان دهد که اسنادهای به خود، بر دلیلی که مربوط به همان حالات و رویدادها باشد، مبتنی نیستند؛ همان گونه که اسنادهای همان محمولات ذهنی به دیگران، بر مشاهده یا دلیل مبتنی اند؟ تفاوت، عیناً در شیوه‌هایی از دو نوع اسنادی که ایجاد شده اند و کیفیت تبیین رفتار در آنهاست. آن بخش از نظرات رورتی که در آنها اشاره می‌کند که بازیابی اسنادهای به خود، بر دلیلی که رفتار را به بهترین وجه تبیین کنند، مبتنی نیستند، توسط شکاک به عنوان این واقعیت که روی هر حساب ظاهراً متفاوت، اسناد داده شده، ملاحظه خواهد شد.

ممکن است درک اینکه فیلسوفانی که از آنها بحث می‌کنم، به شکل جدی پیرامون مسئله کهن شکاکیت درباره اذهان دیگر بحث نکرده‌اند، تعجب‌آور بنماید؛ اما تصور می‌کنم تبیین آن ساده است. این مسئله، به لحاظ تاریخی یا از دیدگاه دکارتی یا از دیدگاه تجربی مورد توجه قرار گرفته است و هر دو دیدگاه، چنین پنداشته‌اند که هر شخصی آنچه را که در ذهن خودش است، می‌داند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که هدف از این بحث، فراهم آوردن بنیانی برای شناخت اذهان دیگر [و البته جهان خارجی] است. فیلسوفان اکنون فهمیده‌اند که بخشی از فهم مفاهیم ذهنی [یا محمولات] بر شناخت آن نوعی از رفتار قابل مشاهده مبتنی است که اسناد این مفاهیم را به دیگران موجه می‌کند. اما این پاسخ به شکاک، هیچ تبیینی از حجیت اول شخص به دست نمی‌دهد یا نبود تقارن بین اسنادهای به خود و اسنادهای به دیگران را روشن نمی‌کند. ما هنوز می‌توانیم این سؤال را بپرسیم که چرا معتقدیم این دو نوع اسنادها، به یک موضوع واحد مربوط اند. این پرسش، چه اینکه ما تبار شکاکیت سنتی را بازشناخته و چه بازشناخته باشیم، پرسش خوبی است. ظاهراً باید خاطر نشان کرد که هیچ‌یک از مفاهیم، جزء آنهایی که به احساسات، طرز تلقی‌های گزاره‌ای

و موضعی از اعضا و جوارحمان اطلاق می‌شوند، نشان‌دهنده نوعی از نبود تقارن است که از آن بحث می‌کنیم. مفاهیم متعددی می‌توانند براساس معیارهای متکثری اطلاق شوند؛ اما مفاهیم دیگر چنین نیستند که اسناددهندگان در مواقع خاص، از معیارهای متفاوتی استفاده کنند. اگر ناگزیریم که این نابه‌هنجاری را تبیین کنیم و از دعوت به شکاکیت اجتناب کنیم، تبیین ما باید حاکی از نبود تقارن طبیعی بین ناظران دیگر و خودمان باشد؛ نبود تقارنی که صرفاً [ما را] به حل مسئله فرامی‌خواند. گام نخست برای حل مسئله، مبتنی بر تبیین چیزهایی است که حجیت اول‌شخص بر آنها اطلاق می‌شود.

ویلیام آلستون (William Alston)، برای مشخص کردن مقام‌های خاص اسنادهای به خود، این اصل را پیشنهاد می‌دهد: ارتباط هر شخص با گزاره‌ها به گونه‌ای است که حالات ذهنی متداول را، در حالی به خودش اسناد می‌دهد که به طور منطقی، برای او غیرممکن است که هم اعتقاد داشته باشد که چنین گزاره‌ای صادق است و هم در اعتقاد به این باور، موجه نباشد؛ درحالی که هیچ کس دیگری این چنین، با چنین گزاره‌هایی مرتبط نیست. (William Alston, Varieties of Privileged, Access: 235) برای اینکه پیشنهاد آلستون پذیرفته شود، باید فرض کنیم گزاره‌ای که جازب بیان می‌کند - من باور دارم که واگنر عاقبت به‌خیر شد - عین همان گزاره‌ای است که اسمیت بیان می‌کند - جازب باور دارد که واگنر عاقبت به‌خیر شد - البته این فرض بسیار بحث‌برانگیز است. دوباره تقابل شناختی (Epistemic Contrast) بدون تبیین رها می‌شود و در غیاب یک تبیین، سؤالی که مطرح می‌شود این است: به چه دلیل، کسی [در هر مورد خاص] معتقد است قضیه‌ای که جازب و اسمیت پذیرفته‌اند، یکسان است. با فرض تنها یک تعریف از تفاوت شناختی، نتیجه طبیعی این است که گزاره‌ها متفاوت‌اند.

بنابراین من از فرمول‌بندی سیدنی شوماخر (Sidney Shoemaker) کمک می‌گیرم که اشاره صریحی به زبان دارد. در میان قضایای اصلاح‌ناپذیر قضایایی درباره‌ی رویدادهای ذهنی هستند. یعنی گزارش‌هایی از تفکرات هستند. اینها به این معنی، غیرقابل اصلاح هستند که اگر کسی صادقانه یک چنین قضیه‌ای را اذعان کند، [دیگر] هیچ کسی نمی‌تواند

این فرض را معنادار سازد و نشان دهد که او خطا می‌کند، یعنی آنچه او می‌گوید کاذب است.

من شرط اصلاح ناپذیری را رد نخواهم کرد؛ اما چیزی را جایگزین خواهم کرد که قوت کمتری دارد؛ چیزی که با حجیت اول شخص هم‌ارز است؛ این کار شاید معقول باشد؛ زیرا شوماخر عمدتاً با احساساتی همانند درد سروکار دارد؛ درحالی که من منحصراً با طرز تلقی‌های گزاره‌ای سروکار دارم. آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد، این است که شوماخر فرض درستی را نه به نوعی از شناخت، بلکه به طبقه‌ای از گفتارها اسناد می‌دهد. اگر طبقه‌ای از گفتارها را در اصطلاحات نحوی بتوان معین کرد، این ایده ممکن است به تبیین از حجیت اول شخص منجر شود؛ اما متأسفانه این امکان وجود ندارد. اگر گفته شوماخر درست باشد، باید گفته‌های متکلمی را که صادقانه، نوع خاصی از یک جمله را به کار می‌برد، بر صواب پنداشت؛ البته این اعتقاد تنها در صورتی است که گوینده بداند که او نوع مرجحی از یک جمله را به کار برده است؛ اگر این گونه نباشد، او زبان را بد به کار برده است. چه چیزی در اینجا کاربرد سوء را ایجاد می‌کند؟ مهم تر از همه، شاید کسی خواست بگوید که صادقانه تصدیق می‌کند که هیچ کسی حجیت خاصی برای اذعان کردن ندارد؛ شاید چنین باشد؛ اما این فقط تکرار ادعایی بی‌محتوا و غیرشفاف است که آن، یک قرارداد زبانی است که از اسنادهای به خود، از جنبه خاصی بحث می‌کند. ملاحظه کردن این مسئله از دیدگاه مفسر، مستلزم این است که او اسنادهای به خود را به نحوی باید تفسیر کند که آنها را صادق می‌کند - یا اولویتی خاص را به صدقش اسناد می‌دهد - با فرض اصل شوماخر، دیدگاه مفسر، تنها دیدگاهی است که می‌توانیم برگزینیم و این اصل، کاربرد مستقل را بی‌ثمر می‌کند. تنها دلیل ما برای اینکه گوینده در برخی مواقع حجیت خاصی دارد، این است که حاضریم گفته‌هایش را همانند استاد دادن به خود تلقی کنیم. به عبارت دیگر، اسنادهای به خود، حجیت خاصی دارد. این درست است و همان جایی است که ما از آن آغاز می‌کنیم.

هنوز هیچ تبیین رضایت بخشی از نبود تقارن بین اسناد گرایش‌ها به شخص اول و

شخص دیگر، ارائه نشده است. هنوز متمرکز شدن بر جمله‌ها و گفتارها به جای گزاره‌ها یا معانی، گامی در مسیر امیدواری است؛ دلیل آن نسبتاً ساده است؛ تا زمانی که مسئله را برحسب ضمانت یا حجیت کسی با توجه به دعوی درباره‌ی گرایش یک شخص به یک گزاره مطرح کنیم [یا جمله‌ای با تفسیر مفروض] ظاهراً ناگزیریم که تفاوت‌ها را صرفاً از طریق مسلم فرض کردن انواع یا منابع متفاوت اطلاعات توجیه کنیم؛ همچنین می‌توانیم به جای آن، معیارهای متفاوتی از کاربرد را برای مفاهیم یا واژه‌های کلیدی، پیش فرض قرار دهیم؛ مفاهیمی [مانند: باور دارد که، قصد دارد که، مایل است که و...]؛ اما چنان که دیدیم، این چیزی جز تکرار معضل نیست و از رهگذر آن، به شکاکیت درباره‌ی اذهان دیگر [یا شناخت ذهن خودمان] دعوت می‌شویم؛ اما اگر ما مسئله را برحسب روابط بین مباشرها و گفتارها مطرح کنیم، می‌توانیم از این بن‌بست رهایی یابیم.

اکنون نیاز داریم دو نوع نبود تقارن مرتبط، اما متفاوت را، از هم تمیز دهیم؛ از سویی، تفاوت شناخته شده‌ای بین اسنادهای به خود و به دیگران، درباره‌ی همان گرایش، نسبت به همان شخص وجود دارد: ادعای من این است که من باور دارم که واگنر عاقبت به خیر شد و ادعای شما این است که من باور دارم که واگنر عاقبت به خیر شد. اگر این ادعاها را در واژگان مناسب خود قرار دهیم، در تصمیم‌گیری درباره‌ی این مورد که: چه جفتی از گفتارها به نحو مناسب، مرتبط هستند تا یکسان بودن محتوای ادعاها را تضمین کنند، به مشکل برمی‌خوریم. از سوی دیگر، ممکن است گفته‌مان را درباره‌ی جمله «من باور دارم واگنر عاقبت به خیر شد» ملاحظه کنیم؛ سپس [ببینیم] که دلیل من و شما، برای این اندیشه که من چیزی را درست می‌گویم، مغایرت داشته باشند؛ البته این نبود تقارن‌ها مرتبط هستند؛ چرا که ما را و او می‌دارد بگوییم که دلیل شما برای این اندیشه که من راست می‌گویم - زمانی که می‌گویم «من باور دارم که واگنر عاقبت به خیر شد» - باید دقیقاً با دلیل شما برای این اندیشه که شما راست می‌گویید - اگر شما بگویید «دیویدسون باور دارد که واگنر عاقبت به خیر شد»، مرتبط باشد؛ اما به دلایلی که به زودی روشن خواهد شد، من به روایت دوم از نبود تقارن خواهم پرداخت.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که: چه چیزی تفاوت در نوع اطمینانی که شما دارید که من بر صوابم؛ - زمانی که می‌گویم من باور دارم که واگنر عاقبت به‌خیر شد - و نوع اطمینانی که من دارم، تبیین می‌کند؟ تاکنون دانستیم این گفته که: من به شیوه‌ای از شناخت در باورهای خودم دسترسی دارم که شما ندارید، کمکی [به این مسئله] نمی‌کند و نیز ما معیارهای متفاوتی را در اطلاق مفهوم باور [یا واژه باور دارد] به کار نمی‌گیریم؛ بنابراین در اینجا اجازه دهید فقط گفتار کوتاهی از من را بررسی کنیم. بدیهی است که وقتی من این جمله را می‌گویم: «واگنر عاقبت به‌خیر شد»، اگر شما، من یا هرکس دیگری، بدانند که در موقع اظهار این جمله، باور دارم که صادق است؛ همچنین از مقصود من هنگام بیان جمله آگاه باشد، آنچه را که من باور دارم و اینکه چه باوری را بیان کرده‌ام، می‌داند.

این که نبود تقارن بنیادی را می‌توان از طریق فرض نبود تقارن، در اطمینانی که شما و من در مورد مطمئن من از صادق بودن جمله‌ای که بیان کرده‌ام، تبیین کنیم؛ اما در این صورت، آن را به یک بیان دُوری تبدیل خواهیم کرد؛ البته باید چنین عدم تقارنی وجود داشته باشد؛ اما این نمی‌تواند مجوزی برای دخالت دادن تبیین دلخواه باشد؛ با این حال، می‌توانیم بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری، فرض را بر این قرار دهیم که هر دوی ما می‌دانیم - مبدأ و ماهیت شناخت ما هر چیزی که باشد - که من معتقدم آن جمله‌ای که بیان کرده‌ام، صادق است. به همین قیاس، تبیین عدم تقارن بنیادی از طریق استناد به عدم تقارنی در شناخت ما از این واقعیت که من می‌دانم آنچه را که از جمله‌ام قصد می‌کنم - آن‌گونه که در این موقع اظهار شده - مصادره به مطلوب خواهد بود. پس باز بیایید فرض را بر این قرار دهیم که منشأ یا ویژگی شناخت ما هر چه که باشد، هم من و هم شما، آن را می‌شناسیم.

بنابراین، تا اینجا ما اساساً نه هیچ عدم تقارنی را به عنوان اصل متعارف پذیرفتیم و نه آن را فرض گرفتیم. مفروضات فقط به این ترتیب‌اند: هم شما و هم من می‌دانیم که من معتقدم جمله «واگنر عاقبت به‌خیر شد»، وقتی که من آن را بیان می‌کنم، جمله‌صادقی است. من می‌دانستم که در موقع بیان آن جمله، چه چیزی را قصد کرده‌ام و اکنون، تفاوتی بین ما

وجود دارد که باید تبیین شود: در این فروض، من آنچه را که باور دارم، می‌دانم؛ درحالی‌که شما ممکن است ندانید؛ البته این تفاوت، از این واقعیت ناشی می‌شود که فرض اینکه من به نحو ضروری، آنچه را که قصد می‌کنم، می‌دانم؛ و این دانستن، به من - اما نه به شما - شناخت آن باوری را که من با گفتارم بیان کرده‌ام، می‌دهد. لازم است نشان دهیم که چرا باید این فرض وجود داشته باشد که متکلمان - اما نه مفسران - درباره هدفشان از کلماتی که بیان می‌کنند، در اشتباه نیستند. این پیش فرض ذاتی ماهیت تفسیر است؛ فرآیندی که از طریق آن، اظهارات یک گوینده را می‌فهمیم. این فرآیند نمی‌تواند برای متکلم و مخاطبانش یکسان باشد.

اگر بخواهیم، می‌توانیم این موضوع را در ساده‌ترین صورتش، بدین شکل مطرح کنیم: هیچ تضمین عامی نمی‌تواند وجود داشته باشد که مخاطب، سخن متکلم را به درستی تفسیر کند؛ اما به سادگی، به طور غیرارادی و بدون تأمل و به نحو موفقیت‌آمیزی، مخاطب یک متکلم را درک می‌کند؛ [و مراد او را می‌فهمد] گرچه او در معرض خطای جدی است. در این معنای خاص، او ممکن است همیشه همچون مفسر یک متکلم ملاحظه شود؛ [اما] متکلم ممکن است که به همان شیوه، کلمات خودش را تفسیر نکند. یک مخاطب، معمولاً براساس علائم متعددی مانند: افعال و کلمات دیگر متکلم، آنچه او درباره تعلیم و تربیت، محل تولد، هوش و ذکاوت و حرفه متکلم، نسبت متکلم با اشیای دور و نزدیک و... [معمولاً بدون تأمل یا درنگ] به تفسیر می‌پردازد. متکلم باید هنگام صحبت کردن، بسیاری از این چیزها را در ذهن داشته باشد [چون سعی بر این است که فهمیده شود و مراد و مقصود خود را به مخاطب تفهیم کند]؛ اما به طور کلی، نمی‌توان فهمید که آیا آنچه را که می‌گوید، قصد می‌کند یا نمی‌کند.

اگر فرض کنیم که هیچ سؤالی ممکن نیست درباره تفسیر متکلم از کلماتش مطرح شود، تقابل بین دلایلی که اسناددهنده به خود برای اسناد به خودش دارد و دلایلی که مفسر برای پذیرش همان اسناد دارد، ناخوشایند خواهد بود؛ اما این سؤال می‌تواند درباره متکلم مطرح شود؛ زیرا آنچه از کلماتش قصد می‌کند، تا حدی، بر علائمی در تفسیر مبتنی است

که او با فرض مفسر بودن دارد یا دلیل دیگری که او به نحو موجهی معتقد است که مفسر دارد؛ البته متکلم ممکن است درباره آنچه که از کلماتش قصد می کند، بر خطا باشد و این مسئله، یکی از دلایلی است که بر پایه آن، حجیت اول شخص خطاپذیر است؛ اما امکان بروز خطا، عدم تقارن را از میان بر نمی دارد. عدم تقارن، بر این واقعیت مبتنی است که مفسر باید به چیزی اعتماد کند - در حالی که متکلم چنین نمی کند - که اگر معلوم شود، استنباط در تفسیر متکلم را با مشکل مواجه خواهد کرد. [چراکه امکان دارد چیزی که راهنما و دلیل مفسر است برای تفسیر متکلم، در واقع، چنین کاربرد و کارایی نداشته باشد] متکلم و مخاطب، شیوه خاص یا مرموزی را در تعیین مقصود واژگان متکلم نمی شناسند و هر دو ممکن است، برخطا باشند؛ اما یک تفاوت وجود دارد و آن این است که متکلم، بعد از یافتن هر شناخت و مهارتی، می تواند این وظیفه را برعهده بگیرد که بگوید چه چیزی را از کلماتش قصد کرده است؛ اما او نمی تواند قضیه خویش را به این شکل اصلاح کند: گفته من که «واگتر عاقبت به خیر شد»، صادق است؛ اگر و تنها اگر واگتر عاقبت به خیر شود. یک مفسر، هیچ دلیلی برای این فرض ندارد که این بیان، بهترین شیوه بیان شرایط صدق گفتار متکلم است.

بهترین شیوه برای درک این تفاوت، از طریق تصور وضعیتی است که در آن، دو نفر به زبان های بیگانه صحبت می کنند و اطلاعی نسبت به زبان یکدیگر ندارند و به تنهایی رها می شوند تا در ارتباط با هم، زبان را بیاموزند. فهمیدن و سردرآوردن از زبان جدید، همانند یادگیری زبان اول نیست؛ زیرا یک مبتدی واقعی، نه قدرت استدلال دارد و نه انبانی از مفاهیم که با شرکت کنندگان در وضعیت متصور همراهی کند؛ اما این تأثیری در آن دیدگاهی که می خواهیم بر آن پای بفشارم، نمی گذارد؛ زیرا آنچه که مفسر مورد نظر می تواند آگاهانه دلیل تلقی کند، دقیقاً در شرایطی مشابه با شرایط آموزنده نخستین است که به کارگیرنده زبان است. در فرض مورد نظر، اگر یکی از دو نفر صحبت کند و دیگری سعی کند که او را بفهمد، مهم نیست که آیا متکلم به زبان مادری صحبت می کند یا نه؛ زیرا با موقعیت اجتماعی گذشته اش بی ارتباط است؛ در بهترین حالت، متکلمی که این کار را

انجام می دهد، باید قابل تفسیر باشد؛ یعنی آواهای محدود قابل تمییزی را به صورت سازگار و هماهنگ، بر اشیا و وضعیت‌هایی که معتقد است که برای شنونده‌اش ظهور دارند، اطلاق کند. بدیهی است که متکلم ممکن است گاه و بیگاه در این طرح مغلوب شود؛ در این صورت است که ما می‌توانیم بگوییم که او نمی‌داند کلماتش به چه معناست؛ اما این نیز بدیهی است که مفسر چیزی جز الگویی از آواهایی که متکلم ارتباط خود با رویدادهای آینده را به وسیله آن نشان می‌دهد، فراروی خود ندارد. [البته هم کنش‌های آینده متکلم و هم مفسر را شامل می‌شود] در این وضعیت، سؤال از اینکه متکلم، به طور کلی بر خطاست یا نه، آن را بی‌معنا می‌کند. رفتار او ممکن است به سادگی قابل تفسیر نباشد؛ اما اگر قابل تفسیر باشد، آنچه که واژگانش از آن حکایت دارد، [معمولاً] چیزی است که قصد دارد آنها را حکایت کند؛ زیرا زبانی که متکلم با آن صحبت می‌کند، مخاطبان دیگر ندارند. این ایده که متکلم زبانش را بد به کار برده است، هیچ کاربردی ندارد. فقط یک پیش‌فرض وجود دارد؛ فرضی اجتناب‌ناپذیر که ماهیت تفسیر را می‌سازد: متکلم معمولاً نسبت به آنچه که هدف او است، معرفت دارد؛ بنابراین این پیش‌فرض نیز وجود دارد که اگر او به صدق جمله‌ای اعتقاد داشته باشد، آنچه را که باور دارد، می‌شناسد.^۱

پی‌نوشت‌ها

۱. از دکتر سید کریم موسوی، عضو محترم هیئت علمی دانشگاه مفید، سپاسگزارم که ترجمه را با اصل متن تطبیق داده و نکات سودمندی را یادآور شدند.
مشخصات مأخذشناختی مقاله بدین شرح است:

Donald Davidson «: Subjective, Intersubjective, Objective, First Person Authority, Clarendon press». Oxford: 2001.

منابع:

1. Agassi, Joseph, Science in flux (Dordrecht: Reidel, 1975)

2. Alston, William, Varieties of privileged, Access American philosophical quarterly, (1971)
3. Ayer, A. J, The Problem of knowledge (London: Macmillan,1956)
4. Ayer, A. J, Logical Positivism (New york, free press, 1959)
5. Collingwood, R.G. The Principle of Art ,(Oxford University press, 1938)
6. Rorty, Richard , Philosophy and The Mirror of Nature (Princeton University press, 1979)
7. Ryle, Gilbert, The Concept of Mind (New york: Barnes and Noble,1949)
8. Strawson , Peter , Individuals (London , 1959)
9. Wittgenstein , Ludwig , Philosophical Investigations (New york,1953)

پښتونستان د علومو او مطالعاتو د مرستی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ