

تحلیل و نقد تبیین دکارتی لاک درباره‌ی این باور و ارائه‌ی
تبیینی بدیل مبتنی بر آموزه‌ی ویتگنشتاین متأخر
«هر فردی در آگاهی از خودش خطاناپذیر است»

مه‌دی سلیمانی خورموجی *

(نویسنده مسئول)

محمد کاظم علمی سولا **

چکیده

ما بر این باوریم که: «آگاهی فرد نسبت به خودش خطاناپذیر است»، درحالی‌که آگاهی او نسبت به سایر چیزها و یا حتی آگاهی سایر افراد نسبت به او را خطاناپذیر نمی‌دانیم. چگونه می‌توان چنین عدم‌تقارنی را تبیین کرد؟ متداول‌ترین پاسخ، معمولاً مبتنی بر تبیین دکارتی لاک است. ما ابتدا، این تبیین را به چهار فرضیه فرو می‌کاهیم و سپس با آشکار ساختن تبعات معناشناسانه، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی این فرضیه‌ها نشان خواهیم داد که چرا می‌توان (و یا باید) به دنبال تبیینی بدیل باشیم. در پایان نیز با اتکالی بر آراء ویتگنشتاین متأخر، تبیین بدیلی را ارائه خواهیم کرد که براساس آن، باور به خطاناپذیری فرد در آگاهی از خودش، صرفاً به یک پیش‌فرض زبان‌شناسانه برمی‌گردد که ما را برای تفسیر کلام یکدیگر آماده می‌سازد.

واژگان کلیدی: خطاناپذیری، آگاهی، محتوای ذهن، زبان، درون‌گرایی، برون‌گرایی

*. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، soleimani.um88@gmail.com

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، elmi@ferdowsi.um.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۲۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۲/۰۳/۲۰]

مقدمه

شما ممکن است پس از چند سال دوری، همسایه‌ی سابقتان را بجا نیاورید، ولی بعید است که - مثلاً- پس از یک بیهوشی طولانی، خودتان را بجا نیاورید.^۱ با آنکه گاهی در تشخیص باور، تردید، امید یا حتی منظور دیگران دچار اشتباه می‌شوید ولی عجیب خواهد بود اگر مدعی شوید که گاهی در تشخیص باور، تردید، امید یا حتی منظور خودتان نیز دچار اشتباه می‌شوید. ممکن است - به‌عنوان مثال - در تشخیص موضع یا علت درد دچار اشتباه شوید، با این حال، احتمال نمی‌رود در اینکه «احساس درد می‌کنید» نیز دچار اشتباه شده باشید. شاید فردی که راهش را در بیابان گم کرده و تشنگی نیز تا حد زیادی هوشیاری‌اش را مختل کرده‌است در این باور که: «کمی جلوتر برکه‌ای قرار دارد»، به‌طور رقت‌آوری دچار اشتباه شده باشد ولی به‌هرحال، در اینکه: «برکه‌ای به نظرش آمده‌است»، اشتباه نکرده‌است.

امتیازی که در همه این موارد حاضریم بی‌هیچ تردیدی به فرد بدهیم، خطاناپذیری او در آگاهی از خودش است.^۲ منظور از «خود» نیز هر چه باشد، نهایتاً به محتوای ذهن (گرایش‌ها و محتواهای گزاره‌ای، حالات احساسی^۳ و ...) برمی‌گردد^۴ به نحوی که معتقدیم «تنها خود فرد می‌داند در ذهنش چه می‌گذرد؛ تنها خود فرد است که می‌داند آیا صادقانه سخن می‌گوید یا صرفاً وانمود می‌کند». حتی اگر یک روانکاو ماهر بتواند زوایای ناخودآگاه ذهن فردی را بهتر از خود آن فرد نمایان سازد، باز هم آنچه موفقیت این روانکاو را نشان خواهد داد چیزی جز اظهارات و یا واکنش‌های همان فرد نخواهد بود. این - را که گاه «مرجعیت اول شخص»^۵ نیز می‌نامند - نشانگر تفاوت میان آگاهی فرد از خودش و آگاهی او از چیزهای دیگر است.^۶ ولی چرا معتقدیم هر فرد قادرست به خوبی تشخیص دهد که در ظرف ذهنش دارای همان چیزهایی است که مدعی داشتند است.^۷ به بیان دیگر، چگونه می‌توان این باور را تبیین کرد که: «آگاهی فرد از ذهن خودش خطاناپذیر است، درحالی که آگاهی او نسبت به سایر چیزها یا حتی آگاهی سایر افراد نسبت به او خطاناپذیر نیست».

بنابر نگره‌ی دکارتی لاک، ظاهراً می‌توان این خطاناپذیری را با پذیرش دسترسی بی‌واسطه و خصوصی هر فرد نسبت به تمام محتوای ذهنش^۸، به نحو قانع‌کننده‌ای تبیین کرد. ولی چنین تبیینی دارای ابهام‌ها و نکات بحث‌برانگیزی است که نادیده گرفتنشان می‌تواند ما را به دردسر بیندازد. مثلاً نباید تصور شود که با خطاناپذیر خواندن فرد در آگاهی از محتوای ذهنش، در حال نشان دادن رویداد احتمالی هستیم که فرد دچارش نمی‌شود چون ملاکی خصوصی برای جلوگیری از وقوع آن در اختیار دارد. زیرا با چنین تصویری، وسوسه می‌شویم تا برای یافتن چنین ملاکی خودمان را به زحمت بیندازیم. اینگونه خود را به زحمت انداختن، بیشتر به این می‌ماند که با دیدن چرخش یک موتور، بلافاصله به‌دنبال قطعه متحرکی باشیم که تصور می‌کنیم باید همراه با آن بگردد؛ درحالی که برخلاف تصور اولیه‌ی ما ممکن است این موتور هرز گردد.^۹ آیا با دیدن زنی که زمزمه‌کنان پشت یک دار قالی نشسته‌است و با لطافت هر چه تمام‌تر نشان می‌دهد که مشغول گره‌زدن چیزی به دور تارهای آن است شما نیز تصور خواهید کرد

که «به‌هرحال او مشغول بافتن قالی است»؛ چه بسا او (با دستان خالی) فقط ماهرانه حرکات یک بافنده را تقلید می‌کند.^{۱۱} ناگفته پیداست که چنین پرسش‌های شکاکانه‌ای تا چه حد می‌تواند متأثر از نگره‌ی ویتگنشتاین متأخر در سراسر پژوهش‌های فلسفی باشد؛ نگره‌ای که سعی دارد تا به ما نشان دهد چگونه برخی باورهای ته‌نشین شده در فلسفه قادرند فیلسوف را به زحمت بیندازند. این نگره به ما گوشزد می‌کند که: «کشف واقعی، آن است که مرا قادر سازد تا دقیقاً در همان جایی از فلسفیدن دست بکشم که وسوسه می‌شوم تا آن را ادامه دهم. کشفی که فلسفه را به ساحل آرامش می‌رساند تا بیش از این با پرسش‌هایی شکنجه نشود که او را به ورطه‌ی تردید می‌کشاند» (Wittgenstein, § 133). این مقاله، تلاشی برای نشان دادن همین نکته است و مشتمل بر سه بخش اصلی خواهد بود. در بخش (۱)، پس از فروکاستن تبیین دکارتی لاک به دو فرضیه‌ی مرتبط با یکدیگر، نشان خواهیم داد که فرضیه‌ی (۱) حاوی نکات بحث‌برانگیزی است که سبب ایجاد اختلاف‌نظرهایی مبنایی در میان فیلسوفان شده‌است؛ فرضیه‌ی (۲) نیز حاوی نکات مبهمی است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. در بخش (۲)، دو فرضیه‌ی دیگر را از درون این تبیین بیرون می‌کشیم و نشان می‌دهیم که هر دو معیوب هستند. در پایان به این نتیجه خواهیم رسید که تبیین دکارتی لاک، لااقل مبتنی بر چهار فرضیه است که در هر کدام‌شان با اشکال خاصی مواجه است. همین نیز بهانه لازم را بدست می‌دهد تا در بخش (۳) به دنبال ارائه‌ی تبیینی بدیل باشیم.

۱. اولین تقلیل تبیین دکارتی لاک

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سنت دکارتی، پذیرش دسترسی معرفتی منحصر به فرد نسبت به محتوای احتمالی ذهن است.^{۱۱} به‌طوری‌که حتی اگر تمام داشته‌های معرفتی فرد در معرض شک قرار بگیرد، باز هم دکارت مدعی است: «از آن جهت که من چیزی به جز یک شیء اندیشنده نیستم، اگر چیزی در [ذهن] من وجود داشته باشد، بی‌هیچ تردیدی باید از آن آگاه باشم» (Descartes, 1984, pp. 33-34).^{۱۲} لاک از درون این آگاهی درون‌نگرانه‌ی دکارتی، نگره‌ای را بیرون کشید که ظاهراً به او کمک می‌کرد تا نسبت میان زبان، محتوای ذهن و عالم خارج را توضیح دهد. او بر این باور بود که واژه‌های زبان، ابتدائاً نشانگر تصوراتی هستند که به‌طور خصوصی در ذهن هر فردی جریان دارند. برای آنکه مسمای این محتوای خصوصی بر دیگران نیز آشکار شود، فرد باید یاد بگیرد چگونه آن‌ها را کاملاً شبیه به اطرافیانش نشانه‌گذاری کند (Locke, III, II, §§1-3). لاک، فطری بودن این تصورات را رد می‌کرد^{۱۳} ولی معتقد بود که تصورات بسیط ذهنی (و شاید برخی تصورات مرکب و پیچیده‌تر ذهنی)، پیش از آنکه فرد اقدام به نشانه‌گذاری آن‌ها کند، باید ضرورتاً در ذهنش جریان داشته و به‌طور خصوصی در دسترس معرفتی او قرار داشته باشند (Locke, III, V, §15). لازم به یادآوری است که در میان گفتار و افعال روزمره به موارد متعددی می‌توان اشاره کرد که ظاهراً دیدگاه دکارتی لاک را تأیید می‌کنند. مواردی مانند:

- اینکه به هنگام نوشتن یک نامه، به دنبال بیان مناسبی برای منظورمان می‌گردیم.
- اینکه گاه حس تازه‌ای بدست می‌آوریم و سپس سعی می‌کنیم تا آن را بیان کنیم.
- اینکه چیزی از ما پرسیده می‌شود و می‌گوییم: یک لحظه صبر کن، جواب نوک زبانم است! و ...

چنین مواردی، که البته کم هم نیستند، زمینه را برایمان چنان فراهم کرده‌اند که می‌پنداریم: پیش از بیان منظورمان، آن را به‌طور خصوصی در اختیار داریم و تنها کاری که باید انجام دهیم این است که راهی برای آشکار ساختنش بیابیم. از آنجایی که نگره‌ی لاک درباره‌ی تصورات، چیزی شبیه به نظریه‌ی داده‌ی حسی^{۱۴} است (Lowe, 1995, p. 35)، بنابراین نگره‌ی او را می‌توان با فروکاستن به دو فرضیه‌ی زیر بازنویسی کرد:

فرضیه‌ی (۱). تصورات، اشیائی ذهنی هستند که شامل یک سری اوصافاند.^{۱۵}
فرضیه‌ی (۲). فرد، پیش از نشانه‌گذاری این اشیاء ذهنی، به آن‌ها دسترسی معرفتی خصوصی دارد.

بنابراین بازنویسی، ممکن است ذهن فرد آکنده از تصورات گوناگون باشد، ولی چون هنوز نتوانسته است آن‌ها را به‌نحوی کاملاً مشابه با اطرافیانش نشانه‌گذاری کند، پس قادر نخواهد بود محتوای خصوصی ذهنش را چنانکه برای دیگران نیز قابل فهم باشد، نمایان سازد. بالتبع، چنین فردی تبدیل به معمایی غیرقابل حل برای اطرافیانش خواهد شد، زیرا هیچ ملاکی برای فهم منظورش در دست ندارند. این باوری است که در پذیرش آن، لاک خودش را با آگوستین نیز همراه می‌بیند (Locke, III, II, § 8)؛ حتی کانت نیز در پذیرش این باور تردیدی به خود راه نمی‌دهد.^{۱۶} اما آیا فهم منظور احتمالی چنین فردی، مسئله‌ای است که برای حل آن باید به آینده چشم دوخت؟ پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش، حاوی نکته‌ی قابل تأملی است.^{۱۷} اما برای فهم‌پذیری پاسخ او نیازست تا در ابتدا دو فرضیه‌ی بالا را بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. لاک، بنابر فرضیه‌ی (۱)، تصورات فرد را اشیائی ذهنی می‌داند که در اثر تجربه‌ی (بیرونی یا درونی) بدست آمده‌اند^{۱۸} و بنابر فرضیه‌ی (۲) نیز معتقد است که فرد قادرست لااقل برخی از این اشیاء ذهنی را در پیش خودش، با برچسب خاصی نشانه‌گذاری کند تا در صورت مواجهه‌ی دوباره، ملاکی برای بازشناسی آن‌ها داشته باشد. بنابراین نتیجه می‌گیرد که اگر فردی حتی نتواند تصورات و حالات ذهنی‌اش را به‌نحو قابل فهمی برای دیگران بیان کند، لااقل قادر است با رجوع به برچسبی که خودش بر روی آن‌ها گذاشته‌است، به‌طور صحیحی، به آن‌ها اشاره‌ای ذهنی (یا درونی) داشته باشد. ولی با تأمل درباره‌ی آنچه که برای تحقق این اشاره‌ی درونی ضروری است، به تدریج ابهام‌هایی نمایان می‌شود.

انجام صحیح هر عملی، از جمله اشاره‌ی به یک شیء، نیازمند به آموختن یک (یا چند) قاعده است. در اینجا، ویتگنشتاین پرسشی را طرح می‌کند که در نگره‌ی لاک بی‌پاسخ باقی می‌ماند و آن نیز اینک: اگر شیء‌ای صرفاً در دسترس معرفتی خود فرد قرار داشته باشد، چگونه فرد دیگری قادر است نحوه‌ی صحیح اشاره کردن به آن را به او آموزش دهد؟ و اگر هیچ راهی برای چنین آموزشی

وجود ندارد، پس این فرد از کجا می‌داند که این کار را باید اینگونه انجام دهد و نه به‌گونه‌ای دیگر؟ بنابراین، به‌نظر می‌رسد که این فرد حتی قادر نیست بداند آیا این کار را درست انجام می‌دهد یا نه (Wittgenstein, §§ 257-258). ممکن است مدافع نگره‌ی لاک بخواهد با فرض شرایطی خاص - مثلاً نبوغ فراوان - این احتمال را پیش بکشد که: شاید این فرد قواعدی برای خودش ابداع کرده باشد و با پیروی خصوصی از همین قواعد، «اشاره‌ای صحیح به چیزی داشتن» نیز برایش امکان‌پذیر شده باشد. این مدافع، برای آنکه نمونه‌ی مشهودی از چنین قواعدی در زبان فارسی را نیز نشان داده باشد، ممکن است از ما بخواهد تا چیزی شبیه به زبان زرگری را تصور کنیم. بنا بر احتمالی که این مدافع پیش می‌کشد، اگرچه ممکن است آواهای چنین فردی بسیار عجیب به نظر برسند، با این همه، تنها تفاوتی که میان زبان خصوصی این فرد و زبان زرگری وجود دارد این است که در زبان خصوصی صرفاً از قاعده‌ی عجیب‌تری برای بیان منظور استفاده می‌شود. نکته‌ای که ویتگنشتاین به این مدافع پر شور گوشرد خواهد کرد این است که تشبیه چنین زبانی به زبان زرگری چندان بجا نیست. اینکه فردی با خلق یک زبان «من‌درآوردی» قادرست منظورش را کدگذاری کند، به معنای ایجاد زبانی خصوصی نیست. زیرا تنها کاری که او انجام داده این است که به شیوه‌ی عجیبی به چیزهایی اشاره کرده‌است که ما معمولاً به شیوه‌ی دیگری به آن‌ها اشاره می‌کنیم. این درحالی‌است که در یک زبان خصوصی، واژه‌ها باید نشانگر بی‌واسطه‌ی تصورات و حالاتی باشند که صرفاً خود فرد می‌تواند به آن‌ها اشاره کند چراکه صرفاً خودش می‌تواند از آن‌ها آگاهی داشته باشد.^{۱۹} چون فرد دیگری قادر نیست به آن‌ها دسترسی معرفتی داشته باشد، پس به‌طور موجهی نمی‌توان میان واژه‌های این فرد و واژه‌های هیچ فرد دیگری زمینه‌ی مشترکی لحاظ کرد. به‌طور موجهی نمی‌توان ادعا کرد که: شاید او منظوری داشته که شبیه به‌منظور فرد دیگری بوده‌است. شاید در اینجا کسی مایل باشد تذکر دوم ویتگنشتاین را نادیده بگیرد که: پیروی خصوصی از یک قاعده، تفاوت میان «پیروی از قاعده» و «تصور پیروی از قاعده» را مبهم باقی می‌گذارد؛^{۲۰} اما با این همه، باز هم نمی‌توان ابهام اساسی نهفته در زبان خصوصی را نادیده گرفت. این ابهام، به پس‌زمینه‌ی فرضیه‌ی (۲) برمی‌گردد. زیرا محتمل بودن دسترسی معرفتی خصوصی، بر یک پیش‌فرض استوار است و آن نیز اینک: «اگرچه نمی‌دانیم فرد چه منظوری دارد و یا در ذهنش چه می‌گذرد ولی به‌هرحال، او منظوری دارد؛ به‌هرحال، او چیزی را مدنظر داشته‌است». همین پیش‌فرض است که ما را گرفتار مسئله‌ای در دسرساز می‌کند. زیرا نمی‌دانیم چگونه می‌توان در این باور موجه بود که «به‌هرحال، او چیزی را مدنظر داشته‌است»^{۲۱}. آیا به آنچه در ذهنش می‌گذرد، دسترسی پیدا کرده‌ایم؟ آیا توانسته‌ایم آن چیزی را ببینیم که او ذهنش را به‌طور درونی متوجه آن کرده‌است؟ آیا به‌طور موفقیت‌آمیزی توانسته‌ایم چیزی شبیه به‌منظور او را حدس بزنیم؟ در چنین حالتی، اساساً چگونه می‌توان مطمئن بود که او منظوری داشته‌است؟^{۲۲} آیا می‌توان مطمئن بود که آواهای او نشانه‌ای برای چیزی است که احیاناً مدنظرش بوده‌است؟ آنچه در اینجا غالباً از نظر مخفی می‌ماند باوری است که در بن فهم ما از زبان نهفته‌است. باوری بسیار ساده؛ آنچنان ساده که معمولاً حتی حضورش را نیز فراموش می‌کنیم. ما بی‌هیچ تردیدی، همیشه حاضریم تا واژه‌ها را نشانه‌هایی قابل فهم جهت انتقال تصورات یا حالات ذهنی فرد بدانیم؛

بی‌آنکه بدانیم پس از پرسش شکاکانه‌ی ویتگنشتاین چگونه می‌توان هنوز هم این باور را حفظ کرد. به راستی چه چیزی سبب می‌شود تا هنوز باور داشته باشیم که «زبان همیشه به یک طریق عمل می‌کند، همیشه به یک مقصود بکار می‌آید که آن نیز انتقال اندیشه‌هایی است درباره‌ی خانه‌ها، دردها، خوبی و بدی و هر چیزی از این قبیل» (Wittgenstein, § 304). آنچه این پرسش برایمان باقی می‌گذارد، یک بن‌بست است.

واقعیت بنیادی آن است که ما قواعدی را برای انجام یک بازی وضع می‌کنیم ولی هنگامی که از آن قواعد پیروی می‌کنیم، [ناگهان متوجه می‌شویم] چیزها چگونه که فرض کرده بودیم درست از آب در نمی‌آیند. گویی انگار در قواعد خودمان گرفتار شده باشیم» (Wittgenstein, § 125).

البته برخی دیگر از مدافعان لاک، تقریر نگره‌ی او براساس نظریه‌ی داده‌ی حسی را نپذیرفته و سعی کرده‌اند تا آن را بنابر نظریه‌ی قیدگرایانه‌ی احساس^{۲۳} بازنویسی کنند. آنان معتقدند که: یادگیری زبان در نگره‌ی لاک، به معنای توانایی فرد در نشانه‌گذاری یک تصویر یا یک شیء ذهنی نیست؛ بلکه به این معنا است که فرد یاد بگیرد با استفاده از نشانه‌هایی که برای دیگران نیز قابل فهم است زمینه‌ای را فراهم سازد تا دیگران نیز قادر باشند شیء خارجی‌ای که او به‌نحو خاصی احساسش می‌کند را چنان تخیل کنند که گویی پیش روی آن‌هاست. به‌عنوان مثال، یک گزارشگر خوب فوتبال را تصور کنید که در ایستگاه فرستنده‌ی رادیویی نشسته‌است و سعی دارد مخاطبانش را قادر سازد تا جریان مسابقه را چنان تخیل کنند که گویی آنان نیز همراه با گزارشگر در حال دیدن مسابقه هستند (Lowe, 1995, pp. 169 - 170). در این تقریر قیدگرایانه از نگره‌ی لاک، دیگر از آن اشیاء ذهنی برچسب‌خورده خبری نیست. اشیائی که از طریق تجربه بدست می‌آیند و به‌نحوی واجد (یا حاکی از) اوصافی هستند که فرض می‌شود متعلق به اشیاء خارجی است. با کنار گذاشته‌شدن فرضیه‌ی (۱)، جایی برای فرضیه‌ی (۲) نیز باقی نمی‌ماند. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که چنین تقریری نباید حاوی ابهام‌هایی باشد که با فرض اشیاء ذهنی خصوصی ایجاد می‌شوند.

ولی ما - لاقلاً به سه دلیل - معتقدیم که: این فقط ظاهر ماجراست. زیرا (الف) به‌نظر می‌رسد که چنین تقریری، با برخی از عبارات لاک ناسازگار باشد. به‌عنوان نمونه، او در بحث واژگان کلی (مانند: اسم جنس و صور نوعیه)، صراحتاً نکته‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهد که می‌توان آن را تأییدی بر مدعای نظریه‌پرداز داده‌ی حسی بشمار آورد^{۲۴} (ب) هنوز معلوم نیست که در توصیف محتوای ادراکی باورهایمان، نظریه‌ی قیدگرایانه‌ی احساس نسبت به نظریه‌ی داده‌ی حسی از وضع بهتری برخوردار باشد^{۲۵} (ج) از همه مهم‌تر نیز آنکه حتی تقریر قیدگرایانه هم نمی‌تواند نگره‌ی لاک را از شکاکیت ویرانگر ویتگنشتاین برهاند. فرض کنید که فرد نتواند از آن نشانه‌هایی استفاده کند که برای دیگران نیز قابل فهم است، باز هم تقریر قیدگرایانه حاوی منعی برای این ادعا نیست که: «به‌هرحال، فرد چیزی را به‌نحو خاصی احساس کرده‌است». ولی اگر ادعا کنیم که: «فرد شیء‌ای را به‌نحو خاصی احساس کرده، فقط نتوانسته‌است زمینه‌ای را برایمان فراهم کند تا ما نیز آن را چنان تخیل کنیم که گویی پیش روی ماست»؛ آنگاه باز هم در معرض این پرسش خواهیم بود که: از کجا می‌دانیم آواها یا آداهای عجیب و

غریب چنین فردی، احیاناً نشانه‌ای برای نحوه‌ی خاصی از احساس کردن است؟ قرار داشتن در برابر چنین پرسشی، به منزله‌ی افتادن در دام همان بن‌بستی است که این نظریه قصد داشت از آن فرار کند.

اما این تمام ماجرا نیست. زیرا نظریه‌ی قیدگرایانه‌ی احساس، به‌طور جدی خودش را درگیر محتوای فرضیه‌ی (۱) نمی‌کند و بیشتر سعی دارد تا کار را چنان پیش ببرد که نیازی به کلنجار رفتن با مدعای این فرضیه نداشته باشد. با این همه، برخی نظریات فیزیکالیستی دیگر، بی‌هیچ پروایی، مستقیماً با مدعای این فرضیه سر شاخ می‌شوند و این پرسش شکاکانه را مطرح می‌کنند که: اساساً چرا باید بپذیریم که در کنار اشیاء فیزیکی و تا حدی مستقل از آن‌ها، اشیاء دیگری نیز تحت‌عنوان اشیاء ذهنی وجود دارد؟ ما در ادامه، با ارائه‌ی طرحی اجمالی از این نظریات نشان خواهیم داد که بحث پیرامون محتوای فرضیه‌ی (۱) اصطلاحاً معرکه‌ی آراء است و به نظر هم نمی‌رسد که به‌زودی بتوانیم در این حیطة شاهد اتفاق نظری رضایت‌بخش باشیم.

نظریات فیزیکالیستی، طیف وسیعی را شامل می‌شوند ولی به‌طور کلی، مبتنی بر این فرضیه‌ی تک‌انگاره هستند که: «هر آنچه در جهان مکان-زمان وجود دارد، یک شیء فیزیکی است. هر ویژگی یک شیء فیزیکی نیز یا (الف) خودش یک ویژگی فیزیکی است یا (ب) ویژگی‌ای است که به‌طور تنگاتنگی مرتبط با ماهیت فیزیکی آن شیء است» (Kim, 1999, p. 645). دو شق موجود در فرضیه‌ی بالا، دو نوع تک‌انگاری را سبب می‌شود: (۱) تک‌انگاری تقلیل‌گرا^{۲۶} و (۲) تک‌انگاری غیرتقلیل‌گرا^{۲۷} در تک‌انگاری تقلیل‌گرا، نظریه‌های علمی، به‌صورت سلسله‌ای از مراتب بهم پیوسته فرض می‌شوند که مبتنی بر نوعی یکپارچگی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه شکل گرفته‌اند، به‌طوری‌که نظریه‌های متعلق به هر مرتبه توسط نظریه‌های متعلق به مرتبه‌ی مجاور که پایین‌تر از آن قرار دارد و مبنایی‌تر از آن است، تبیین می‌شوند و در نتیجه می‌توانند به آن‌ها فروکاسته شوند. این روند تا جایی ادامه می‌یابد که تمام نظریه‌های علمی، به نظریه‌های فیزیک تقلیل می‌یابند یا توسط آن تبیین می‌شوند. بنابر تقریری قوی از تقلیل‌گرایی، قوانین واسط میان هر دو مرتبه‌ی مجاور، شرایطی را در مرتبه‌ی پایین‌تر معین می‌کند که برای تبیین و یا حتی پیش‌بینی خصوصیات مرتبه‌ی بالاتر کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، با تکیه بر شرایط مرتبه‌ی پایین‌تر می‌توان خصوصیات مرتبه‌ی بالاتر را تبیین یا حتی پیش‌بینی کرد. تقریرهای قوی‌تر، پا را از این نیز فراتر می‌نهند و هستی‌های متعلق به مراتب بالاتر را نیز چیزی جز پیکربندی‌های گوناگونی از همان هستی‌های متعلق به مرتبه‌ی پایین‌تر نمی‌دانند (McCauley, 1999, pp. 712-713). بنابراین نوع از تک‌انگاری می‌توان با تکیه بر قوانینی واسط، تصورات ذهنی را به برخی خواص فیزیکی بدن (و به‌طور خاص سیستم مغزی-نخاعی) تقلیل داد و معتقد به اینهمانی نوعی^{۲۸} میان آن‌ها شد. مزیت چنین تقلیل‌دانی نیز در آن است که می‌توان تأثیرات علی و متقابل امور ذهنی و جهان فیزیکی را به‌نحو بسیار ساده‌ای توضیح داد. در مقابل، تک‌انگاری غیرتقلیل‌گرا، قوانین واسطی که در تقلیل‌گرایی به‌کار می‌آیند را کنار می‌گذارد و بر این نکته تأکید می‌کند که: اگرچه کیفیات مرتبه‌ی بالاتر، در درون کیفیات مرتبه‌ی پایین‌تر ریشه دوانیده‌اند ولی از حیطة آن

خارج شده‌اند؛ به طوری که دیگر نمی‌توان آن‌ها را متعلق به مرتبه‌ی پایین‌تر دانست چراکه دارای قوانین رفتاری خاص به خودشان هستند (McLaughlin, 1999a, p. 267). در نتیجه، رخدادهای مربوط به برخی از علوم مانند روانشناسی را می‌توان مستقل از فیزیک مورد بررسی قرار داد. ولی همین مستقل بودن ممکن است سبب طرح این احتمال شود که: شاید این رخدادهای اشیایی اشاره دارند که در کنار اشیاء فیزیکی، از جایگاه هستی‌شناسانه‌ی مستقلی برخوردارند. بنابراین، پرسشی که تک‌انگاری غیرتقلیل‌گرا با آن مواجه است به اینجا برمی‌گردد که: اگر رخدادهای ذهنی دارای قوانین خاص به خودشان هستند، پس چگونه می‌توان برهمکنش علی رخدادهای ذهنی و فیزیکی را توضیح داد و در عین حال، تک‌انگار نیز باقی ماند؟ پاسخ‌های متفاوتی که برای این پرسش پیشنهاد شده، تقریباً متفاوتی را از تک‌انگاری غیرتقلیل‌گرا به همراه آورده‌است. مثلاً نظریه‌ی اصالت پدیدار ثابویه^{۲۹} بر این نکته تأکید دارد که: «اگرچه رخدادهای ذهنی، توسط رخدادهای فیزیکی ایجاد می‌شوند ولی خودشان مسبب هیچ رخداد دیگری نیستند. رخدادهای ذهنی به لحاظ علی بی‌اثر و عقیم‌اند و در شبکه‌ی ارتباطی علی صرفاً معلول بشمار می‌آیند و هرگز در نقش علت ظاهر نمی‌شوند^{۳۰}. به‌طور کلی، برای هر رخداد معلول - مانند: e - زنجیره‌ای علی مشتمل بر رخدادهایی فیزیکی وجود دارد که منجر به e می‌شود؛ چنانکه هر حلقه از این زنجیره، به نحوی، حلقه‌ی بعد از خودش را تعیین می‌کند. این زنجیره‌های علی فیزیکی، جایی خالی باقی نمی‌گذارند تا با رخدادهای ذهنی پر شود. پس فقط نوع فیزیکی رخدادهاست که در نقش علت ظاهر می‌شوند و هیچ رخدادی از آن جهت که ذهنی است، علت رخداد دیگری بشمار نمی‌آید» (McLaughlin, 1999b, pp. 275-276). اگرچه در این نظریه، رخدادهای ذهنی به رخدادهای فیزیکی تقلیل نمی‌یابند ولی با این همه، نادیده‌گرفتن تأثیر علی آن‌ها می‌تواند حاکی از بی‌میلی این نظریه نسبت به پذیرش یک جایگاه مستقل هستی‌شناسانه برای رخدادهای ذهنی باشد^{۳۱}. زیرا آن‌ها را نهایتاً ویژگی ساختار فیزیولوژیکی و پیچیده‌ی مغز و سیستم عصبی می‌داند (Searle, 2004, p. 158). ولی در مقابل، افرادی همچون دیویدسون با پیش‌کشیدن نظریه‌ی تک‌انگاری ناهنجارگرا^{۳۲} معتقدند که: فیزیکی یا ذهنی بودن، صرفاً دو شیوه‌ی متفاوت برای توصیف رخدادهاست؛ علیت نیز بدون توجه به اینکه رخدادها چگونه توصیف می‌شوند، صرفاً حاکی از نسبتی است که میان تک رخدادها وجود دارد (Davidson, 1970, p. 215). در نتیجه، تأکید نظریه‌ی اصالت پدیدار ثابویه بر نفی تأثیر علی رخدادهای ذهنی بی‌مورد است. اما حتی اگر تأثیر علی رخدادهای ذهنی بر جهان فیزیکی را بپذیریم، چون این سنخ از رخدادها به شدت متأثر از اتفاقات دیگری هستند که خودشان ذهنی نیستند، همیشه در آن‌ها با نوعی ناهنجاری مواجه می‌شویم. همین نیز سبب می‌شود تا قانون صریح و اکیدی وجود نداشته باشد که براساس آن بتوان تمام مصادیق رخدادهای ذهنی را تبیین یا حتی پیش‌بینی کرد^{۳۴}. با این همه و حتی با آنکه رخدادهای ذهنی را نمی‌توان به‌عنوان نوع خاصی از رخدادها، برحسب قوانین فیزیکی توصیف کرد ولی غالباً به‌طور تک‌موردی می‌توان به چنین توصیف‌هایی درباره آن‌ها دست یافت. این، حاکی از برقراری این‌همانی موردی^{۳۵} میان آن‌ها و رخدادهای فیزیکی است^{۳۶}.

مبنای هر دو نوع تک‌انگاری - چه تقلیل‌گرا و چه غیرتقلیل‌گرا - پذیرش این فرض است که با تکیه بر چارچوب مفهومی برآمده از فهم متعارف‌مان نسبت به رخدادهای ذهنی، به‌خوبی می‌توان سازوکار حیات درونی‌مان را تبیین کرد. به‌بیان‌دیگر، هر دو نوع تک‌انگاری سعی دارند تا با به‌کارگیری مقولاتی همچون: باور، میل، ترس، احساسات، درد، لذت و مانند آن، نوعی از رابطه‌ی این‌همانی میان رخدادهای ذهنی و فیزیکی را اثبات (یا رد) کنند. تردید در صحت این فرض، مبنای نظریه‌ای را شکل می‌دهد که به ماتریالیسم حذف‌گرا^{۳۷} شهرت یافته‌است. این نظریه سعی دارد تا به ما یادآور شود که داورهای مشاهده‌ی تا آنجایی درست هستند که چارچوب مفهومی‌ای که برای بیان آن‌ها استفاده می‌شود نیز درست باشد. این درحالی‌است که چارچوب مفهومی مدنظر، علاوه بر آنکه تصویر کاملی از سازوکارهای حیات درونی‌مان ارائه نمی‌دهد بلکه حتی حاوی تصویری کاملاً گمراه‌کننده از رخدادهای درونی‌مان است. پس در عین باقی ماندن بر رویکردی فیزیکیالیستی، نمی‌توان انتظار داشت که یک توصیف فیزیکی مناسب از حیات درونی‌مان به‌طور کامل بتواند مقولات موجود در چارچوب مفهومی برآمده از فهم متعارف‌مان را تبیین کند. از این‌رو، نظریه‌پرداز ماتریالیسم حذف‌گرا پیشنهاد می‌کند که به جای تقلیل این چارچوب به این یا آن توصیف فیزیکی، بیشتر باید به‌دنبال حذف این چارچوب مفهومی باشیم (Churchland, 1999, p. 43). البته این تجدیدنظرطلبی تنها مختص به ماتریالیسم حذف‌گرا نیست. چراکه در بسیاری از تقریرهای ارائه شده برای تک‌انگاری - و به‌طور خاص در تقریر دیویدسون - نیز اصرار بر آن است تا به جای استفاده از اصطلاح اشیاء ذهنی، از تعبیر رخدادهای ذهنی استفاده شود. اگرچه ممکن است که چنین تجدید نظرهایی چندان به چشم نیاید ولی به‌هرحال، ریشه در این باور دارد که «در کنار اشیاء فیزیکی و تا حدی مستقل از آن‌ها، اشیاء دیگری نیز تحت‌عنوان اشیاء ذهنی وجود ندارد»^{۳۸}. فیزیکیالیست‌ها با تکیه بر چنین رویکردی نسبت به ذهن سعی دارند تا به تمام منازعاتی که معمولاً بر سر همین اشیاء ذهنی ایجاد شده‌اند، مهر پایان بزنند.

بدون توجه به استدلال‌های ارائه‌شده توسط هر یک از این نظریه‌های فیزیکیالیستی، و قوت و ضعف‌هایی که احياناً در هر یک از آن‌ها نهفته‌است، به‌دلیل وابستگی این طیف از نظریه‌ها به چارچوب فعلی فیزیک، هرگونه تغییر احتمالی در این چارچوب ممکن است به تغییرات عمده‌ای در ادعاهای هر یک از آن‌ها منتهی شود (Kim, 1999, p. 645). همچنین، غالب استدلال‌های ارائه‌شده توسط هر یک از اعضای این طیف، در معرض اما و اگرهای فراوانی قرار دارد که توسط اعضای دیگر همین طیف ارائه شده‌اند و همین نیز حاکی از آن است که اختلافات اساسی هنوز به حاشیه نرفته‌اند (McLaughlin, 1999b, pp. 275-275).^{۳۹} اگر در کنار طیف بسیار متنوع نظریه‌های فیزیکیالیستی، نظریه‌ی داده‌ی حسی را نیز بیفزاییم، آنگاه مشخص خواهد شد که محتوای فرضیه (۱) در معرض چه اختلاف‌نظرهای گسترده‌ای قرار دارد.

۲. دومین تقلیل تبیین دکارتی لاک

در ابتدای بخش (۱) به این نکته اشاره شد که واژه‌ها، بنا بر نگره‌ی لاک، ابتدائاً نشانگر همان تصوراتی هستند که به‌طور خصوصی در ذهن فرد جریان دارند. واژه‌ها، در واقع، نام‌هایی^{۴۰} هستند که فرد برای نشانه‌گذاری تصورات خصوصی‌اش به آن‌ها ضمیمه کرده‌است^{۴۱}. به‌طور جزئی‌تر، و براساس آنچه که از عبارات لاک درباره‌ی محتوای نام «طلا» برمی‌آید، محتوای هر نام به همان تصوراتی برمی‌گردد که به هنگام استفاده‌ی از آن، مدنظر فرد قرار دارند.

نام‌ها، در نزد هر فرد، نشانگر تصورات او هستند و به کمک همین نام‌هاست که فرد تصوراتش را ابراز می‌کند. کودک، درباره فلزی که اطرافیان‌ش آن را طلا می‌نامند، چیزی نمی‌داند مگر اینکه رنگ زرد براق و روشنی دارد؛ او واژه‌ی طلا را صرفاً برحسب تصویری که از آن رنگ دارد، بکار می‌برد و نه بیشتر. بنابراین، او همان رنگ را دردم یک طاووس نیز طلا می‌نامد. فرد دیگری که تصور پخته‌تری دارد، وزن زیاد را نیز به زرد براق اضافه می‌کند. پس لفظ طلا، هنگامی که او آن را به‌کار می‌برد، نشانگر تصور مرکبی حاوی زرد براق و جوهری بسیار سنگین است. فردی دیگر، ذوب‌شوندگی را نیز بر این کیفیات می‌افزاید؛ در نتیجه، واژه‌ی طلا برای او نشانگر جسمی براق، زرد رنگ، ذوب‌شونده و بسیار سنگین خواهد بود. دیگری، چکش‌خواری را نیز می‌افزاید. هر یک از این افراد، در ابراز تصور، همچون دیگران از واژه‌ی طلا استفاده می‌کنند ولی با این همه، پیدا است که هر فرد، این واژه را برحسب همان تصویری که از آن دارد، بکار می‌برد و نه به‌عنوان نشانه‌ای برای تصور پیچیده‌ای که فاقد آن است (Locke, III, II, § 3).

با این توصیف، اگرچه هر نامی در نزد افراد متعدد ممکن است نشانگر مجموعه‌ی متفاوتی از تصورات باشد، ولی در نزد هر فرد و در هنگام بکار گرفته شدنش، صرفاً نشانگر مجموعه‌ی معینی از تصورات است^{۴۲}. بنابراین یادگیری زبان، چیزی جز توانایی در نام نهادن بر همین مجموعه‌ی معین از تصورات و سپس بازیابی آن‌ها نخواهد بود^{۴۳}، به‌طوری که با هرگونه اشاره‌ای به آن نام، بر خود فرد (یا حتی دیگران) مشخص باشد که «چه چیزی تحت چه مجموعه‌ای از تصورات» مدنظر قرار گرفته‌است^{۴۴}. مسمای هر نام نیز دقیقاً توسط همین مجموعه‌ی معین از تصورات تشخیص داده خواهد شد. این را می‌توان در قالب دو فرضیه‌ی زیر بازنویسی کرد:

فرضیه‌ی (۳). نام، علامتی اختصاری و قابل درک برای شیء (یا طبقه‌ای از اشیاء) است که تصورات خاص و معینی درباره‌ی آن صدق می‌کند.

فرضیه‌ی (۴). همین تصورات معین‌اند که مسمای هر نامی را تعیین می‌کنند.

در دهه‌های اخیر، فرضیه‌ی (۳)، غالباً ناظر به مسائلی سمانتیکی درباره‌ی نام‌های خاص بوده‌است و لاک نیز به‌نظر نمی‌رسد که در این باره نظریه‌ی پرورده‌ای ارائه کرده باشد^{۴۵}. با این همه، مسائل متعددی که پیرامون نام‌های خاص شکل گرفته‌اند، تبعات به‌همراه داشته که قادرست آراء لاک را درباره نام‌های کلی (مانند: نام انواع طبیعی) مورد خدشه قرار دهد. به نظر لاک، با آنکه هر آنچه وجود دارد، امری جزئی

است ولی بنا به دلایلی^{۴۶}، تعداد زیادی از نام‌های مورد استفاده در زبان برای اشاره به امور جزئی وضع نشده‌اند. او بر این باور است که: فرد از بدو کودکی، با تأمل در هر یک از مجموعه تصورات معینی که نام خاصی را به آن ضمیمه کرده‌است^{۴۷} و مقایسه‌ی آن با دیگر مجموعه‌ها درمی‌یابد آن‌ها علی‌رغم تمایزاتی که نسبت به یکدیگر دارند، دارای شباهت‌هایی نیز هستند. فرد با یافتن و نگهداری شباهت‌ها و حذف تمایزها، به تدریج مجموعه‌های معین و جدیدی از تصورات را ایجاد می‌کند که هر یک از آن‌ها تقریباً به نحو جامعی، به طبقه‌ای از اشیاء اشاره دارند. هر یک از این مجموعه‌ها به انضمام نامی که برای آن وضع می‌شود، ناظر به یک نوع طبیعی خواهند بود (Locke, III, III, §§ 7-10). بنابر توضیح لاک درباره‌ی این مجموعه‌های انتزاع شده و واژه‌هایی که به‌عنوان نام به آن‌ها ضمیمه می‌شوند، می‌توان فرضیه‌ی (۳) را بدین نحو محدود کرد:

فرضیه‌ی (۳-۱). نام یک نوع طبیعی، علامتی اختصاری و قابل درک برای طبقه‌ای از اشیاء است که تصورات خاص و معینی در باب آن‌ها صدق می‌کند.^{۴۸}

مطابق با فرضیه‌ی (۳-۱)، لاک درباره نام برخی از انواع طبیعی (به‌عنوان مثال: طلا) معتقد است که: این نام، علامتی اختصاری و قابل درک است که برای تمام (یا لاقلاً بخشی از) اوصاف آنچه طلا می‌نامیم، وضع شده‌است. بنابراین، گزاره‌ی «طلا، فلزی زرد رنگ و دارای جرم اتمی ۱۹۶/۹۶۶۵ است»، گزاره‌ای تحلیلی خواهد بود. چراکه لاقلاً بخشی از اوصاف آنچه که طلا می‌نامیم، به هنگام وضع نام «طلا» لحاظ شده‌اند و بنابراین مندرج در معنای آن‌اند. به بیان دیگر، اگر G_x را تابعی فرض کنیم که دامنه‌اش تمام مصادیق نوع طبیعی طلا باشد و P_x را نیز تابعی فرض کنیم که دامنه‌اش تمام آن چیزهایی است که مجموعه‌ی خاص و معینی از تصورات (یا اوصاف) در باب آن‌ها صدق می‌کند؛ آنگاه می‌توان ادعای لاک را به صورت گزاره‌ی (۱) فرمول‌بندی کرد و طبق روند زیر، گزاره‌ی (۷) را از آن نتیجه گرفت.

- | | |
|---|------------------------------|
| 1. $(x)(G_x \equiv P_x)$ | |
| 2. $(G_a \equiv P_a)$ | 1 ; Universal Instantiation |
| 3. $[(G_a \supset P_a) \wedge (P_a \supset G_a)]$ | 2 ; Equivalence |
| 4. $(G_a \supset P_a)$ | 3 ; Simplification |
| 5. $(\sim G_a \vee P_a)$ | 4 ; Implication |
| 6. $(x)(\sim G_x \vee P_x)$ | 5 ; Universal Generalization |
| 7. $\sim (\exists x)(G_x \wedge \sim P_x)$ | 6 ; De Morgan |

بنابر گزاره‌ی (۷)، « $\sim x$ » ی که هم تحت نوع طبیعی طلا (G) باشد و هم مجموعه اوصاف معین (P) بر آن صدق نکند، وجود ندارد. این گزاره ناظر به رابطه‌ای تحلیلی میان G_x و P_x است؛ که اگر اینگونه باشد، آنگاه بنابر طبیعت‌اش نمی‌توان آن را بدون تناقض نفی کرد^{۴۹}. در نتیجه، به نظر می‌رسد که این گزاره، ضرورتی را نشان می‌دهد که مطابق با آن به نحو پیشینی (یا مستقل از تجربه) می‌دانیم «چه چیزهایی را می‌توان (یا حتی نمی‌توان) درباره‌ی مصادیق نوع طبیعی طلا کشف کرد». این، نتیجه‌ای است که از فرضیه‌ی (۳-۱) استنباط می‌شود. در مقابل، کریپکی مدعی است: اگرچه ممکن است میان

P_x و G_x ، رابطه‌ای ضروری وجود داشته باشد ولی این رابطه، آنگونه نیست که پیشینی دانسته شود، و بالتبع تحلیلی هم نیست (Kripke, 1980, p. 122).

به عنوان مثال، فرض کنید متخصصان علوم شناختی نشان دهند که تحت برخی شرایط محیطی زمین، ما دچار نوعی خطای بینایی شده‌ایم به طوری که آنچه اساساً زرد نیست به چشم ما زرد می‌آید؛ یا فرض کنید که یک شیمی‌دان جسور، با ابداع روش یا ابزاری دقیق‌تر از آنچه فعلاً در دست داریم، قادر به کشف این واقعیت شود که جرم اتمی طلا، به جای آنکه ۱۹۶/۹۶۶۵ باشد، ۱۹۶/۹۸۳۴ است. آیا در صورت رخ دادن چنین اتفاقاتی، باید بپذیریم که ضرورتی در باب آنچه طلا می‌نامیدیم، نقض شده‌است؟ آیا تنها به این دلیل که برخی از اوصاف معین P_x خطا از آب درآمده‌اند، ما نیز آنچه که تا پیش از این طلا می‌نامیدیم را دیگر طلا نخواهیم نامید؟ یا آنکه اساساً متقاعد خواهیم شد که در واقع طلایی وجود نداشته‌است؟ برای آنکه این بحث باز هم ملموس‌تر شود، به این پرسش بیندیشید که: اگر «سی‌وسه دهانه داشتن» مندرج در معنای نام «سی‌وسه پل» باشد، و اگر برحسب اتفاق روزی یکی از این دهانه‌ها (یا حتی چند تای از آن‌ها) تخریب شود آنگاه آیا مردم بتدریج خواهند گفت که نام «سی‌وسه پل» معنای خودش را از دست داده‌است؟ آیا آنان مسمای این نام را گم خواهند کرد؟ پاسخ کرییکی به این پرسش‌ها، دقیقاً همان پاسخی است که بسیاری - حتی بی آنکه بدانند چرا - بدهتاً به ذهن‌شان خطور می‌کند؛ خیر. اما چرا؟ «دلیل چنین پاسخی آن است که ما [به عنوان مثال،] واژه‌ی «طلا» را برای نوع خاصی از اشیاء بکار می‌بریم. دیگران، این نوع شیء را کشف کرده‌اند و ما نیز چیزهایی درباره‌ی آن شنیده‌ایم. بنابراین، ما به عنوان بخشی از یک اجتماع که با یکدیگر سخن می‌گویند، میان خودمان و نوع خاصی از شیء رابطه‌ی معینی را برقرار کرده‌ایم. اگرچه تصور می‌شود که این نوع خاص از شیء، دارای علائم شناساگر معینی است، ولی برخی از این علائم ممکن است واقعاً در باب طلا صادق نباشند. ممکن است کشف کنیم که درباره‌ی آن‌ها به خطا رفته‌ایم. از این گذشته، ممکن است جوهری وجود داشته باشد که حتی با آنکه دارای علائم شناساگری است که غالباً به طلا نسبت داده می‌شود و ابتدائاً از آن‌ها برای شناسایی طلا استفاده می‌کنیم، با این همه، همان نوع شیء (همان جوهر) نباشد.^۵ درباره‌ی چنین شیء‌ای باید بگوییم که اگرچه دارای تمام ظواهری است که ابتدائاً برای شناسایی طلا بکار می‌بریم، ولی طلا نیست. این، مثلاً، پیریت آهن یا همان طلای احمق‌هاست. این، نوع دیگری از طلا نیست. بلکه شیء کاملاً متفاوتی است که در نگاه فردی بی‌تجربه ممکن است دقیقاً شبیه به همان چیزی باشد که ما کشف کرده و آن را طلا نامیده‌ایم» (Kripke, 1980, pp. 118-119).

کرییکی در توضیح این ادعایش، ابتدا میان «بخشی از معنای نام یک نوع طبیعی بودن» و «بکار آمدن در شناسایی مسمای نام یک نوع طبیعی» تفکیک قائل می‌شود و سپس مدعی می‌شود که اوصاف (یا تصورات ما از شیء)، در مورد دوم بکار می‌آیند و ربطی به مورد نخست ندارند. او اساساً معتقد است: «نام انواع طبیعی، بیش از آنچه غالباً تصور می‌شود، با نام‌های خاص خویشاوندی دارد. بنابراین، نام انواع طبیعی نیز مانند نام‌های خاص است و در مورد آن‌ها نیز نباید شیوه‌ای که از طریق آن، مسمای یک واژه تعیین می‌شود را مترادفی برای آن واژه بشمار آورد. مسمای نام‌های خاص، به شیوه‌های متفاوتی تثبیت

می‌شود. در نامگذاری اولیه، نوعاً با اشاره‌ای مستقیم و بی‌پرده و با یک توصیف تثبیت می‌شود^{۵۱} در سایر موارد نیز مسمی غالباً توسط زنجیره‌ای که نام را حلقه به حلقه در خودش منتقل می‌کند، تثبیت می‌شود^{۵۲}. همین شرایط در باب واژه‌ی کلی «طلا» نیز صدق می‌کند. نام انواع طبیعی نیز دهن به دهن میان افراد مختلف منتقل می‌شود چنانکه بسیاری از افراد حتی آنان که کمتر طلا دیده‌اند یا اصلاً ندیده‌اند [یا حتی افرادی که تصورات اشتباهی درباره‌ی طلا دارند] نیز از آن استفاده می‌کنند» (Kripke, 1980, pp. 134-139). نیازی نیست افرادی که نام یک نوع طبیعی را به زبان می‌آورند، لزوماً تعدادی مکفی از اوصاف مسمای آن را بدانند. بسیاری از ایرانیان ممکن است فعلاً حتی تصور درستی از عنصر اورانیوم نداشته باشند، ممکن است یکی - دو دهه طول بکشد تا این اتفاق رخ دهد ولی با این همه، استفاده‌ی از این نام در سطح وسیعی از جامعه‌ی ایران رواج یافته‌است. این بدان دلیل است که اساساً اوصاف نوع طبیعی داخل در معنای نام آن نیستند؛ اساساً نام انواع طبیعی، دارای معنایی که متضمن اوصاف آن باشد نیست. نام یک نوع طبیعی، نشانگر صلیبی است^{۵۳} که در هر جهان ممکن به همان (و دقیقاً همان) طبقه‌ی از اشیاء دلالت می‌کند، حتی اگر اوصافش (یا تصورات مان نسبت به آن) تغییر کند^{۵۴}.

پیش از ادامه‌ی بحث، لازم است دو نکته را یادآور شویم: (الف) کریپکی، نظریه‌اش را صرفاً محدود به نام انواع طبیعی نمی‌داند بلکه معتقد است دامنه‌ی آن را می‌توان به نام گونه‌های مختلف دیگری نیز تعمیم داد. گونه‌های مختلفی مانند: گربه، بیر، طلا، آب، پیریت آهن؛ حتی نام برخی از پدیده‌های طبیعی مانند: حرارت، نور، صدا، آذرخش و صفات مطابق با آن‌ها مانند: گرم، بلند، قرمز (Kripke, 1980, p. 134). همین نیز سبب می‌شود تا گستره‌ی انتقادات او بر لاک، صرفاً محدود به فرضیه‌ی (۳-۱) نباشد و فرضیه‌ی (۳) را نیز شامل شود. (ب) ممکن است اینگونه به نظر برسد که برخی از نظرات کریپکی، به‌عنوان نمونه: انتقادش بر نظریه‌ی توصیفی سرل و استراوسون که به شدت ملهم از بند (۷۹) پژوهش‌های فلسفی است^{۵۵}، دلیلی مکفی بر تقابل جدی او با ویتگنشتاین متأخر بشمار می‌آید؛ ولی ما این تقابل را تقابلی تمام‌عیار نمی‌دانیم. زیرا اگر ویتگنشتاین، فهم معنای^{۵۶} یک واژه را منوط به یادگیری کاربرد آن واژه در صورت خاصی از زندگی می‌داند^{۵۷}؛ کریپکی نیز معتقد است که هر یک از اعضای جامعه‌ای که در ارتباط زبانی با یکدیگرند، حلقه‌ای از زنجیره‌ای علی هستند که قادرند نام‌های متعددی را از خود عبور دهند^{۵۸}. بنابراین حیات جمعی ما سبب می‌شود تا ما کاربرد بسیاری از نام‌ها را از یکدیگر بیاموزیم. البته همین نیز ما را در قبال فرضیه‌ی (۴) با مشکلی جدی مواجه می‌سازد. زیرا اگر اینگونه است که ما کاربرد بسیاری از نام‌ها را از یکدیگر می‌آموزیم، پس نباید پنداشت که مسمای یک نام صرفاً برحسب آن چیزی تعیین می‌شود که در ذهن خود فرد رخ می‌دهد.

برای فهم بهتر این نکته، فرض کنید در زمان T_1 ، یکی از کاوشگرهای ارسال شده به فضا، سیاره‌ای را در کهکشان مجاور کشف می‌کند و پس از ارزیابی‌های متعدد مشخص می‌شود که شرایط محیطی این سیاره و حتی ساکنانش بسیار شبیه به شرایط محیطی زمین و ساکنانش است تا جایی که می‌توان آن را سیاره‌ی دوقلوی زمین نامید. بنابر اطلاعاتی که این کاوشگر به زمین مخابره می‌کند، پژوهشگران

درمی‌یابند که سطح این سیاره پوشیده از مایع بی‌رنگ و بی‌بوی است که در فشار و دمای عادی به سختی می‌توان آن را از آب تشخیص داد. این مایع از چیزهایی شبیه به ابر فرو می‌ریزد، مزه‌ای شبیه به مزه‌ی آب دارد، می‌تواند تشنگی را رفع کند و جالب آنکه ساکنان این سیاره نیز آن را آب می‌نامند. بنابراین، پژوهشگران زمینی ابتدائاً تصور می‌کنند که آنچه یافته‌اند، همان چیزی است که بر روی زمین نیز آب نامیده می‌شود. ولی آزمایشات بعدی نشان می‌دهد که فرمول شیمیایی این مایع، به جای آنکه H_2O باشد، مثلاً XYZ است. در نتیجه، آنان ناگزیر می‌شوند تا تصور اولیه‌شان را اینگونه تصحیح کنند که: در زمان T_1 ، واژه‌ی «آب» بر روی هر یک از این دو سیاره، دارای معنای متفاوت و بالتبع مسمای متفاوتی است.

اکنون فرض کنید که در طول زمان، به عقب برگشته و به زمان T_2 پا گذاشته‌اید؛ زمانی که هنوز زمینی‌ها کشف نکرده‌اند که مولکول‌های آب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن ساخته شده‌است. فرض کنید که هنوز بر روی سیاره‌ی دوقلوی زمین نیز کشف نشده‌است که مولکول‌های آنچه آنان آب می‌نامند، ترکیبی از اتم‌های X، Y، Z است. بنابراین، اگر در زمان T_2 ، یک زمینی و نسخه‌ی مشابه‌اش را بر روی سیاره‌ی دوقلوی زمین در نظر بگیرید، آنگاه چون هنوز تصویری درباره‌ی آب وجود ندارد که اولی آن را داشته باشد و دومی از آن محروم باشد، پس باید طبق فرضیه‌ی (۴) نتیجه گرفته شود که: در زمان T_2 ، مسمای واژه‌ی «آب» بر روی هر دو سیاره، یک چیز است. ولی چنین نتیجه‌ای اشتباه‌است. زیرا مسمای این واژه بر روی زمین، در زمان T_2 همان چیزی بوده‌است که در زمان T_1 است؛ بر روی سیاره‌ی دوقلوی زمین نیز همین‌گونه است (Putnam, 1975, pp. 223-224). پس تصورات خود فرد، به تنهایی برای تعیین مسمای یک نام کافی نیست. همین عدم کفایت، فرضیه‌ی (۴) را رد می‌کند.

۳. ارائه‌ی تبیینی بدیل

اگر بخواهیم تمام آنچه تا اینجا انجام داده‌ایم را در یک نمای کلی ارائه دهیم، بهترین شیوه از نظر ما، ارائه‌ی بحث براساس تفکیک میان دو رویکرد کلی درون‌گرایانه و برون‌گرایانه است. برای ریختن بحث در چنین قالبی، بیایید تمام آنچه که تعیین‌کننده‌ی مسمای یک واژه یا مدلول یک باور است / تمام آن چیزهایی که تعیین می‌کنند یک اندیشه به چه چیزی اشاره دارد را محتوای آن بنامیم، آنگاه با دو گرایش کلی مواجه خواهیم بود. برخی همسوی با میراث دکارتی لاک، رویکردی درون‌گرایانه (یا فردگرایانه) در پیش می‌گیرند و اعتقاد دارند که: این محتوا دارای ماهیتی ذهنی است و به همین دلیل نیز هیچ وابستگی ضروری و واقعاً تعیین‌کننده‌ای میان آن و محیط فیزیکی و یا اجتماعی فرد وجود ندارد و منحصراً توسط آنچه درون ذهن خود فرد رخ می‌دهد، تعیین می‌شود (Burge, 1986, pp. 719-720).^{۵۹} در مقابل، برخی نیز رویکردی برون‌گرایانه در پیش می‌گیرند و اعتقاد دارند: از آن جهت که یادگیری کاربرد یک واژه، در افراد مختلف ممکن است دارای پیشینه‌ی متفاوتی باشد، پس «حتی اگر آنان بتوانند اندیشه‌هایشان را به نحو صحیحی در قالب واژگان بیان کنند - که غالباً نیز فرض بر این است که می‌توانند - باز هم محتوای اندیشه‌هایشان تا حدی مبتنی بر شرایط و رویدادهای بیرون از ذهن‌شان

تعیین می‌شود» (Davidson, 1987, p. 18). ما نیز عمیقاً اعتقاد داریم که هرگونه تلاشی برای تبیین خطاناپذیری فرد در آگاهی نسبت به خودش، نهایتاً مطابق با یکی از این دو رویکرد کلی خواهد بود و همین نیز سبب می‌شود تا همیشه دچار یکی از دو وضع زیر باشیم.

(الف) بنا بر رویکرد درون‌گرایانه، محتوای اندیشه‌ی فرد، منحصرأ مبتنی بر رویدادهای درون ذهن خود فرد است و چون تمام این رویدادها نیز منحصرأ در دسترس معرفتی خود فرد قرار دارند، در نتیجه او در آگاهی نسبت به خودش، خطاناپذیر خواهد بود. اگرچه این تبیین دارای ظاهری ساده و قانع‌کننده است ولی به نظر ما می‌توان آن را لاقلاً به چهار فرضیه فروکاست که در هر کدام از آن‌ها با اشکال خاصی مواجه است.^{۶۰} در فرضیه‌ی (۱) درگیر با اختلاف‌نظرهایی مبنایی؛ در فرضیه‌ی (۲) نیز گرفتار ابهامی اساسی است. فرضیه‌های (۳) و (۴) نیز از اشکالاتی رنج می‌برند که تلاش برای رفع‌شان سبب می‌شود تا مبنای درون‌گرایی زیرسؤال برود.

(ب) اما در رویکرد برون‌گرایانه، چون محتوای اندیشه‌ی فرد، منحصرأ مبتنی بر رویدادهای درون ذهن خود فرد تعیین نمی‌شود پس لاقلاً می‌توان مدعی شد که مصون از اشکالاتی است که بر فرضیه‌های (۳) و (۴) وارد می‌شوند. ولی چون عواملی را در تعیین محتوای اندیشه‌ی فرد دخالت می‌دهد که مستقل از ذهن او وجود دارند، به نحوی که خود فرد ممکن است درباره‌ی آن‌ها اطلاع جامعی نداشته باشد، در نتیجه به نظر می‌رسد که برون‌گرایی نیز به نوبه‌ی خودش مشکل جدیدی را به همراه می‌آورد. زیرا از یک سو نمی‌توان مرجعیت معرفتی هر فرد نسبت به ذهنش را نادیده گرفت و از سوی دیگر موارد متداولی از باور، اراده، منظور و معنا وجود دارد که به دلیل ارتباط ضروری‌شان با جهان خارج، ذهن خود فرد نسبت به محتوای‌شان دسترسی معرفتی کامل ندارد (Davidson, 1987, p. 35).^{۶۱}

زمینه‌ی ایجاد چنین مشکلی، همان ادعاهای مطرح‌شده در فرضیه‌های (۱) و (۲) است. ما در زندگی روزمره - و گاه بی‌آنکه بدانیم - از پیش‌فرض می‌گیریم که محتوای یک واژه، یک باور یا یک اندیشه، در واقع نوعی شیء است که همچون سایر اشیاء از طریق شناسایی اوصاف‌اش شناخته می‌شود. طبق این توصیف نیز معتقدیم که «دریافتن»، «در نزد ذهن حاضر بودن» و ... دقیقاً هم‌ارز با دسترسی معرفتی به اوصاف این شیء است. چون عدم‌آگاهی از برخی اوصاف شیء، هم‌ارز با عدم‌آگاهی بدون خطا از خود شیء است، بنابراین تصور می‌کنیم که عدم‌دسترسی به برخی از اوصاف این شیء ذهنی، سبب راه یافتن خطا در آگاهی ما از خود شیء خواهد شد (Davidson, 1987, pp. 35-37).^{۶۲} یک راه برای گریز از چنین مشکلی، نفی جایگاه هستی‌شناسانه‌ی اشیاء ذهنی است.^{۶۳} این راه‌حل فیزیکیالیستی، صرف‌نظر از تمام مشکلاتش، قادر است ما را از قید ایرادهای وارد بر فرضیه‌های (۱) و (۲) برهاند، ولی با این همه نباید سبب شود تا همراه با کهنه‌ی بچه، خود بچه نیز دور انداخته شود. اگرچه فیزیکیالیسم، با کنار گذاشتن شیء ذهنی، دسترسی معرفتی منحصر به فرد به آن را نیز کنار می‌گذارد ولی این را نباید (و نمی‌توان) دلیلی برای نادیده‌گرفتن خطاناپذیری فرد در آگاهی از خودش به‌شمار آورد. این خطاناپذیری را نمی‌توان نادیده گرفت. این مطابق با قاعده‌ای است که کانت در ویرایش دوم *سنجش خرد ناب* به ما یادآور

می‌شود. او می‌نویسد: «اندیشه‌ای که خود را در چنین مدتی دراز معتبر نگه داشته‌است - هر چند هم که تهی به نگر رسد - همچنان ارزش دارد که خاستگاه‌اش بازجویی شود و حتی این گمان را توجیه می‌کند که باید در گونه‌ای قاعده‌ی فهم پایه‌ای داشته باشد، که چنان که اغلب رخ می‌دهد، فقط به خطا تعبیر شده‌است» (B 113). بنابراین دو راه در پیش داریم؛ یا باید ایرادهای وارد بر فرضیه‌های (۱) و (۲) را به نحو دیگری پاسخ دهیم که به همین سادگی امکان‌پذیر نیست (البته غیرممکن هم نیست) یا آنکه در پی تبیین بدیلی باشیم که در آن نیازی به فرض (یا عدم فرض) اشیاء ذهنی نباشد. ما در این مقاله، راه دوم را در پیش خواهیم گرفت.

اندکی تخیل خود را بکار بگیرید و فرض کنید که ما پس از اتمام این مقاله، آن را برای یکی از نشریات معتبر کشور ارسال کرده‌ایم. پس از چند ماه، طی یک نامه، نتیجه‌ی ارزیابی داوران اینگونه بدست ما می‌رسد که: «مقاله‌ی شما از دقت و انسجام خوبی برخوردار است. ولی با این همه، تأیید نهایی مقاله منوط به آن است که به نحو قانع‌کننده‌ی اثبات شود ساختار و تحلیل‌های مقاله از آن خود نویسنده است و نه مؤلفی دیگر». پس از خواندن این نامه، با استادم تماس می‌گیرم و قاطعانه می‌گویم: «من بر این باورم که مقاله حاصل تلاش چند ماهه‌ی خودم است». پس از مدتی، شما نیز از این واقعه باخبر می‌شوید و ماجرا را برای دوستان تعریف می‌کنید و در نهایت می‌گویید: «ولی مهدی باور دارد که ...». دوستان نیز به همین ترتیب ماجرا را برای فرد دیگری تعریف می‌کند و سپس اضافه می‌کند که: «ولی نویسنده باور دارد که ...».

اینکه من تا چه حد می‌توانم از مالکیت خود در مورد این مقاله دفاع کنم، چندان مهم نیست و به مسئله‌ی مورد بحث در این مقاله مربوط نمی‌شود؛ مهم این است که در هر صورت «من به نحو خطاناپذیری می‌دانم چه می‌گویم»، حتی «به نحو خطاناپذیری می‌دانم آیا در ادعای خود صادق بوده‌ام یا آنکه صرفاً وانمود کرده‌ام که صادقم». ولی شما فقط قادرید بر حسب شواهدی که می‌یابید، درباره‌ی «آنچه من می‌دانم» و حتی درباره‌ی «صداقت یا ریاکاری من» حدس‌هایی بزنید. به‌طور کلی، هیچگاه وزن آگاهی شما از باورهای من، همچون وزن آگاهی من از باورهای خود نخواهد بود. این نابرابری صرفاً محدود به داستان تخیلی فوق نیست؛ زندگی من و شما و هر فرد دیگری که درون یک جامعه با یکدیگر در ارتباط‌اند، مملوء از همین تفاوت در وزن آگاهی است. ولی چه چیزی می‌تواند این تفاوت را تبیین کند؟ با توجه به مطالب بیان شده در بخش‌های (۱) و (۲)، می‌دانیم توسل به این استدلال که «من چیزهایی درباره‌ی خودم می‌دانم که شما نمی‌دانید» یا اینکه «من به شیوه‌ای، چیزهایی درباره‌ی خودم می‌دانم که شما به همان شیوه نمی‌دانید» یا استدلال‌هایی از این قبیل، به‌طور جدی کمکی به تبیین مسئله نمی‌کند.^{۶۴} هنگامی که من محمولی را به خود نسبت می‌دهم و به یکی از باورهای خود اشاره می‌کنم، آنچه -در بهترین حالت ممکن- میان من و شما رخ می‌دهد این است که من با الفاظی رسا، مدام به اشیاء و موقعیت‌هایی اشاره می‌کنم که مطمئنم برای شنونده‌ام مفهوم خواهند بود و به‌طور کلی سرخ‌هایی برای تفسیر کلامم در اختیار او قرار خواهند داد. این احتمال کاملاً معقولانه خواهد بود که من گاهی در استفاده از زبانم اشتباهاتی داشته‌باشم، ولی معقولانه نیست که مفسر احتمال دهد من همیشه

زبانم را اشتباه بکار می‌برم. این ریشه در یک واقعیت دارد. زیرا اگر واقعاً من همیشه زبانم را اشتباه بکار ببرم، دیگر چیزی برای مفسر باقی نمی‌ماند تا آن را تفسیر کند.^{۶۵} به‌طور کلی، «پیش‌فرض اجتناب‌ناپذیری که در ماهیت تفسیر تعبیه شده، این است که معمولاً گوینده می‌داند چه منظوری دارد» (Davidson, 1984, p. 14). بنابراین، خطاناپذیری فرد در آگاهی از خودش، صرفاً به یک پیش‌فرض زبان‌شناسانه برمی‌گردد و نه بیشتر.

رسیدن به چنین پیش‌فرضی می‌تواند به معنای رسیدن به نقطه‌ی پایان مقاله باشد زیرا آنچه در همین پاراگراف اخیر گفته‌ایم دقیقاً همان تبیین بدیلی است که وعده‌اش را داده بودیم. ولی اگر اندکی ذهنمان به کلنجار رفتن با مسائل پیچیده‌ی فلسفی عادت کرده باشد، آنگاه اینگونه تمام شدن مقاله به مذاقمان خوش نخواهد آمد. پاسخ‌های ساده و عاری از نکته‌های بدیع، همیشه این احساس ناخوشایند را برای چنین افرادی بدنبال خواهد آورد که «شاید هیچ کاری انجام نشده باشد/ شاید مسئله هنوز حل نشده باشد». این احساس ناخوشایند حتی با این دلداری ویتگنشتاین نیز تسکین نمی‌یابد که: «مسائل، نه با عرضه‌ی یافته‌های جدید، بلکه با مرتب کردن آنچه همیشه با آن مانوس بوده‌ایم حل می‌شوند» (Wittgenstein, § 109). بنابراین، بیایید آستین‌های همت را بالا بزنیم و یکبار دیگر - ولی این بار از راهی متفاوت - به مسئله‌ی خودمان بپردازیم. به راستی چرا معتقدیم که: هر فردی در آگاهی از خودش خطاناپذیر است؟ این پرسش، علاوه بر آنکه چرایی خطاناپذیری را جستجو می‌کند، پرسشی درباره‌ی ماهیت آگاهی نیز بشمار می‌آید. پس به‌نظر می‌رسد اگر ماهیت آگاهی را بیشتر موشکافی کنیم، احتمالاً پاسخی برای پرسش‌مان بیابیم.

کانت در یکی از پاورقی‌هایش بر ویرایش دوم *سنجش خرد ناب* می‌نویسد: «در صورت نبود هرگونه آگاهی ما نمی‌توانیم در همبستگی‌ی تصویرهای تاریک تمایزی قائل شویم» (B 415). آنچه ما از این عبارت برداشت می‌کنیم این است که: آگاهی، آن شرطی است که به ما امکان می‌دهد تا تصویری را متمایز از تصویری دیگر ببینیم. از سویی، باور به خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از خودش نیز چیزی جز تأکید بر «خودآگاهی/ هر آنچه هر فردی می‌تواند درباره‌ی من خودش بگوید» نیست. ولی اگر اینگونه باشد آنگاه - بنابر برداشت ما از عبارت کانت - خودآگاهی، شرطی است که به ما امکان می‌دهد تا محمول‌هایی را به نحوی متمایز از سایر چیزها به خود نسبت دهیم. اما این توضیح، فقط نشانگر قالبی پیشینی برای تصور کردن است و نه بیشتر. کانت نیز در بحث از «مغالطه‌های خرد ناب» این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «تصور **من**، ... لافسه سراسر تهی است از هرگونه گنج‌انیده؛ چنان‌که درباره‌ی آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم باشد، بلکه یک خودآگاهی محض است که ملازم همه‌ی مفهوم‌ها است. همواره بایستی تصور من را بکار گیریم تا چیزی درباره‌ی من داوری کنیم؛ آگاهی [در اینجا]، در گوهر خویش حتی یک تصور هم نیست که برون‌آخته‌ای ویژه را جداشناسد، بلکه صورت تصور است عموماً، تا آنجا که بنا باشد شناخت نامیده شود» (A 345-47 / B 404-5). او در عبارات دیگری نیز با تکرار همین نکته تأکید می‌کند که: «ما در سهش درونی هیچ چیز پاینده نداریم؛ زیرا من تنها آگاهی‌ی اندیشیدن من است؛ بنابراین اگر ما ابواز به اندیشیدن قناعت کنیم، آنگاه همچنین شرط ضروری برای

تطبیق کردن مفهوم جوهر، یعنی یک درون آخته‌ی خودایستا، بر خویشتن خود چنان هستومند اندیشنده، را در اختیار نداریم؛ و سادگی جوهر نیز که به مفهوم جوهر ... پیوسته است، همراه با واقعیت برون آختی‌ی مفهوم جوهر، سراسر از میان می‌رود، و [من] به یک یگانگی‌ی کیفی‌ی منطقی‌ی محض خودآگاهی در اندیشیدن عموماً، تبدیل می‌شود» (B 413). علاوه بر این، تأمل درباره‌ی برهان کانت در رد ایدئالیسمی که به دکارت نسبت می‌دهد، نکته‌ی دیگری را نیز به ما می‌آموزد. او در عباراتی کوتاه، اثبات می‌کند که: «آگاهی‌ی برجاهستی‌ی خاص من هم‌هنگام یک آگاهی‌ی بی‌میانجی‌ی برجاهستی‌ی دیگر شیء‌های بیرون از من است» (B 276). به بیان دیگر، مطابق یک قاعده، هر گاه با اشاره‌ی به «من» سعی می‌کنیم تا محمول‌هایی را به خود نسبت دهیم، همیشه آن محمول‌ها را به خودمان به‌عنوان چیزی بیرون از چیزهای دیگر نسبت می‌دهیم؛ این نسبت دادن نیز همیشه در قالب رابطه‌ی دوطرفه (یا حتی چندطرفه) محقق می‌شود. اینکه ما به خوبی قادریم محمول‌هایی را به «من» نسبت دهیم، هم‌هنگام بدان معناست که به خوبی قادریم محمول‌هایی را به چیزی دیگر نیز نسبت دهیم. بنابراین، باور به توانایی‌مان در انجام صحیح چنین نسبت‌دادنی، درواقع، باور به توانایی‌مان در تمایز قائل شدن است. باور به این توانایی نیز باور به این است که همه چیز برای شناختن آماده شده‌است. ولی باید توجه داشت که آماده شدن برای شناختن، خودش به منزله‌ی شناختن نیست.

برای فهم بهتر این نکته و نیز دریافتن رابطه‌ی آن با پیش‌فرض زبان‌شناسانه‌ای که در بالا به آن اشاره کردیم، چنین مهره‌ها را بر روی صفحه‌ی شطرنج تصور کنید. تا این چنین انجام نشود، بازی آغاز نمی‌شود. با این همه، این چنین، حرکتی در بازی شطرنج بشمار نمی‌آید زیرا حتی با اتمام آن، هنوز مهره‌ای حرکت داده نشده‌است. نخستین تلاش فرد برای پرداختن به یک فعالیت زبانی، مانند وارد شدن به یک بازی شطرنج است و باور به خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از خودش نیز چیزی در حد باور به این نکته است که هر یک از مهره‌های شطرنج در جای خاص به خودش چیده شده‌است. همانگونه که چنین مهره‌ها، همه چیز را برای آغاز بازی شطرنج آماده می‌کند، باور به خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از خودش نیز ما را برای تفسیر کلام یکدیگر آماده می‌کند. همانطور که چیدن مهره‌ها در جای خودشان، حرکتی در بازی شطرنج بشمار نمی‌آید، مهیا شدن برای تفسیر کلام یکدیگر نیز به منزله‌ی تفسیر کردن (و یا تفسیر شدن) چیزی نیست.^{۶۶} نمی‌توان این باور را به چیز دیگری تقلیل داد^{۶۷} یا حتی تفسیر به چیزی کرد، زیرا خودش وسیله‌ای است که ما را برای تفسیر سایر چیزها مهیا می‌سازد^{۶۸}

جمع بندی

هدف ما در این نوشتار، نقد ادعای بسیار قوی‌ای است که در بطن نگره‌ی لاک نهفته‌است و نه چیزی بیش از این. ادعای اصلی مقاله این است که نگره‌ی لاک در پرداختن به رابطه‌ی میان «محتوای ذهن، زبان و عالم واقع»، قاعده‌ی خاصی را بیش از حد مورد تأکید قرار می‌دهد و در نتیجه با مسائلی روبرو می‌شود که از حل آن‌ها عاجز است. ویتگنشتاین متأخر با به‌کارگیری قدرت ویرانگر شک‌هایش سعی داشت تا رخنه‌های این نگره را بر ما هویدا سازد و نشان دهد که نگره‌ی لاک، بی‌جهت تلاش می‌کند تا

حضور برخی موتورهای هرزگرد را در زبان مان نادیده بگیرد. ولی تلاش برای نمایان ساختن این موتورهای هرزگرد در زبان، بدان معنا نیست که زبان کاری انجام نمی‌دهد. اگر او این ایده‌ی آگوستینی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که: «تک‌تک واژه‌های زبان، نامی برای اشیاء هستند»^{۶۹}، به این دلیل است که می‌خواهد نشان دهد: «برخی از واژه‌ها در زبان، چیزی را نمی‌نامند»^{۷۰}. از این سخن نمی‌توان این نتیجه‌ی مضحک را بیرون کشید که: «پس هیچ یک از واژه‌ها در زبان، چیزی را نمی‌نامند»؛ حتی نمی‌توان این نتیجه را گرفت که: «آن واژه‌هایی که چیزی را نمی‌نامند، واژه‌هایی بیهوده‌اند»^{۷۱}. همسوی با این آموزه، ما نشان داده‌ایم که:

الف) چون فرض می‌گیریم که: «خطاناپذیری، همیشه به معنای دسترسی به ملاکی معرفتی است» پس می‌پنداریم که: «خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از خودش نیز باید به معنای دسترسی فرد به ملاکی معرفتی در آگاهی از خودش باشد». ولی وقتی تلاش می‌کنیم تا درباره‌ی چنین ملاکی بیشتر بدانیم، به دردسر می‌افتیم. سراسر بخش‌های (۱) و (۲) به همین نکته اشاره دارند. اما از این ادعا که: «خطاناپذیری، همیشه به معنای دسترسی به ملاکی معرفتی نیست» نمی‌توان نتیجه گرفت که: «پس خطاناپذیری هیچگاه به معنای دسترسی به ملاکی معرفتی نیست».

ب) به همین نحو، چون ما فرض می‌گیریم که: «آگاهی، همیشه بصورت آگاهی از چیزی است» پس می‌پنداریم که: «خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از خودش نیز به معنای خطاناپذیری هر فرد در آگاهی از چیزی است». ولی وقتی تلاش می‌کنیم تا این چیز را بیابیم، به دردسر می‌افتیم. عباراتی از بخش (۳) به همین نکته اشاره دارند. ولی از این انتقاد نمی‌توان نتیجه گرفت که: «پس، آگاهی هیچگاه به صورت آگاهی از چیزی نیست» یا حتی اینکه: «آگاهی به خود، امری بیهوده‌است و هیچگاه کاری انجام نمی‌دهد».

آنچه ما را به دردسر می‌اندازد، وسوسه‌ای است که مدام ما را ترغیب می‌کند تا برای توجیه کاربرد واژه‌هایی مانند «همیشه» و «هیچگاه» در زبان، سازه‌هایی فلسفی بنا کنیم. اینجاست که ناگهان درمی‌یابیم، چیزها آنگونه که فرض کرده بودیم، درست از آب در نمی‌آیند^{۷۲}. به همین دلیل، ویتگنشتاین در بند (۱۰۹) پژوهش‌های فلسفی می‌نویسد: «فلسفه، نبردی بر علیه فریفتگی فاهمه‌مان به واسطه‌ی توانایی‌های زبانمان است».

پی‌نوشت‌ها:

از آن جهت که ارجاع به آثار برخی فیلسوفان - به دلیل نحوه‌ی نگارش خود آثار یا نحوه‌ی ارجاع در ترجمه‌های مشهور آن‌ها - غالباً با ارجاع به صفحه صورت نمی‌گیرد، ما نیز از همین رویه تبعیت کرده‌ایم. اما بر خود لازم می‌دانیم تا برای سهولت در فهم این نحوه‌ی ارجاع، آن را به‌طور مختصر توضیح دهیم. درباره‌ی آثار ارسطو، نحوه‌ی خوانش منبع به ترتیب اینگونه خواهد بود که در رساله‌ی درباره‌ی نفس: (نام اثر، شماره‌ی دفتر یا کتاب، شماره‌ی ستون و شماره‌ی سطر در ویرایشی که مبنای کار مترجم برای ترجمه به انگلیسی بوده است)؛ در رساله‌ی مابعدالطبیعه: (نام اثر، نام کتاب (مثلاً: آلفا، بتا)، شماره‌ی ستون

و شماره‌ی سطر در ویرایشی که مبنای کار مترجم برای ترجمه به انگلیسی بوده است). منظور از شماره‌ی ستون و سطر، همان شماره‌هایی است که در حاشیه‌ی صفحه‌ها و گاهی نیز در لابه‌لای متن آثار ارسطو مشاهده می‌شود. درباره‌ی ارجاع به لاک: (نام نویسنده، شماره‌ی کتاب، شماره‌ی فصل، شماره‌ی بند). درباره‌ی ارجاع به هیوم: (نام نویسنده، شماره‌ی کتاب، شماره‌ی بخش، شماره‌ی قطعه). درباره‌ی ارجاع به کانت: (A و B ناظر به ویرایش اول و دوم سنجش خرد ناب و عدد نیز ناظر به شماره‌ی صفحه در نسخه‌ی آلمانی کتاب است). درباره‌ی ارجاع به ویتگنشتاین: (نام نویسنده، شماره‌ی بند یا قطعه در کتاب پژوهش‌های فلسفی). در سراسر متن، علامت § به معنای «بند یا قطعه» است که مطابق با نحوه‌ی ارجاع دادن در منابع انگلیسی‌ای است که در نگارش این مقاله از آن‌ها استفاده شده است. ضمناً در ارجاعات درون متن به مقالات دیویدسون، پاتنم و برج، شماره صفحه‌ی قید شده، مربوط به نسخه‌های بازچاپ شده‌ی آن‌ها است.

۱. شما علاوه بر اینکه خودتان را بجا می‌آورید، خودتان را تحت مجموعه‌ای از خصوصیات جسمانی و غیرجسمانی منحصر به فرد بجا می‌آورید. بنابراین، موارد موسوم به سندروم چندگانگی شخصیتی و یا پیوند نیم‌کره‌های مغزی افراد متفاوت، که در آن‌ها ممکن است فرد خودش را با آمیزه‌ای از خصوصیات مختص به خود و مختص به غیر خودش بجا بیاورد، از موضوع بحث ما خارج‌اند. چراکه مورد اول، اساساً نوعی بیماری است و مورد دوم نیز هنوز در حد یک فرضیه‌ی فیزیکیالیستی باقی مانده است.

۲. منظور از خطاناپذیری، این نیست که حتی اگر قرائن روشنی وجود داشته باشد که فرد در مورد خودش اشتباه کرده است، باز هم فرد را در باقی ماندن بر اشتباهش موجه بدانیم. بلکه منظور آن است که فرد معمولاً چنین آگاهی‌هایی را مبتنی بر یک (یا چند) قرینه ارائه نمی‌دهد. در چنین مواردی، ما نیز غالباً نه از فرد قرینه‌ای طلب می‌کنیم و نه حتی انتظار داریم که او قرینه‌ای ارائه دهد. بنگرید به: (Davidson, 1984, p. 4)؛ همچنین به: (Davidson, 1987, p. 18).

۳. برای اطلاع از معنای گرایش گزاره‌ای (Propositional Attitude) و محتوای گزاره‌ای (Propositional Content)، بنگرید به: (Lowe, 2004, p. 40)؛ در مورد حالات احساسی (Sensational States) نیز بنگرید به: (Lowe, 2004, pp. 102-103).

۴. در سنت دکارتی، منظور از واژه‌ی ذهن (mind)، اشاره به ذات اصلی انسان است. او در پاسخ به قسمت چهارم اعتراضات گاسندی به تأمل دوم، صراحتاً بر این نکته تأکید دارد که در خوانش آثار او نباید به تقلید از قدما، ذهن را تعبیر به بخشی از ذات انسان کرد. بنگرید به: (Descartes, 1984, p. 246).

5- First Person Authority

۶. در اینجا عمده‌تاً به جای واژه‌ی معرفت (Knowledge) از واژه‌ی آگاهی (Consciousness) استفاده کرده‌ایم تا بر این نکته تأکید شود که چون آگاهی فرد از خودش، معمولاً مبتنی بر ارائه‌ی توجیه نیست، نمی‌توان اظهارات او درباره‌ی خودش را معرفت نامید زیرا مطابق با تعریف سنتی معرفت (= باور صادق موجه) نیست. ما در بخش (۳)، مفهوم آگاهی را بیشتر مورد بررسی قرار خواهیم داد. البته نپذیرفتن چنین رویه‌ای، کلیت مقاله را با مشکلی جدی مواجه نمی‌سازد چراکه در آن صورت نیز، محوریت بحث ما

تفاوت میان وزن توجیهی «اظهارت فرد درباره‌ی خودش» و «اظهاراتش درباره‌ی چیزهای دیگر» خواهد بود.

۷. اهمیت این باور هنگامی نمایان می‌شود که متوجه می‌شویم - به‌عنوان نمونه - راه‌حلی که لاک برای مسئله‌ی این‌همانی شخصی ارائه می‌دهد، دقیقاً مبتنی بر همین باور است. بنگرید به: (Locke, II, § 9, XXVII).

۸. دکارت در مقدمه‌ی تأملات و در ضمن پاسخی اجمالی به یکی از دو اعتراضی که بر گفتار در روش وارد شده‌است، صراحتاً دسترسی معرفتی بی‌واسطه و در نتیجه منحصر به فرد نسبت به تمام محتوای ذهن را پیش می‌کشد و ادعا می‌کند در روند تأملات اثبات خواهد کرد که: «چگونه از این واقعیت که من به چیز دیگری که متعلق به ذاتم باشد آگاهی ندارم، نتیجه گرفته می‌شود که در واقع چیز دیگری نیز به آن تعلق ندارد» (Descartes, 1984, p. 7).

۹. بنگرید به: (Wittgenstein, §132).

۱۰. بنگرید به: (Wittgenstein, § 414).

۱۱. این مؤلفه را باید میراث ارسطویی دکارت بشمار آورد. زیرا ارسطو معتقد بود که میان عاقل و معقول یگانگی برقرار است؛ بنگرید به: (De Anima, III, 430a, 1-5). او اعتقاد داشت که خودِ ذهن قادر است به خودش بیندیشد. به بیان دیگر، او معتقد بود که ذهن، خودش نزد خودش حاضر است (Metaphysica, A, 1072b, 20-25). دکارت نیز در تمثیل تکه موم، آشکارا بر همین دسترسی معرفتی صحه می‌گذارد و می‌نویسد: اساساً تأمل درباره‌ی هرگونه ادراکی، در واقع، تأمل درباره ماهیت ذهن خواهد بود (Descartes, 1984, p. 22).

۱۲. همچنین بنگرید به پاسخ دکارت به اعتراضات آرنو (Descartes, 1984, p. 171-172).

۱۳. بنگرید به: (Locke, I, II - IV).

۱۴. بنا بر تئوری داده‌ی حسی (Sense Datum Theory)، فرایند ادراک را می‌توان این‌گونه توصیف کرد که: هر گاه فرد، شیء‌ای را ادراک می‌کند که افراد دیگری نیز قادر به ادراک آن هستند، در واقع، او صرفاً آن شیء را به‌طور غیرمستقیم با ادراک بی‌واسطه‌ی شیء‌ای خصوصی ادراک کرده‌است. وجه تسمیه‌ی این تئوری نیز آن است که آنچه ادراک می‌شود، در نهایت، به‌عنوان داده‌ای حسی توصیف می‌شود که از طریق تجربه بیرونی (و یا تجربه درونی) بدست آمده‌است (Lowe, 1981, p. 331).

۱۵. خواه ذهن، چنین اشیائی را خلق کند و یا صرفاً به چنگ‌شان بیاورد؛ خواه مطابق با آن‌ها، اشیائی نیز در خارج وجود داشته باشد و یا مابه‌ازائی در خارج نداشته باشند.

۱۶. کانت در ستجش خرد ناب می‌نویسد: «به‌رغم غنای بزرگ زبان‌های ما باز ذهن اندیشنده چه‌بسا بر سر اصطلاحی که دقیقانه با مفهوم‌اش متناسب باشد، در می‌ماند؛ در صورت نبود آن، وی نه می‌تواند نگرسته‌ی خود را به‌درستی برای دیگران دریافتنی سازد، و نه حتا برای خوشتن» (A 312 / B 368). کانت نیز می‌پذیرد که چنین فردی، با آنکه احتمالاً چیزی پیش روی ذهنش قرار دارد ولی قادر نیست آن

را برای خودش دریافته‌ی سازد.

۱۷. او کتاب پژوهش‌های فلسفی‌اش را با اشاره به همین نگره‌ی آگوستین آغاز می‌کند و سپس صراحتاً در بندهای متعددی (از جمله: بند ۳ و بند ۳۲) و تلویحاً در سراسر کتاب، آن را به نقد می‌کشد.

۱۸. لاک، تصورات ناشی از تجربه بیرونی را اصطلاحاً احساس (sensation) و تصورات ناشی از تجربه درونی را نیز تأمل (reflection) می‌نامد. بنگرید به: (Locke, II, I, § 2-4); همچنین به: (Locke, III, I, § 5).

۱۹. بنگرید به: (Wittgenstein, § 243).

۲۰. بنگرید به: (Wittgenstein, § 202).

۲۱. در اینجا باید به این نکته توجه داشت که بنابر آموزه‌ی ویتگنشتاین متأخر، «قالب یک مسئله‌ی فلسفی [در دسر ساز] اینگونه است: نمی‌دانم چگونه با آن مواجه شوم» (Wittgenstein, § 123).

۲۲. در چنین حالتی، همیشه باید این بند از پژوهش‌های فلسفی را آویزه‌ی گوش خود قرار دهیم که: «اگر می‌پذیرید که هیچ تصویری در این باره ندارید که چه چیزی ممکن است مورد اشاره آن [فرد] باشد، پس در برابر این واقعیت، چه چیزی شما را وسوسه می‌کند تا بگویید: او چیزی پیش‌روی [یا در نزد ذهنش] دارد؟ این ادعا، شبیه به این است که من درباره‌ی کسی گفته باشم: «او چیزی دارد. ولی نمی‌دانم آیا پول است، یا بدهی، یا هیچ»» (Wittgenstein, § 294).

۲۳. این گزاره را در نظر بگیرید: «امیر در خودش احساس ترس شدیدی دارد». شباهت این گزاره به گزاره‌ای مانند: «امیر در جیبش پول کمی دارد»، ممکن است سبب شود تا کسی «ترس داشتن» را هم‌شأن «پول داشتن» تصور کند و در نتیجه ترس را یک شیء بدانند که فاعل شناسا در رابطه‌ی معرفتی منحصر به فردی با آن قرار دارد. برای جلوگیری از شبیختن بخشیدن به احساسات، نظریه‌ی قیدگرایانه احساس (Adverbial Theory of Sensation) پیشنهاد می‌کند گزاره‌ی نخست، بدین نحو بازنویسی شود که: «امیر به شدت می‌ترسد». با این بازنویسی، علاوه بر اینکه دیگر اثری از چیزی شبیه اشاره‌ی به یک شیء دیده نمی‌شود، صفت «شدید» برای اسم «ترس» نیز جای خودش را به قید «به شدت» برای فعل «می‌ترسد» داده است. وجه تسمیه‌ی این نظریه نیز به همین ویژگی آن برمی‌گردد. بنگرید به: (Lowe, 2004, pp. 114-116).

۲۴. بنگرید به: (Locke, III, III, § 19).

۲۵. بنگرید به: (Lowe, 2004, pp. 118-119); به‌منظور مطالعه‌ی موضعی مبسوط‌تر در این باره،

بنگرید به:

Casullo, A. (1987): "A Defense of Sense-Data", In *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 48, No.1.

26-. Reductive Monism

27- Nonreductive Monism

28- Type Identity

29- Epiphenomenalism

۳۰. برای تقریب به ذهن، گاه از این مثال استفاده می‌شود که: نسبت رخدادهای ذهنی به رخدادهای فیزیکی بدن، همانند نسبت دودی است که از دودکش لوکوموتیو بیرون می‌آید. به واسطه کار کردن لوکوموتیو است که دود تولید و از دودکش خارج می‌شود، با این همه، دود هیچ تأثیری در کار کردن و یا حرکت لوکوموتیو ندارد.

۳۱. البته تقسیم‌بندیهای دیگری نیز وجود دارد که با مبنا قرار دادن معیاری متفاوت، این تقریر از تک‌انگاری نوع (ب) را نوعی دوگانه‌انگاری بشمار آورده‌اند. بنگرید به: (Davidson, 1970, p. 213). اما این اختلاف در نامگذاری، آسیبی به کلیت بحث ما نمی‌زند. زیرا این تقریر را چه تک‌انگاری نوع (ب) بدانیم و چه نوعی دوگانه‌انگاری، باز هم مبتنی بر این باور است که در جهان مکان-زمان، نهایتاً یک مؤلفه‌ی بنیادی مستقل برای هستی وجود دارد و نه دو یا حتی بیشتر.

۳۲. به نظر ما مطالعه‌ی دیدگاه منتقدانه‌ی سرل در مورد تمایزی که به‌طور سنتی میان دو مفهوم «فیزیکی» و «ذهنی» لحاظ می‌شود، به فهم بهتر موضع اصالت‌پدیدار ثانوی کمک خواهد کرد. بنگرید به: (Searle, 2004, pp. 115-188).

33. Anomalous Monism

۳۴. منظور از ناهنجاری (یا خلاف قاعده بودن)، به توصیف دیویدسون از ویژگی‌های یک سیستم بسته و یک قانون صریح و اکید (strict) برمی‌گردد. یک سیستم بسته از نظر او سیستمی است که اجزاء آن متأثر از هیچ چیزی بیرون از آن سیستم نباشند. یک قانون اکید نیز قانونی است که نسبت میان اجزاء چنین سیستمی را بیان می‌کند. بنابر همین دیدگاه نیز او معتقد است که چنین اوصافی را صرفاً می‌توان از یک سیستم فیزیکی و یک قانون فیزیکی انتظار داشت (Davidson, 1970, pp. 215-224).

35. Token Identity

۳۶. برای مطالعه دلیل دیویدسون بر این‌همانی موردی، بنگرید به: (Davidson, 1970, p. 224).

37. Eliminative Materialism

۳۸. دیویدسون، علت باور به وجود چنین اشیائی را اساساً به تصویری از ذهن برمی‌گرداند که به‌طور سنتی توسط فیلسوفان ارائه شده‌است. بنابراین تصویر، «ذهن مانند تئاتری است که در آن، خود آگاه فرد در حال تماشای سایه‌های گذرای است که بر روی یک دیوار به نمایش گذاشته شده‌اند. محتوای این نمایش همگی از طریق تجربه بدست می‌آیند. البته با این قید که آنچه بر روی این سکوی نمایش پدیدار می‌شود، همان اشیاء عالم خارج نیست که با چشم بیرونی دیده می‌شوند، بلکه صرفاً نمودهایی است که ظاهراً حاکی از این اشیاء است» (Davidson, 1987, p. 34). این همان تلقی مورد قبول لاک است. جالب اینجاست که هیوم نیز در بحث از این‌همانی شخصی با ایراد گرفتن از همین تصویر سعی دارد تا نگرش ما به ذهن - به‌عنوان ظرفی برای ادراکات‌مان - را مورد انتقاد قرار دهد. بنگرید به: (Hume, I, § VI).

۳۹. همچنین بنگرید به: (Kim, 1999, pp. 645-646) برای مطالعه‌ی متنی درباره‌ی تک‌انگاری

ناهنجار، بنگرید به:

Davidson, D. (1993): "Thinking Causes", In *Truth, Language, and History*: the 5th volume of Davidson's essays, 2005, Oxford, Clarendon Press.

برای مطالعه‌ی برخی ایرادهای وارد شده بر تک‌انگاری ناهنجار نیز بنگرید به: (Lowe, 2004, pp. 32-36).

۴۰. منظور لاک از نام، صرفاً نشانه‌ای بیانی است که با آن می‌توان تصویری بسیط یا مرکب را نشانه‌گذاری کرد. پس منظور او از نام، علاوه بر نام‌های خاص و کلی، حتی اوصاف معین و نامعین را نیز شامل می‌شود. بنگرید به: (Locke, III, I, § 6). به‌طور کلی، در چارچوبی که لاک ارائه می‌کند، واژه‌هایی همچون: درد، عدالت، ظلم، انسان، پرچم، آبی، حتی باور، تردید و ... به همان اندازه نام به‌شمار می‌آیند که الفاضلی مانند: حافظ، صادق لاریجانی، خلیج فارس، رئیس فعلی بانک مرکزی ایران و ...

۴۱. لاک، نام‌هایی را نیز برمی‌شمرد که به جای آنکه نشانگر تصویری باشند، نشانگر فقدان آن هستند. چنین نام‌هایی، اگرچه به‌نظر می‌رسد که به‌طور ایجابی، نشانگر تصور خاصی نیستند ولی لاک معتقد است که آن‌ها نیز در واقع به همان تصوراتی برمی‌گردند که به فقدان‌شان اشاره دارند. بنگرید به: (Locke, III, I, § 4).

۴۲. باید توجه داشت که منظور لاک از «نشانگر مجموعه‌ی معینی از تصورات فرد بودن» این است که همین مجموعه‌ی معین از تصورات، معنای بی‌واسطه و خاص هر نامی است که فرد بکار می‌برد (Locke, III, I, § 1). به‌عبارت‌دیگر، هر نام، علامتی قابل درک برای چیزی است که این تصورات معین در باب آن صدق می‌کند. این تأکید لاک، ناظر به اولین معنای «نام» است که کریپکی در *نامگذاری و ضرورت* به آن اشاره کرده است. بنگرید به: (Kripke, 1980, pp. 24-26). اگرچه نقد ما بر لاک مبتنی بر اولین معنای مدنظر کریپکی است ولی با این همه، ما شواهدی در آثار لاک یافته‌ایم که حدس می‌زنیم او در آن‌ها به دومین معنای مدنظر کریپکی نیز اشاره کرده‌است، بنگرید به: (Locke, III, III, § 5). اما چون این فقط یک حدس از سوی ماست و هنوز دلیل قانع‌کننده‌ای در تأیید آن نیافته‌ایم پس فعلاً آن را کنار می‌گذاریم.

۴۳. بنگرید به: (Wittgenstein, § 26).

۴۴. کانت نیز نظریه‌ای شبیه به نظریه‌ی لاک را مورد تأیید قرار می‌دهد؛ بنگرید به: (A 137 / B 176).

۴۵. یا لاقلاً ما هنوز نتوانسته‌ایم در آثار لاک و یا مفسران او - مثلاً جان اتان لو - شواهدی بیابیم که دال بر ارائه‌ی چنین نظریه‌ای از سوی لاک باشد.

۴۶. بنگرید به: (Locke, III, III, §§ 2-4).

۴۷. بنا بر برخی عبارات لاک، به‌عنوان نمونه: (III, III, § 7)، می‌توان حدس زد که لاک، درباره‌ی نام‌های خاص معتقد بوده‌است که: «هر نام خاص، به مجموعه معینی از تصورات ضمیمه شده‌است که به تجربه‌ی خصوصی فرد درآمده‌اند». گرچه این، صرفاً یک حدس است ولی با این همه، ما هنوز در عبارات لاک، شواهدی دال بر رد آن نیافته‌ایم. چنین حدسی اگر صحیح باشد (که احتمالاً اینگونه است)، آنگاه

می‌توان آن را در معرض همان انتقاداتی دانست که کریپکی بر نظریه‌ی توصیفی فرگه-راسل وارد کرده‌است. برای مطالعه‌ی متنی مختصر و مکفی درباره‌ی انتقادهای کریپکی بر نظریه‌ی توصیفی فرگه-راسل، بنگرید به: (لاریجانی، ۱۳۷۵، صص ۴۳-۲۵).

۴۸. به‌طور خاص بنگرید به: (Locke, III, III, § 13).

۴۹. بنگرید به: (کانت، پیش‌گفتار تمهیدات، بخش ۲، بند ب؛ [در ترجمه حداد عادل، چاپ چهارم، ص ۹۷]).

۵۰. اگر بار دیگر، استدلال پیشین را از گزاره‌ی (۳) دنبال کنیم، آنگاه خواهیم داشت:

۴. $(P_a \supset G_a)$	3; Communication & Simplification
۵. $(\sim P_a \vee G_a)$	۴; Implication
۶. $(x)(\sim P_x \vee G_x)$	۵; Universal Generalization
۷. $\sim (\exists x)(P_x \wedge \sim G_x)$	۶; De Morgan

بنابر گزاره‌ی (۷)، «هیچ x -ی وجود ندارد که هم تمام اوصاف P در باب آن صدق کند و هم تحت نوع طبیعی طلا نباشد». این دقیقاً همان حکمی است که کریپکی مدعی است کلامش آن را نقض می‌کند.

۵۱. برای جلوگیری از سوءتعبیری که در اینجا ممکن است پیش بیاید، مطالعه‌ی توضیح تکمیلی کریپکی ضروری است؛ بنگرید به: (Kripke, 1980, footnote 42).

۵۲. برای فهم بهتر نظریه‌ی کریپکی درباره‌ی نام‌های خاص، به‌عنوان مثال، خانواده‌ی آیت‌الله لاریجانی را در نظر بگیرید که متوالیاً سه پسر با نام‌های جواد، صادق و علی در آن متولد شده‌است. والدین‌شان درباره‌ی پسران‌شان با دوستان خود صحبت کرده و مستقیماً نیز آنان را به خویشاوندان‌شان نشان داده‌اند. در نتیجه، نام این سه پسر، دهن به دهن گردیده و زنجیره‌وار میان افراد جامعه پخش شده‌است. اکنون افرادی در حلقه‌های بسیار دور این زنجیره، از نام علی، صادق و جواد لاریجانی استفاده می‌کنند بی‌آنکه درباره‌ی خصوصیات ممیزه‌ی آنان، مثلاً: نظریات فلسفی صادق، یا گرایش‌های سیاسی علی یا حتی تخصص جواد در فقه و حقوق، چیز خاصی بدانند. آنان حتی ممکن است اطلاعات اشتباهی درباره‌ی هر یک از آن‌ها داشته باشند. این مثال می‌تواند معادل فارسی مناسبی برای مثال کریپکی باشد؛ بنگرید به: (Kripke, 1980, pp. 91-92).

۵۳. بنگرید به: (Kripke, 1980, p. 136).

۵۴. از این نباید نتیجه گرفت که: پس اوصاف شیء، برای شیء ضروری نیست. اگر بنابر تجربه کشف شود که شیء به‌دلیل طبیعتش دارای وصف خاصی است، آنگاه در هر جهان ممکن، این وصف از آن شیء جدا نخواهد بود و لذا برای آن ضروری است. پس اگر بنابر تجربه کشف شود که مثلاً رنگ زرد طلا، وصف ذاتی طلا یا لااقل در اثر یکی از اوصاف ذاتی طلاست، آنگاه زردی برای طلا، ضروری خواهد بود بی‌آنکه ضرورتی پیشینی باشد (Kripke, 1980, pp. 123-127).

۵۵. برای آشنایی با این نظریه و انتقادات کریبکی بر آن، بنگرید به: (لاریجانی، ۱۳۷۵، صص ۹۴-۶۷).
۵۶. باید توجه داشت که منظور از معنا در اینجا «متضمن اوصاف بودن» نیست، بلکه منظور آن شیوه‌ای است که از طریق آن مدلول واژه شناسایی می‌شود.
۵۷. بنگرید به: (Wittgenstein, § 23; § 43; § 199; § 380; § 384).
۵۸. بنگرید به: (Kripke, 1980, p. 106).
۵۹. همچنین بنگرید به: (Davidson, 1987, p. 19).
۶۰. اصرار بر اینکه «تیین دکارتی لاک را می‌توان لا/قل به چهار فرضیه فروکاست»، از آن جهت است که کسی تصور نکند تعداد این فرضیه‌ها، تنها و تنها محدود به عدد چهار خواهد بود. ما تعداد این فرضیه‌ها را بیش از این می‌دانیم ولی پرداختن به تعدادی بیش از این مقدار، فراتر از گنجایش یک مقاله است. بنابراین، چه بسا فرد دیگری بتواند از درون تییین دکارتی لاک، فرضیه‌های دیگری را نیز بیرون بکشد و مورد تحلیل و نقد قرار دهد.
۶۱. همچنین بنگرید به: (Davidson, 1989, p. 60).
۶۲. همچنین بنگرید به: (Davidson, 1989, p. 58).
۶۳. بنگرید به: (Davidson, 1987, p. 37).
۶۴. این استدلال‌ها کمکی به ما نمی‌کنند زیرا علاوه بر اشکالاتی که پیش از این به تفصیل در موردشان بحث شد، به‌طور کلی در آن‌ها سعی می‌شود تا عدم تقارن مدنظر را با عدم تقارن دیگری تییین کنند و این درحالی‌است که برای تییین یک عدم تقارن نمی‌توان از یک عدم تقارن دیگر استفاده کرد. بنگرید به: (Davidson, 1984, p. 12) و مقایسه کنید با: (Wittgenstein, § 378). فهم این مطلب چندان مشکل نیست. فرض کنید می‌خواهید سببی را میان دو نفر تقسیم کنید ولی تعمداً به یکی از آن‌ها سهم بیشتری می‌دهید. نفری که سهم کمتری دریافت کرده‌است به شما اعتراض می‌کند که: «چرا او باید سهم کمتری دریافت کند». اگر شما پاسخ دهید که: «چون استحقاق کمتری داری». او باز می‌تواند اعتراض کند که: «چرا او باید استحقاق کمتری داشته باشد». تا زمانی که شما تییین‌هایی این چنین ارائه می‌دهید، این اعتراض‌ها می‌تواند ادامه بیابد. اینگونه تییین کردن، شبیه به آن است که کسی پس از کندن یک چاله، برای خلاصی از شر خاک‌هایش، بخواهد بلافاصله چاله‌ی دیگری بکند.
۶۵. بنگرید به: (Davidson, 1987, p. 38).
۶۶. مقایسه شود با توضیح ویتگنشتاین درباره‌ی تمایز میان نامیدن و توصیف کردن: (Wittgenstein, § 49).
۶۷. از این می‌توان نکته‌ی قابل تأملی را درباره‌ی مفهوم «خود» نتیجه گرفت. بنگرید به: Davidson, D. (1998): "Irreducibility of the Concept of the Self", collected in *Subjective, Intersubjective, Objective: the 3th volume of Davidson's essays*, 2001, Oxford, Clarendon Press, pp. 85-91.
۶۸. مقایسه شود با توضیح ویتگنشتاین درباره‌ی متر استاندارد: (Wittgenstein, § 50).

۶۹. بنگرید به: (Wittgenstein, § 1).

۷۰. بنگرید به: (Wittgenstein, § 410).

۷۱. باز هم بنگرید به: (Wittgenstein, § 410).

۷۲. بنگرید به: (Wittgenstein, § 125).

فهرست منابع

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۵)، *فلسفه تحلیلی (۳): دلالت و ضرورت*، قم: نشر مرصاد.

Aristotle, (1931), *The Works of Aristotle*, translated under the editorship of W. D. Ross [and the others], Vol. III & VIII, Oxford, Clarendon Press.

Burge, T. (1986): "Individualism and Psychology", in *Philosophical Reviews*, Nom. 95, Reprinted in *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, edited by Alvin I. Goldman, 1993, MIT Press.

Churchland, P. M. (1999), *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, MIT Press.

Davidson, D. (1970): "Mental Events", in *Experience and Theory*, edited by L. Foster & J. W. Swanson, The University of Massachusetts Press and Duckworth. Reprinted in *Essays on Actions and Events*: the first volume of Davidson's essays, 2001, Oxford, Clarendon Press.

Davidson, D. (1984): "First Person Authority", in *Dialectica*, 38, pp. 101-11. Reprinted in *Subjective, Intersubjective, Objective*: the 3rd volume of Davidson's essays, 2001, Oxford, Clarendon Press.

Davidson, D. (1987): "Knowing One's Own Mind", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, pp. 441-58. Reprinted in *Subjective, Intersubjective, Objective*: the 3rd volume of Davidson's essays, 2001, Oxford, Clarendon Press.

Davidson, D. (1989): "What Is Present to the Mind", in *The Mind of Donald Davidson*, (as the 36th volume of Grazer Philosophische Studien), Amsterdam, Rodopi. Reprinted in *Subjective, Intersubjective, Objective*: the 3rd volume of Davidson's essays, 2001, Oxford, Clarendon Press.

Descartes, R. (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham & R. Stoothoff & D. Murdoch, Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press.

Hume, D. (1825), *the Philosophical Works of David Hume*, (in four volumes), Vol. I, Edinburgh, London.

Kim, J. (1999): "Physicalism", in *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, edited by R. A. Wilson and F. C. Keil, Massachusetts Institute of Technology.

- Kripke, S. A. (1980), *Naming and Necessity*, Basil Blackwell.
- Locke, J. (1794), *The Works of John Locke*, Vol. I, London.
- Lowe, E. J. (1981): "Indirect Perception and Sense Data", in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 31, No. 125, Blackwell Publishing.
- Lowe, E. J. (1995), *Locke on Human Understanding*, London, Routledge.
- Lowe, E. J. (2004), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- McCauley, R. (1999): "Reductionism", in *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, edited by R. A. Wilson and F. C. Keil, Massachusetts Institute of Technology.
- McLaughlin, B. P. (1999a): "Emergentism", in *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, edited by R. A. Wilson and F. C. Keil, Massachusetts Institute of Technology.
- McLaughlin, B. P. (1999b): "Epiphenomenalism", in *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*, edited by R. A. Wilson and F. C. Keil, Massachusetts Institute of Technology.
- Putnam, H. (1975): "The Meaning of Meaning", in *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII, edited by K. Gunderson, University of Minnesota Press. Reprinted in *Mind, Language and Reality*. the 2nd volume of Putnam's Philosophical Papers, 1980, Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2004), *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2009), *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe & P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Revised 4th edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Blackwell Publishing.