

از امکان مفاهمه تا اثبات معرفت: استدلال دیویدسن علیه شکاکیت

مهدی ذاکری*

چکیده

شکاکیت عبارت است از امکان این فرض که بیش تر گزاره‌هایی که آن‌ها را صادق می‌دانیم در واقع کاذب باشند. این فرض در تاریخ فلسفه از طریق استدلال‌هایی مانند استدلال رؤیای دکارت، استدلال شیطان شریر، و مغز در خمره مطرح شده است. دیویدسن در تعدادی از مقالاتش کوشیده است تا با طرح ایده‌ی تفسیر ریشه‌ای نشان دهد که امکان مفاهمه و ارتباط زبانی، شکاکیت را متفی می‌کند. به اعتقاد او، طبیعت زبان و باور که همراه و مستلزم یکدیگرند تضمین‌کننده‌ی ارتباط میان باورهای گوینده، باورهای مفسر، و جهان خارج است و این ارتباط صدق عمده‌ی باورهای ما را تأمین می‌کند. دیویدسن در گام نخست، توافق گوینده و مفسر بر صدق را اثبات می‌کند و در گام دوم از طریق استدلال‌های مفسر همه‌دان و تفسیر ریشه‌ای نشان می‌دهد توافق گوینده و مفسر مطابق با جهان خارج است. این مقاله استدلال نخست را ناتمام می‌داند، اما از استدلال دوم در مقابل اشکالات وارد شده به آن دفاع می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شکاکیت، دانالد دیویدسن، تفسیر ریشه‌ای، استدلال مفسر همه‌دان، استدلال از تفسیر.

۱. مقدمه^۱

شکاکیت موضعی است که امکان معرفت را متفی می‌داند و انسان را فاقد معرفت معرفی

* استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی) zaker@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲۹

می‌کند. ریشه شکاکیت معاصر را می‌توان در شکاکیت دکارتی جست‌وجو کرد. بر اساس شکاکیت دکارتی، به هیچ قضیه تجربی‌ای که درباره چیزی و رای مفاد اندیشه‌های ما باشد معرفتی نداریم، زیرا شک معقولی درباره چنین قضیه‌ای وجود دارد. آن شک عبارت است از این فرض که به جای این‌که جهانی پر از چیزهای متعارف وجود داشته باشد، تنها من و باورهایم و شیطان شریری وجود دارد که سبب شده است تا من همان باورهایی را داشته باشم که اگر جهان آن‌گونه می‌بود که انسان متعارف می‌پندارد می‌داشتم. دکارت می‌نویسد: «فرض می‌کنم که آسمان، هوا، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها، و تمام اشیای خارجی که می‌بینم اوهم و فریب‌هایی باشد که این شیطان برای صید خوش باوری من از آن‌ها استفاده می‌کند» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۳).

برای شکاکیت دکارتی، لازمه معرفت به یک قضیه این است که آن قضیه «به وضوح یقینی و غیر قابل تردید» (همان: ۱۸) باشد. فرض شکاکیت دکارتی را می‌توان با جابه‌جا کردن من و باورهایم با مغزی در یک لوله آزمایش (یا خمره) و حالات آن مغز و جابه‌جایی شیطان شریر با رایانه‌ای که به مغز من متصل است به روز کرد. آن رایانه مغز مرا به گونه‌ای تحریک می‌کند که در حالتی قرار بگیرد که گویی به واسطه چیزهای موجود در جهان پدید آمده‌اند. در شکاکیت معاصر از فرض شکاکیت استفاده می‌کنند تا نشان دهند تجربه ما منبع قابل اعتمادی برای باورهای ما نیست و در نتیجه، معرفت ما درباره قضایای تجربی مورد تردید است. بنابراین در شکاکیت معاصر از سنت شکاکیت پیرونی توجه چندانی نشده است (Klein, 2000: 458-459).

استدلال‌های شکاکیت معاصر را می‌توان به یک صورت کلی برگرداند (s نماینده شخص دارای معرفت و p نماینده هر باور معمولی است):

۱. اگر s در باور به p موجه باشد، از آن‌جا که p مستلزم انکار فرض شکاکیت است، s در باور به انکار فرض شکاکیت موجه است؛
 ۲. s در انکار فرض شکاکیت موجه نیست؛
- پس s در باور به موجه نیست (ibid: 459).

به عبارت دیگر، لازمه معرفت به هر قضیه‌ای، موجه بودن در (داشتن دلیل برای) باور به آن قضیه است و لازمه موجه بودن در باور به هر قضیه‌ای انکار فرض شکاکیت است. پس فرض شکاکیت معرفت را منتفی می‌کند.

پاسخ‌ها به شکاکیت معاصر را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد؛ پاسخ‌های دسته

نخست منکر مقدمه اول استدلال فوق هستند و لزوم توجیه برای معرفت را زیر سؤال می‌برند. درتسکی (Dretske, 1970)، ثالبرگ (Thalberg, 1974)، و آدی (Audi, 1988) از طریق ارائه مثال‌های نقض و نوزیک (Nozick, 1981) و گلدمن (Goldman, 1986) از طریق جانشین کردن شرط دیگری به جای توجیه در تعریف معرفت این کار را کرده‌اند (Klein, 2000: 460 ←).

پاسخ‌های دسته دوم مقدمه دوم استدلال را انکار می‌کنند و نشان می‌دهند ما برای انکار فرض شکاکیت دلیل داریم و در انکار آن موجه‌ایم. از این دسته از پاسخ‌ها می‌توان به پاسخ پاتنم (Putnam, 1981) و دیویدسن اشاره کرد.

این مقاله نخست شکاکیتی را که دیویدسن به آن پاسخ می‌گوید مشخص می‌کند. سپس با توضیح برخی از اصول فلسفه دیویدسن پاسخ‌های او را به شکاکیت از نظر می‌گذرانند و اعتبار آن‌ها را می‌سنجند.

۲. شکاکیت دیویدسنی

دیویدسن شکاکیتی را که درصدد پاسخ‌گفتن به آن است این‌گونه توصیف می‌کند: «شکاکیت می‌پرسد چرا ممکن نباشد که همه باورهای من منسجم باشند و در عین حال درباره جهان واقعی به طور فراگیر کاذب باشند؟» (Davidson, 1983: 140) همچنین، شکاکیت عبارت است از این امکان که «تعداد بسیار زیادی، شاید اکثر، از گزاره‌هایی که صادق می‌دانیم درواقع کاذب باشند» (ibid: 144). از سوی دیگر به نظر دیویدسن «آنچه برای پاسخ‌گفتن به شکاک لازم است نشان‌دادن این است که شخصی با مجموعه‌ای (کم و بیش) منسجم از باورها دلیلی دارد برای این فرض که باورهایش عمدتاً کاذب نیستند» (ibid: 164).

تبار دکارتی شکاکیت دیویدسنی روشن است؛ عباراتی که دیویدسن به کار می‌برد یادآور شک دکارتی‌اند. دیویدسن می‌پرسد «چه چیزی این باور را توجیه می‌کند که حواس ما به طور نظام‌مند ما را فریب نمی‌دهند؟ ... ما نمی‌دانیم باور به رویدادها و اشیای خارجی چگونه توجیه می‌شود» (ibid: 143). این را مقایسه کنید با عبارت دکارت که می‌گوید: «گاهی به تجربه دریافته‌ام که همین حواس فریبنده‌اند و مقتضای حزم و احتیاط؛ این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر زیاد به آن اعتماد نکنیم» (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۸).

اما تفاوت مهم شک فراگیر دیویدسنی با شک دکارتی این است که شکاک دکارتی معرفت به یک قضیه را مستلزم این می‌داند که آن قضیه «به‌وضوح یقینی و غیر قابل تردید» باشد. اما اگر بتوان نشان داد که فرض قوی‌ای به نفع صدق هریک از باورهایی که در میان مجموعه گسترده‌ای از باورهای منسجم است وجود دارد شکاک دیویدسنی قانع می‌شود و برای این که باوری معرفت باشد یقینی بودن آن را لازم نمی‌داند. بنابراین استدلال دیویدسن علیه شکاکیت، اگر موفق باشد، در برابر آن صورت تاریخی شکاکیت دکارتی که برای معرفت، باور یقینی را لازم می‌داند مؤثر نخواهد بود.

شکاکیت دکارتی و دیویدسنی در فراگیر بودن با یکدیگر شباهت دارند و فراگیر بودن لازمه مهمی برای هر پاسخ ممکن به شکاکیت فراگیر دارد. به سبب فراگیر بودن این شک، استدلال علیه آن نمی‌تواند از مقدمه‌ای استفاده کند که معقولیت آن به معرفت به جهان واقعی وابسته باشد. استدلال دکارت علیه شک، ملتزم به این لازمه بود و از مقدمه‌ای که معرفت به جهان را لازم داشته باشد استفاده نمی‌کرد. استدلال دیویدسن نیز همان طور که خواهیم دید ظاهراً به این لازمه ملتزم است؛ زیرا مبتنی است بر تصدیق این که طبیعت زبان و باور به گونه‌ای است که باورهای منسجم عمدتاً صادق‌اند. این تصدیق ظاهراً به هیچ اطلاعاتی درباره جهان واقعی بستگی ندارد.

با این حال همه صورت‌های شکاکیت فراگیر در یک ویژگی مهم شریک‌اند؛ یعنی همه ادعا می‌کنند که همه باورهای من درباره جهان واقعی هرچند منسجم باشند نمی‌توانند معرفت باشند. این ادعایی اساسی است که استدلال دیویدسن می‌خواهد ناسازگاری آن را با فهم درست از طبیعت زبان و باور نشان دهد.

۳. پاسخ دیویدسن

دیویدسن در پاسخ به شکاکیت، از طریق بحث درباره ماهیت زبان و ارتباط زبانی استدلال می‌کند. به اعتقاد دیویدسن، امکان برقراری ارتباط زبانی بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که امکان شکاکیت را منتفی می‌کنند. از نظر دیویدسن، «ما با سهیم شدن در یک زبان، به هر معنایی که برای ارتباط لازم است، در تصویری از جهان شریک می‌شویم که باید در عمده ویژگی‌هایش صادق باشد» (Davidson, 1977: 199). در واقع استدلال دیویدسن دو مقدمه دارد: نخست این که «کسانی که سخنان یکدیگر را می‌فهمند باید دیدگاه مشترکی درباره جهان داشته باشند، خواه این دیدگاه درست باشد یا نه» (ibid). به عبارت دیگر، برای

برقرار کردن ارتباط زبانی دو طرف ارتباط باید درباره جهان با یکدیگر توافق داشته باشند. مقدمه دوم این است که تصویری که دو طرف درباره آن توافق دارند در واقع عمدتاً صادق است و «خطا فقط در زمینه‌ای از باور عمدتاً صادق می‌تواند رخ دهد. توافق به صدق منتهی نمی‌شود، اما اگر برخی از موارد توافق کاذب است، عمده موارد توافق باید صادق باشد» (ibid: 200).

مقدمه اول این استدلال، در ایده تفسیر ریشه‌ای (radical interpretation) روشن می‌شود و دیویدسن برای اثبات مقدمه دوم از دو استدلال دیگر کمک می‌گیرد: استدلال مفسر همه‌دان و استدلال از تفسیر.

۱.۳ تفسیر ریشه‌ای

فرض کنید به قبیله‌ای در نقطه‌ای از جهان پا می‌گذاریم که تاکنون ناشناخته بوده است. زبان افراد این قبیله، برای ما به کلی نامفهوم است. همچنین آن‌ها می‌توانند اعمال گوناگونی را انجام می‌دهند. این دو امر نشان می‌دهد که آن‌ها طیف گسترده‌ای از باورها، امیال، و دیگر حالات ذهنی دارند. اگر معنای جملات آن‌ها را می‌دانستیم می‌توانستیم از آن برای شناخت حالات ذهنی آن‌ها استفاده کنیم. اگر می‌دانستیم چه حالات ذهنی‌ای دارند شاید معنای جملات آن‌ها را می‌دانستیم. اما هیچ‌یک از این‌ها را نمی‌دانیم. اگر قرار باشد اظهارات آن‌ها را تفسیر کنیم، و باورها، امیال، و سایر حالات ذهنی را به آن‌ها نسبت دهیم باید راهی بیابیم که این کار را از صفر شروع کنیم. این مسئله تفسیر ریشه‌ای است (Evnine, 1991: 10). چنین تفسیری چگونه ممکن است؟ پاسخ گفتن به این پرسش مستلزم تأمل در ماهیت کلی زبان و رابطه آن با ذهن، یعنی باورها و سایر گرایش‌های گزاره‌ای (propositional attitude) است. به نظر دیویدسن، مفسر برای آغاز کار علاوه بر رفتارهای مشهود زبانی و غیر زبانی گوینده، به برخی از حالات ذهنی او نیز دسترسی دارد. مفسر فرض می‌گیرد که گوینده، جملاتی را که بیان می‌کند صادق می‌داند. صادق دانستن یک جمله به معنای باورداشتن به آن است. ما می‌توانیم به فردی که جمله‌ای را اظهار می‌کند این باور را نسبت بدهیم که به محتوای آن جمله باور دارد بدون این‌که بدانیم محتوای آن باور چیست. اما چه راهی برای تعیین محتوای باورهای گوینده وجود دارد؟ دیویدسن از اصل چریتی (principle of charity) برای تعیین محتوای باورهای گوینده و در نتیجه معنای جملاتی استفاده می‌کند که وی صادق می‌داند.

واژه چریتی در انگلیسی به لحاظ لغوی معنایی اخلاقی — دینی دارد، اما ویلسن (Wilson, 1959) آن را به معنایی فلسفی به کار برده است (Evnine, 1991: 103). در نظر ویلسون، اصل چریتی اقتضا می‌کند که جملات گوینده را به گونه‌ای تفسیر کنیم که صدق آن‌ها را به حداکثر میزان ممکن برساند (Wilson, 1970: 300). با توجه به مدلول این اصل در کاربرد ویلسن که اولین کاربرد فلسفی آن است می‌توان آن را به اصل حمل بر صحت ترجمه کرد. اما دیویدسن به این معنا وفادار نیست و این اصل را به معانی متفاوتی به کار می‌برد. بنابراین از به کار بردن معادل بالا صرف نظر می‌کنیم و همان واژه چریتی را به کار می‌بریم. دیویدسن دربارهٔ این اصل می‌نویسد:

برای این‌که گوینده قابل تفسیر باشد دو اصل باید بر او قابل اطلاق باشند: اصل انسجام و اصل تطابق. اصل انسجام مفسر را برمی‌انگیزد که درجه‌ای از انسجام منطقی را در تفکر گوینده کشف کند؛ اصل تطابق مفسر را برمی‌انگیزد که گوینده را پاسخ‌گوی همان ویژگی‌هایی از جهان بداند که او (مفسر) در شرایط مشابه پاسخ‌گوی آن‌ها می‌بود. هر دو اصل را می‌توان اصول چریتی نامید. ... تفسیر موفق ضرورتاً شخص تفسیرشونده را دارای عقلانیت پایه تصویر می‌کند (Davidson, 1991: 211).

به نظر دیویدسن اصل چریتی اقتضا می‌کند که مفسر فرض کند گوینده قواعد تفکر را دست‌کم تا جایی که دچار تناقض منطقی آشکار نشود رعایت می‌کند و از سوی دیگر دربارهٔ محیط پیرامونی همان باورهایی را شکل می‌دهد که مفسر در تعامل با محیط داراست و آن‌ها را صادق می‌داند. به عبارت دیگر، مفسر باید فرض کند که گوینده اصل انسجام درونی باورهای خود را حفظ می‌کند و هیچ‌گاه هم‌زمان به دو قضیهٔ متناقض الف و نه - الف باور پیدا نمی‌کند. علاوه بر این، گوینده اصل تطابق باورها با جهان را رعایت می‌کند و مثلاً هنگامی که در محیط بارانی قرار می‌گیرد به این قضیه که «اکنون هوا بارانی است» باور پیدا می‌کند. مفسر به کمک این اصل می‌تواند با برقرار کردن ارتباط میان واقعیت‌های محیط پیرامون و باورهای گوینده به باورهای گوینده راه پیدا کند و با مرتبط کردن این باورها به جملاتی که می‌تواند باور به صدق آن‌ها را به گوینده نسبت دهد، به معانی جملات گوینده پی ببرد.

نسبت دادن انسجام و تطابق به گوینده، نتیجهٔ مهمی در پی دارد و آن توافق بین گوینده و مفسر است. اگر مفسر فرض کند که گوینده همان باورهایی را دربارهٔ محیط پیرامون خواهد داشت که مفسر آن‌ها را صادق می‌داند و تمایل گوینده را به رعایت حقایق روشن

منطق و حفظ درجه ای از انسجام منطقی مفروض بگیرد توافق عمده ای میان باورهای گوینده و مفسر پدید خواهد آمد. بنابراین یک کارکرد مهم اصل چریتی به حداکثر رساندن توافق میان گوینده و مفسر است. به نظر دیویدسن،

از آنجا که شناخت باورها فقط با توانایی تفسیر کلمات پدید می‌آید، یگانه امکان در آغاز، مسلم گرفتن توافقی کلی بر سر باورهاست. ...

اصل چریتی یک گزینه اختیاری نیست، بلکه شرط داشتن یک نظریه (معنای) کارآمد است. ... اصل چریتی خود را بر ما تحمیل می‌کند خواه آن را دوست باشیم یا نه، اگر بخواهیم دیگران را بفهمیم باید آن‌ها را در بیش تر موارد برحق بدانیم (Davidson, 1974: 196-197).

بنابراین در نظر دیویدسن، اصل چریتی شرط امکان ارتباط زبانی و مفاهمه است. شرط برقراری ارتباط زبانی با موجودی دیگر (گوینده) این است که بتوانیم حداقلی از عقلانیت را به او نسبت بدهیم و او را در این عقلانیت با خودمان (مفسر) شریک و موافق بدانیم. با این توضیحات روشن می‌شود که دیویدسن با طرح تفسیر ریشه‌ای درصدد تحقیق تجربی فرایند فهم نیست. تفسیر ریشه‌ای کاری نظری است به منظور کشف روابط بین حالات و رویدادهای التفاتی (intentional) مانند باور، میل، اظهارات زبانی و اعمال، از یک سو و حالات و رویدادهای غیر التفاتی مانند صداها، نشانه‌های روی کاغذ، و حرکات بدنی، از سوی دیگر. تفسیر ریشه‌ای شرایط امکان ارتباط زبانی و مفاهمه را روشن می‌کند و البته نتایج آن منحصر به فرض برخورد با گوینده ناشناسی که شناختی از معنای زبان و حالات ذهنی او نداریم نمی‌ماند بلکه شرایط امکان هر مفاهمه‌ای را بیان می‌کند. به عبارت دیگر «تفسیر ریشه‌ای برای هر فهمی از گفتار دیگری لازم است» (Davidson, 1973: 125).

دیویدسن در تفسیر ریشه‌ای دست کم نشان می‌دهد که برای فهم سخنان دیگران و برقراری ارتباط زبانی باید دو طرف در تصویری از جهان شریک باشند، اما صرف این توافق برای مقابله با شکاکیت کافی نیست، زیرا ممکن است فهم و تفسیر دیگران با توافق بر کذب رخ دهد. بنابراین برای مقابله با شکاکیت، باید مقدمه دوم نیز ضمیمه شود: عمده موارد توافق صادق است. نخستین استدلالی که دیویدسن برای اثبات این مقدمه از آن کمک می‌گیرد استدلال مفسر همه‌دان است.

۲.۳ استدلال مفسر همه‌دان

مفسر همه‌دان (omniscient interpreter) آزمایشی فکری است که دیویدسن برای نشان دادن

صدق عمدۀ موارد توافق و مقابله با شکاکیت از آن بهره می‌برد. مفسر همه‌دان «همه‌چیز را درباره جهان و درباره آن‌چه سبب می‌شود و خواهد شد که گوینده‌ای جمله‌ای را در خزانه (بالقوه نامحدود) جملاتش تصدیق کند می‌داند» (Davidson, 1983: 150). ارتباط زبانی این مفسر با دیگران همانند بقیۀ ماست و از روش تفسیر ریشه‌ای برای فهم محتوای باورها و معانی اظهارات زبانی دیگران بهره می‌برد. یگانه تفاوت این موجود فرضی با دیگران این است که همه چیز را درباره جهان می‌داند. استدلال مفسر همه‌دان دیویدسن چنین است:

مفسر همه‌دان، که از همان روشی بهره می‌برد که مفسر ممکن‌الخطا بهره می‌برد، گوینده ممکن‌الخطا را عمدتاً منسجم و صادق می‌یابد. البته بر اساس معیارهای خودش، اما از آن‌جا که این معیارها صادق عینی دارند، گوینده ممکن‌الخطا بر اساس معیارهای عینی عمدتاً صادق و منسجم دانسته می‌شود. همچنین می‌توانیم فرض کنیم که مفسر همه‌دان به مفسر ممکن‌الخطای گوینده ممکن‌الخطا توجه کند. نتیجه این خواهد بود که مفسر ممکن‌الخطا ممکن است درباره برخی از چیزها بر خطا باشد، اما نه به طور کلی؛ بنابراین نمی‌تواند با عاملی که او را تفسیر می‌کند در خطای فراگیر شریک باشد (ibid: 150-151).

دیویدسن در این عبارت دو استدلال را مطرح می‌کند که مسیر واحدی را طی می‌کنند. نخست این که مفسر همه‌دان گوینده را تفسیر می‌کند و همان‌طور که قبلاً دیدیم مبنای تفسیر توافق در عمدۀ باورها میان گوینده و مفسر است. از آن‌جا که این مفسر همه‌دان است و باورهایش صادق‌اند، عمدۀ باورهای گوینده نیز صادق خواهند بود. این گوینده هر کسی می‌تواند باشد، پس عمدۀ باورهای هر کسی صادق است و خطای اکثری ممکن نیست. استدلال دوم این است که این مفسر همه‌دان مفسر معمولی را تفسیر می‌کند. در نتیجه عمدۀ باورهای این مفسر معمولی صادق است. این مفسر هم به نوبه خود دیگر گویندگان را تفسیر می‌کند که نتیجه‌اش صدق عمدۀ باورهای دیگر گویندگان است. روشن است که نکته اصلی در هر دو استدلال یک چیز است و آن این که فرض صدق مفسر همه‌دان به واسطه تفسیر به گویندگان سرایت می‌کند. این سرایت در استدلال اول بدون واسطه است و در استدلال دوم به واسطه مفسر معمولی ممکن‌الخطا. نتیجه این استدلال این است که هر موجودی که از زبان استفاده می‌کند و زبان او قابل تفسیر و فهم دیگران است، عمدۀ باورهایش صادق است و این به معنای نفی خطای حداکثری و شکاکیت است.

این استدلال را به شکل زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف) بر اساس اصل چریتی، مفسر و گوینده در صدق باورها در توافق عمدۀ با یکدیگر قرار دارند.

ب) مفسری همه‌دان می‌تواند گویندگان دیگر را تفسیر کند.
ج) مفسر همه‌دان و گویندگان دیگر در صدق باورها در توافق عمده با یکدیگر قرار دارند (از الف و ب).

پس باورهای گویندگان دیگر عمدتاً صادق است (از ج و تعریف مفسر همه‌دان). البته در استدلال به مفسر همه‌دان لازم نیست فرض کنیم این مفسر به همه واقعیت‌ها معرفت دارد. این فرضی قوی است که دفاع از معقولیت آن مشکل است (Lepore and Ludwig, 2005: 327, footnote). کافی است مفسری را فرض کنیم که عمده باورهایش درباره جهان و به طور خاص درباره محیطی که در آن قرار داریم صادق است، و نام مفسر همه‌دان را به چنین مفسری اطلاق کنیم.

۳.۳ ارزیابی

معقول بودن فرض مفسر همه‌دان، ناشی از این شهود است که ما باورهایمان را عمدتاً صادق می‌دانیم و فرض خطای حداکثری را شهوداً نمی‌پذیریم. اما می‌توان با دقت در این آزمایش فکری آن را به گونه‌ای دست‌کاری کرد که معقولیت آن محل تردید قرار گیرد. یک راه برای نشان‌دادن این که معقولیت فرض مفسری همه‌دان که می‌تواند ما را تفسیر کند محل تردید است فرض مفسری است که در مقابل مفسر همه‌دان، هیچ‌ندان است و به تعبیر دقیق‌تر، عمده باورهایش درباره جهان، کاذب است. فرض مفسر هیچ‌ندان (omni-ignorant interpreter) ناممکن نیست و دلیلی برای زیر سؤال بردن معقولیت آن نداریم. «مادام که دلیلی نداشته باشیم برای این فرض که یک گوینده یا مفسر باید عمده باورهایش درباره جهان صادق باشد، دلیلی برای مخالفت با امکان این فرض (مفسر هیچ‌ندان) نداریم» (ibid: 329).

از ضمیمه کردن فرض مفسر هیچ‌ندان با این فرض که همه سخن‌گویان باید بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و ارتباط بدون توافق عمده ناممکن است می‌توانیم نتیجه بگیریم که عمده باورهای ما کاذب‌اند. به عبارت دیگر، باور صادق فقط در زمینه‌ای از باورهای عمدتاً کاذب ممکن است (Ludwig, 1992: 327).

این استدلال را به شکل زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف) بر اساس اصل چریتی، مفسر و گوینده در صدق باورها در توافق عمده با یکدیگر قرار دارند.

(ب) مفسر هیچ‌ندان می‌تواند گویندگان دیگر را تفسیر کند.
(ج) مفسر هیچ‌ندان و گویندگان دیگر در کذب باورها در توافق عمدۀ با یکدیگر قرار دارند (از الف و ب).

پس باورهای گویندگان دیگر عمدتاً کاذب است (از ج و تعریف مفسر هیچ‌ندان). این نتیجه و نتیجه‌ای که از استدلال مفسر همه‌دان گرفتیم نمی‌تواند هر دو درست باشند. بنابراین اگر صورت استدلال مفسر همه‌دان معتبر باشد باید یکی از مقدمات استدلال نادرست باشد. باید دلیلی ارائه کنیم برای این که معقولیت فرض مفسر هیچ‌ندان که می‌تواند ما را تفسیر کند کم‌تر از فرض مفسری همه‌دان است که او نیز می‌تواند ما را تفسیر کند. اما استدلالی که نشان دهد فرض مفسر هیچ‌ندان نامعقول است و چنین مفسری نمی‌تواند وجود داشته باشد باید از مقدمه‌ای استفاده کند که خطای حداکثری را رد می‌کند و در نتیجه نشان می‌دهد که چنین مفسری نمی‌تواند گویندگان را تفسیر کند، زیرا به واسطه خطای حداکثری مفسر و صدق عمدۀ باورهای گویندگان، توافقی میان آن‌ها وجود ندارد. در صورت ارائه چنین استدلالی، پیشاپیش استدلالی علیه فرض خطای حداکثری و شکاکیت درباره جهان خارج خواهیم داشت. در این صورت باید بگوییم استدلال مفسر همه‌دان در صورتی موفق است که از قبل استدلال مستقلی علیه شکاکیت داشته باشیم و این استدلال مرتکب دور است (Lepore and Ludwig, 2005: 329).

پیش از رد شکاکیت، یگانه شرط تفسیر توافق‌گوینده و مفسر در عمدۀ باورهایشان است. از این رو، مفسر هیچ‌ندان در تفسیر باورهای افرادی که در صدق باورهایشان در توافق عمدۀ با او هستند یعنی کسانی که عمدۀ باورهایشان کاذب است هیچ مشکلی ندارد. این همان فرضی است که شکاک مطرح می‌کند. به همین نحو، مفسر همه‌دان در تفسیر باورهای افرادی که در صدق باورهایشان در توافق عمدۀ با او هستند یعنی کسانی که عمدۀ باورهایشان صادق است هیچ مشکلی ندارد. بنابراین معقولیت فرض مفسر هیچ‌ندان کم‌تر از فرض مفسر همه‌دان نیست و ترجیح مفسر همه‌دان بر مفسر هیچ‌ندان به این دلیل که بر اساس آن، عمدۀ باورها صادق می‌شوند صرفاً مصادره به مطلوب علیه شکاکیت است.

به نظر می‌رسد این اشکال وارد است و نشان می‌دهد که استدلال مفسر همه‌دان فقط با پیش فرض گرفتن نادرستی شکاکیت جریان پیدا می‌کند و دوری است. اشکالات دیگری نیز به این استدلال وارد کرده‌اند؛ از جمله، می‌توان به اشکالی اشاره کرد که فولی و فومرتون (Foley and Fumerton, 1985) در مقاله «خدا باوری دیویدسن» مطرح کرده‌اند و همراه با

جنوا (Genova, 1999: 177) می‌توان آن را اشکال «ضد خدا باورانه» نامید. فولی و فومرتون به توسل دیویدسن به موجود همه‌دان توجه می‌کنند و استدلال می‌کنند که نتیجه این فرض مفسر همه‌دان این نیست که باورهای ما نمی‌توانند عمدتاً خطا باشند، بلکه فقط نتیجه می‌دهد که در جهان ممکن است که ما و یک مفسر همه‌دان (الهی) در آن باشیم، باورهای ما درباره آن جهان نمی‌توانند عمدتاً خطا باشند.

دیویدسن پس از روبه‌رو شدن با اشکالات استدلال مفسر همه‌دان از آن دست می‌کشد. او در گفت‌وگویی آرزو کرده است که ای کاش هرگز مفسر همه‌دان را ذکر نمی‌کرده است (Lepore and Ludwig, 2005: 322, footnote).

۴.۳ استدلال از راه تفسیر

استدلال دیگری که دیویدسن برای نشان‌دادن صدق عمده موارد توافق میان گوینده و مفسر و مقابله با شکاکیت از آن بهره می‌برد استدلال از راه تفسیر (ibid: 329) یا استدلال مثلث‌سازی (Verheggen, 2011: 32) است. دیویدسن این استدلال را با عبارتهای گوناگون در مقالات متعددی مطرح می‌کند (Davidson, 1982 b; 1983; 1988 a; 1988 b; 1990; 1991).

شاید صریح‌تر از همه، جایی است که می‌نویسد:

اکنون باید روشن باشد که چه چیزی تضمین می‌کند که دیدگاه ما درباره جهان در آشکارترین ویژگی‌هایش عمدتاً درست است. دلیل آن این است که محرک‌هایی که سبب مبنایی‌ترین پاسخ‌های شفاهی ما می‌شوند همان‌ها تعیین می‌کنند که آن پاسخ‌های شفاهی چه معنایی دارند و محتوای باورهای همراه آن‌ها چیست. طبیعت تفسیر درست تضمین می‌کند که هم تعداد بسیاری از ساده‌ترین باورهای ادراکی ما صادق‌اند و هم این که طبیعت آن باورها برای دیگران معلوم است (Davidson, 1991: 213-214).

در توضیح تفسیر ریشه‌ای دیدیم که برقراری ارتباط زبانی مستلزم این است که مفسر فرض کند گوینده همان باورهایی را درباره محیط پیرامون دارد که مفسر آن‌ها را صادق می‌داند. به عبارت دیگر تفسیر درست هنگامی واقع می‌شود که مفسر و گوینده درباره محیط مشترک در باورهایشان توافق عمده‌ای با یکدیگر داشته باشند. این توافق مثلثی را شکل می‌دهد که گوینده، مفسر، و محیط در سه گوشه آن قرار دارند. آنچه معنای اظهارات گوینده و محتوای باورهای او در جملات راجع به محیط را تعیین می‌بخشد علت آن اظهارات و باورهاست (Davidson, 1990: 201). مفسر معنای اظهارات و محتوای باورهای

گوینده را با متناظر کردن آن‌ها با شرایط محیطی که با گوینده در آن شریک است به گوینده نسبت می‌دهد. مفسر بدون باور به این که برخی از اشیا علل یک اظهارند نمی‌تواند کشف کند که اظهار گوینده درباره چیست.

به نظر دیویدسن این خطایی فاحش است که تصور کنیم می‌توانیم معنای سخنان کسی را مستقل از آنچه او باور دارد و مستقل از آنچه سبب آن باور می‌شود تعیین کنیم.

ما به طور کلی نمی‌توانیم نخست باورها و معانی را تشخیص دهیم و سپس پرسیم که علت آن‌ها چیست. علت نقشی ناگزیر در تعیین محتوای گفته‌ها و باورهای ما دارد. این واقعیتی است که ما با اتخاذ منظر مفسر می‌توانیم آن را دریابیم (Davidson, 1983: 150).

نکته این عبارت این است که در تفسیر هنگامی که ما معانی کلمات گوینده و محتوای افکار او را معین می‌کنیم، به کمک رویه‌ای که به عنوان مفسر پی می‌گیریم، می‌توانیم آنچه معنای کلمات و محتوای افکار او را منطقی‌اً معین می‌کند دریابیم. از آن‌جا که مفسر فقط روابط علی میان اشیا و اشخاص را برای تفسیر گویندگان در اختیار دارد، و گویندگان باید قابل تفسیر باشند، گویندگان باید درباره اشیا سخنی بگویند که در بنیادی‌ترین موارد علت اظهاراتی‌اند که مفسر آن‌ها را صادق می‌داند و عمدتاً درباره آن‌ها باید صادق باشند.

در تفسیر، مفسر می‌کوشد تا تفسیر خود را با گوینده و محیط مشترک تطبیق دهد. تفسیر او تا اندازه‌ای موفق است که بتواند گوینده و خودش را در باورهایشان درباره محیط با هم موافق سازد. از آن‌جا که در گوشه سوم مثلث، محیط مشترک قرار دارد، توافق با رابطه علی گوینده و مفسر با آن محیط به دست می‌آید. محیط مشترک تفسیر را از توافق صرف میان گوینده و مفسر، به توافق آن دو با جهان تبدیل می‌کند و همین امر صدق عمده باورهای ما را تضمین می‌کند.

آنچه مانع از شکاکیت فراگیر حواس می‌شود این واقعیت است که ما باید در روشن‌ترین و به لحاظ روش‌شناختی مبنایی‌ترین موارد، متعلقات یک باور را علل آن باور بدانیم. و ما به عنوان مفسر باید آن‌ها را آن چیزی بدانیم که در واقع هستند. ارتباط (مفاهمه) در جایی آغاز می‌شود که علل به هم نزدیک می‌شوند: اظهار شما همان معنایی را می‌دهد که اظهار من می‌دهد اگر علت باور به صدق آن به طور نظام‌مند رویدادها و اشیا واحد باشند (ibid: 151).

می‌توان استدلال را این گونه تقریر کرد:

۱. ارتباط زبانی و تفسیر ممکن است.

۲. شرط تفسیر این است که گوینده (تفسیرشونده) در باورهایش درباره محیطش عمدتاً صادق باشد.

بنابراین گوینده بودن شخص مساوی است با عمدتاً صادق بودن او در باورهایش درباره محیطش.

نکته اصلی در مقدمه ۲ این استدلال است. این مقدمه تفاوت مهم میان استدلال مفسر همه‌دان و این استدلال است. لازمه استدلال مفسر همه‌دان این بود که کسی که گوینده‌ای را تفسیر می‌کند باید گوینده را عمدتاً در توافق با خود بیابد. با این لازمه این امکان باقی می‌ماند که آیا توافق آن‌ها بر حقایق است یا خطاها. اما اگر تفسیر ریشه‌ای را در نظر داشته باشیم، اصل چریتی صرفاً نمی‌گوید که مفسر باید گوینده را در توافق با خود بیابد (اصل توافق)، بلکه همچنین باورهای گوینده درباره محیط باید صادق باشند (اصل تطابق). برای موفقیت مفسر در تفسیر گوینده‌ای، او نیز باید باورهای عمدتاً صادقی درباره محیط گوینده داشته باشد و نتیجه این است که گوینده و مفسر درباره طبیعت محیط گوینده توافق دارند. بنابراین با این فرض که تفسیر ریشه‌ای ممکن است، لازمه آن درباره گوینده این است که باورهای او درباره محیطش عمدتاً صادق‌اند.

هر دو مقدمه این استدلال را باید حقایق پیشینی دانست. اگر رویه مفسر ریشه‌ای را مانند دیویدسن بازسازی عقلانی چگونگی موجه بودن شخص در تفسیر هر گوینده‌ای بدانیم و نیز فرض کنیم که بالضروره هر گوینده‌ای قابل تفسیر است، در این صورت، آنچه باید برای تفسیر هر گوینده‌ای فرض بگیریم را می‌توانیم مقوم طبیعت گویندگان بدانیم. در نتیجه، مقوم گویندگان این است که باید باورهای عمدتاً صادقی درباره محیطشان داشته باشند. اگر مقدمات این استدلال را حقایق پیشینی تلقی نکنیم، نخواهیم توانست به شکاکیت سستی درباره جهان بیرونی پاسخ بگوییم، زیرا مقدمات پسینی ناشی از معرفت پسینی به جهان بیرونی خواهند بود، در حالی که شکاک مدعی است که استدلالی پیشینی علیه امکان معرفت به جهان بیرونی دارد. در این صورت، استدلال ما مصادره به مطلوب خواهد بود. بنابراین مهم است که دیویدسن را مدعی استدلالی پیشینی برای امکان تفسیر ریشه‌ای بدانیم. در غیر این صورت، استدلال علیه شکاکیت فرو می‌ریزد (Lepore and Ludwig, 2005: 330-331).

۴. اشکال لودویگ

برای ارزیابی این استدلال دو اشکال مهمی را که به این استدلال وارد شده ارزیابی می‌کنیم.

نخستین اشکال را لودویگ مطرح کرده است (Ludwig, 1992: 332-336). به اعتقاد لودویگ، شکاکیت مبتنی است بر دو مقدمه: الف) محتوای ذهن از طبیعت و وجود جهان خارج منطقاً مستقل است؛ ب) محتوای ذهن همه شاهد ما برای طبیعت و وجود جهانی در اطراف ماست. نقش استدلال‌هایی مانند رؤیا، شیطان شریر، و مغز در خمره نشان‌دادن استقلال محتوای ذهن از جهان است (مقدمه الف). دیویدسن در استدلال خود قصد دارد از طریق رد مقدمه الف با شکاکیت مخالفت کند (ibid: 318-319).

لودویگ می‌گوید استدلال دیویدسن این است که برای این‌که شخص به زبانی سخن بگوید، باید قابل تفسیر باشد؛ برای این‌که قابل تفسیر باشد، باید سخنان او را درباره اشیا عمومی که به طور قاعده‌مند علت اظهارات شخص‌اند و درباره آن‌ها عمدتاً صادق دانست، زیرا رویه‌ای که ما به عنوان مفسر پی می‌گیریم، ویژگی عمومی زبان را نشان می‌دهد. پس سخن‌گوبودن به زبانی به معنای عمدتاً صادق‌بودن درباره جهان است. به طور دقیق‌تر، این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱. اگر کسی سخن‌گو به زبانی باشد، باید به درستی قابل تفسیر بر اساس شواهد عمومی باشد.
۲. اگر کسی به درستی قابل تفسیر بر اساس شواهد عمومی باشد، باید درباره محیطش عمدتاً صادق باشد (ibid: 334).

بنابراین سخن‌گفتن به زبان مساوی است با عمدتاً صادق‌بودن او در باورهایش درباره محیطش.

لودویگ ادعا می‌کند که اگر استدلال از تفسیر استدلال درستی باشد، پاسخی که می‌تواند به فرض مغز در خمره بدهد و نشان دهد که ما مغز در خمره نیستیم بدین ترتیب خواهد بود: «اگر ... مغز در خمره زبانی داشته باشد، درباره اشیا در محیطش سخن می‌گوید که به طور منظم علت باورهای آن‌اند، یعنی قاعده‌تاً درباره کامپیوتری که علائم الکتریکی به او می‌دهد» (ibid: 333).

و از این‌جا نتیجه می‌شود ما مغز در خمره نیستیم، زیرا باورهای ما درباره حالات و عناصر کامپیوتری نیستند.

اما لودویگ تصور می‌کند که دیویدسن نمی‌تواند این‌گونه به فرض مغز در خمره پاسخ بدهد. بنابراین استدلال دیویدسن درست نیست. لودویگ ادعا می‌کند که مشکل در کاربرد مبهم «شواهد عمومی» در مقدمه (۱) است. لودویگ «شواهد عمومی» را به «شواهدی که از منظر مفسر ریشه‌ای در دسترس‌اند» تعریف می‌کند (ibid). به نظر لودویگ روشن نیست که

منظور از «شواهد عمومی» شواهد عمومی در «هر محیطی» است یا در «برخی از محیط‌ها». لزوم عمومی بودن معنا و باور ناشی از این واقعیت است که کلمات ابزار مفاهمه‌اند. از ویژگی ابزار بودن یک چیز نتیجه می‌شود که آن چیز در «یک» محیط خوب کار می‌کند. اما دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم ابزار باید در همه محیط‌ها خوب کار کند. او مثال می‌زند که ما از سطح یا عمق انتظار نداریم که بیرون از فضا کار کند. به همین نحو از آن‌جا که کلمات ابزار مفاهمه‌اند، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در برخی از محیط‌ها کار کنند نه در همه محیط‌ها. بنابراین برای رفع ابهام از مقدمه (۱) آن را می‌توان به دو نحو تقریر کرد:

۱ الف) اگر کسی به زبانی سخن بگوید، باید به درستی قابل تفسیر بر اساس شواهد عمومی در هر محیطی باشد که او در آن است؛

۱ ب) اگر کسی به زبانی سخن بگوید، باید به درستی قابل تفسیر بر اساس شواهد عمومی در برخی از محیط‌ها باشد (ibid: 335).

فقط مقدمه قوی (۱ الف) به این نتیجه می‌انجامد که باورهای ما درباره جهان عمدتاً صادق‌اند. لازمه این مقدمه این است که اگر مغز در خمره به زبانی سخن بگوید، باید عمدتاً درباره محیطش صادق باشد، و نتیجه آن این است که آن مغز درباره عناصر ماشینی که علائمی به او می‌دهد سخن می‌گوید. لودویگ می‌گوید ابزار بودن زبان فقط مستلزم (۱ ب) است اما نه (۱ الف) و دیویدسن دلیلی برای ترجیح (۱ الف) بر (۱ ب) ارائه نمی‌کند. لودویگ نتیجه می‌گیرد که چون (۱ الف) و (۱ ب) هر دو اشکال دارند، «در هر دو صورت، استدلالی معتبر علیه شکاکیت فراگیر درباره جهان بیرونی نداریم» (ibid: 336).

۵. پاسخ به لودویگ

لازمه سخن لودویگ این است که می‌توان فرض کرد در برخی از محیط‌ها، مانند محیطی که در آن مغز در خمره قرار گرفته باشد، ابزار زبان کارایی ندارد و ارتباط زبانی ممکن نیست. اما چرا در چنین محیطی ارتباط زبانی ممکن نیست؟ لودویگ این نکته را روشن نمی‌کند. یگانه عاملی که ممکن است مانع کارایی زبان باشد، وضع خاص مغز در خمره است. شاید مغز در خمره، نمی‌تواند از زبان استفاده کند. اما در این صورت، چنین موجودی اساساً موجود عاقلی نیست. یکی از ویژگی‌های عقلانیت دارا بودن گرایش‌های گزاره‌ای و توانایی استفاده از زبان است. همان‌طور که دیویدسن می‌گوید: «موجودی که زبان نداشته باشد نمی‌تواند فکر داشته باشد. برای این‌که موجودی عاقل و اندیشمند باشد

باید بتواند افکار بسیاری را بیان کند و مهم‌تر از همه، باید بتواند گفتار و افکار دیگران را تفسیر کند» (Davidson, 1982 a: 100). بنابراین عقلانیت به موجوداتی اختصاص دارد که توانایی استفاده از زبان را دارند؛ عقلانیت «ویژگی‌ای اجتماعی است. یگانه موجوداتی که ارتباط برقرار می‌کنند از زبان برخوردارند» (ibid: 105).

۶. اشکال کلین

اشکال دوم از کلین است؛ او نیز به مقدمه (۱) استدلال دیویدسن اشکال وارد می‌کند (Klein, 1986: 376-385). مقدمه (۱) می‌گفت ارتباط زبانی و تفسیر ممکن است. کلین با استفاده از فرض مغز در خمره، درصدد است موردی را نشان دهد که در آن تفسیر ممکن نیست و در نتیجه لزوم صدق باورهای گوینده را درباره محیطش که لازمه تفسیر است مورد تردید قرار دهد.

کلین برای نشان دادن مشکل، روایت اصلاح‌شده‌ای از فرض مغز در خمره را معرفی می‌کند که با روایت لودویگ تفاوت دارد. در این روایت، مغز انسان بالغی را که قبلاً جهان را تجربه کرده است و در نتیجه این تجربه باورهای عمدتاً صادقی درباره جهان دارد، بدون این‌که متوجه شود به خمره‌ای منتقل می‌کنند. پس از این‌که این مغز مدتی در خمره می‌ماند و به محرک‌هایی که سبب پدید آمدن باورهایی در او می‌شوند پاسخ می‌دهد، بدون این‌که متوجه شود او را به همان بدن برمی‌گردانند. در فرایند بازگرداندن این مغز به بدنش، شخص هیپنوتیزم می‌شود و حالات متفاوتی را در اثر هیپنوتیزم دریافت می‌کند. در نتیجه هیپنوتیزم، باورهایی متناسب با حالاتی که هیپنوتیزم‌کننده شکل داده است در او پدید می‌آید. کلین در نهایت شیطان شریر دکارت را نیز وارد صحنه می‌کند. این شیطان نیز باورهایی را در او پدید می‌آورد. در مجموع این گوینده چهار مرحله متفاوت را پشت سر می‌گذارد: بدن اصلی، خمره، هیپنوتیزم، و شیطان شریر.

کلین ادعا می‌کند که در این فرض، اظهار یا باور واحدی متناظر با چهار چیز خواهد بود. مثلاً هنگامی که آن شخص می‌گوید «گربه روی حصیر است» یا به این قضیه باور دارد، «گربه» پیش از انتقال مغز به خمره به معنای حیوان پشمالو است، هنگامی که در خمره است به معنای حالات کامپیوتری خاصی است، سپس به معنای حالت مغزی خاصی است که شخص هیپنوتیزم‌کننده پدید آورده است و در نهایت به معنای حالت مغزی‌ای است که شیطان شریر ایجاد کرده است. با در نظر گرفتن این‌که گوینده از گذر از این چهار مرحله

اطلاعی ندارد، ما چگونه می‌توانیم آن اظهار او را تفسیر کنیم؟ کلین می‌گوید دو راه برای اکثری کردن صدق او به منظور قابل تفسیر کردن اظهاراتش وجود دارد (ibid: 383).
 یک راه این است که بگوییم زبان سخن‌گو کامل می‌شود. با تغییر محیط سخن‌گو، زبان او نیز تغییر می‌کند. بنابراین درباره کلمه «گربه»، این کلمه در مرحله اول به معنای حیوان پشمالوست، در خمره به معنای حالت کامپیوتری خاصی است، و ... اما این راه درست نیست، زیرا لازمه‌اش این است که معانی اظهارات و محتوای باورهای سخن‌گو تغییر کند در حالی که او از این تغییرات و نیز تغییر محیطش بی‌خبر باشد. چه چیز برای شکاک بهتر از این است که محتوای باورهای شخص و محیط بیرونی تغییر کرده باشد، بدون این‌که شخص از این تغییرات آگاه باشد و در نتیجه بتواند مشخص کند که معانی اظهارات و محتوای باورهایش چیست.

راه دوم این است که معنای اظهارات و محتوای باورهای شامل «گربه» را به کمک ترکیبی مانند «سابی» که گودمن در معمای جدید استقرا از ترکیب «سبز» و «آبی» درست می‌کند و بر اساس آن گزاره «همه زمردها سابی‌اند» را می‌سازد تفسیر کنیم (گودمن، ۱۳۸۱). بدین ترتیب معنای «گربه» عبارت خواهد بود از «حیوان پشمالو» پیش از زمان انتقال به خمره، «حالت خاصی از کامپیوتر» پس از انتقال به خمره، و ... در این صورت معنای گربه در هر زمان یکی از آن چهار معنا خواهد بود و صدق باور گوینده درباره گربه به این واسطه تضمین می‌شود. مشکل این راه این است که محتوای باور گوینده نامشخص می‌شود. هنگامی که گوینده اظهار می‌کند که «گربه‌ای روی حصیر است» معنای این اظهار و محتوای باور متناظر با آن می‌تواند هر یک از آن چهار معنا و محتوا باشد. بنابراین در این راه تضمین صدق حداکثری به بهای از دست رفتن دقت و قدرت آگاهی‌بخشی باور تمام می‌شود. در نهایت این امر به نفع شکاک تمام می‌شود، زیرا راهی برای تعیین این‌که محتوای باور او درباره جهان خارج است یا حالتی از کامپیوتر یا حالتی که ناشی از هیپنوتیزم یا دخالت شیطان شریر وجود ندارد.

یگانه راه برای دیویدسن این است که نشان دهد که این فرض چهارمرحله‌ای امکان وقوع ندارد؛

اما برای نشان دادن این‌که در این فرض چهارمرحله‌ای، امکان ندارد که مغز در خمره دستگاه باور منسجمی داشته باشد، شواهدی لازم است که نشان دهند محرک‌هایی که به بدن مغز در خمره وارد می‌شوند نمی‌توانند حلقه‌های علی در زنجیره‌ای باشند که باورهای مغز در خمره را پدید می‌آورند (Klein, 1986: 384).

به عبارت دیگر، دیویدسن باید نشان دهد که علت باورهای ما نمی‌تواند محرک‌های کامپیوتری باشند. اما شواهدی از این دست را نمی‌توان در استدلال علیه شکاکیت آورد، زیرا چنین شواهدی جزئی از معرفت به جهان خواهند بود که شکاک آن را به چالش کشیده است و واردکردن آن در استدلال به بهای مصادره به مطلوب کردن معرفت به جهان تمام خواهد شد.

۷. پاسخ به کلین

دیویدسن می‌تواند بدون استفاده از شواهدی که جزو معرفت به جهان خارج باشند نقص فرض چهارمرحله‌ای مغز در خمره را نشان دهد. دیویدسن می‌تواند نشان دهد که در این فرض شرایط تفسیر رعایت نشده است. در فرض کلین، مفسر بیرون از محیطی که مغز ادراک می‌کند قرار دارد. اما به نظر دیویدسن این برای تفسیر کافی نیست، زیرا مثلث‌سازی کامل نشده است. صرف گوینده و محیط یا اشیایی که گوینده درباره آن‌ها سخن می‌گوید برای تفسیر کافی نیست. برای شکل‌گیری باور، گوینده و مفسر باید در محیط مشترک قرار بگیرند و به محرک‌های مشترک پاسخ بگویند. در فرض کلین مفسر همان چیزی را ادراک نمی‌کند که مغز در خمره ادراک می‌کند. مفسر نمی‌تواند در توافق با گوینده واقع شود، زیرا به همان محرک‌هایی پاسخ نمی‌دهد که به مغز در خمره داده می‌شود. بنابراین اساساً این فرض ناممکن است زیرا شرط این که موجودی زبان و باور داشته باشد این است که بتوان آن را تفسیر کرد. مغز در خمره را نمی‌توان موجودی دارای باور دانست؛ چنین موجودی دارای باور نیست نه این که باورهای خطا داشته باشد.

۸. نتیجه‌گیری

استدلال از امکان مفاهمه برای اثبات صدق حداکثری باورها و در نتیجه استدلال علیه شکاکیت استدلالی تام و تمام است. این استدلال نشان می‌دهد که طبیعت زبان و باور که همراه و مستلزم یکدیگرند ارتباط میان باورهای گوینده، باورهای شنونده مفسر و جهان خارج را تضمین می‌کند، و این ارتباط صدق عمده باورهای ما را تأمین می‌کند. در مجموع می‌توان گفت که شرط امکان مفاهمه در درجه اول توافق گوینده و مفسر و در مرحله بعد تطابق عمده باورهای گوینده و مفسر با محیط است. بنابراین برقراری مفاهمه مستلزم صدق عمده باورهای انسان درباره جهان و نفی شکاکیت است.

پی‌نوشت

۱. این تحقیق در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۷۸۳۷/۱/۰۱، با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

منابع

دکارت (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
گودمن، نلسون (۱۳۸۱). «معمای جدید استقرا»، در *واقعیت، پیش‌بینی، افسانه*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه مفید.

- Audi, R. (1988). *Belief, Justification, and Knowledge*, Belmont: Wadsworth.
- Davidson, Donald (1973). 'Radical Interpretation', In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1974). 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1977). 'The Method of Truth in Metaphysics', In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1982 a). 'Rational Animals', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1982 b). 'Empirical Content', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1983). 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1988 a). 'The Myth of the Subjective', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1988 b). 'Three Varieties of Knowledge', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1990). 'Epistemology Externalized', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (1991). 'Three Varieties of Knowledge', In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (2001 a). *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon.
- Davidson, Donald (2001 b). *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon.
- Dretske, F. (1970). 'Epistemic Operators', *Journal of Philosophy*, Vol. 67.
- Evine, Simon (1991). *Donald Davidson*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Foley, Richard and Richard Fumerton (1985). 'Davidson's Theism?', *Philosophical Studies*, Vol. 48.

- Genova, A. C. (1999). 'The Very Idea of Massive Error', In *The Philosophy of Donald Davidson, Library of Living Philosophers*, Hahn, Lewis Edwin (ed.), Vol. XXVII, Chicago: Open Court.
- Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klein, Peter D. (1986). 'Radical Interpretation and Global Skepticism', In *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Cambridge: Blackwell.
- Klein, Peter D. (2000). 'Contemporary Skepticism', In *A Companion to Epistemology Blackwell Companions to Philosophy*, Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), Oxford: Blackwell.
- Lepore, Ernie, and Kirk Ludwig (2005). *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Ludwig, Kirk (1992). 'Skepticism and Interpretation', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 2.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*, Cambridge and MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sextus Empiricus (1976). *Outlines of Pyrrhonism*, Trans. R. G. Bury, Cambridge and MA: Harvard University Press.
- Thalberg, I. (1974). 'Is Justification Transmissible Through Deduction?', *Philosophical Studies*, Vol. 25.
- Verheggen, Claudine (2011). 'Triangulation and Philosophical Skepticism', Maria Cristina Amoretti and Gerhard Preyer (eds.), *Triangulation, From an Epistemological Point of View*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Wilson, Neil (1959). 'Substance Without Substrata', *Review of Metaphysics*, Vol. 12.
- Wilson, Neil (1970). 'Grice on Meaning, The Ultimate Counter-Example', *Nous*, Vol. 4, No. 3.