

بررسی انتقادی تقریر دیویس از استدلال برون گرایانه پاتنم علیه شکاکیت^۱

حمید علائی نژاد^۲، سید محمد علی حجتی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۸/۰۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲)

چکیده

شکاکیت نسبت به جهان خارج رویکردی است که حصول معرفت را نسبت به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند ناممکن می‌داند. برخی از انحاء این رویکرد مبتنی بر استدلالی است که بر اساس فرضیه شکاکانه صورت‌بندی شده است. از جمله روش‌هایی که بر اساس آن با چنین شکاکیتی مقابله شده است، استدلالی است که پاتنم بر مبنای قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی طرح کرده است. در مقاله حاضر به تقریر دیویس از این استدلال پرداخته و به روش تحلیل منطقی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم. در انتها نشان داده شده است که قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی دیدگاه شکاکیت نسبت به جهان خارج را که مبتنی بر دسته‌ای خاص از فرضیات شکاکانه هستند رد می‌کند. بر مبنای موارد دیگر فرضیات شکاکانه نیز نمی‌توان امکان حصول معرفت را نسبت به تمامی گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند، منتفی دانست.

کلیدواژه‌ها: شکاکیت نسبت به جهان خارج، برون‌گرایی معنایی، پاتنم، دیویس، فرضیه‌ی شکاکانه

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری آقای علائی نژاد است.

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس. Email: Hamid_alaeinejad@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده مسؤول

۱. درآمد

شکاکیت نسبت به جهان خارج رویکردی است که امکان حصول معرفت نسبت به جهان خارج را منتفی می‌داند. در این رویکرد حصول معرفت نسبت به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند مستلزم معرفت‌داشتن نسبت به گزاره‌ای دیگر دانسته می‌شود که تحت عنوان «فرضیه شکاکانه» از آن یاد می‌شود. فرضیه شکاکانه توصیفی است از جهان، به‌گونه‌ای که با ادراکات ما سازگار است ولی در عین حال با درک متعارف ما از اوضاع جهان متفاوت است. برای مثال فرضیه شکاکانه «مغزدرون‌خمره» تبیینی از جهان ارائه می‌دهد که در آن ما انسان‌ها مغزهایی هستیم که درون مواد مغزی قرار داریم و تمامی ادراکات ما ناشی از القائاتی است که توسط یک رایانه پیشرفته به مغز وارد می‌شود [۲۵، p.۵-۶]. در چنین شرایطی اگر من ادراک کنم که یک صندلی در مقابل من است، نسبت به گزاره «یک صندلی در مقابل من است» معرفت ندارم زیرا در واقع هیچ صندلی‌ای در مقابل من نیست. بنابراین برای معرفت نسبت به این گزاره باید بدانم که فرضیه شکاکانه برقرار نیست. شکاک از این‌که معرفت نسبت به هر گزاره‌ای در مورد جهان خارج مستلزم معرفت نسبت به کذب فرضیه شکاکانه است، نتیجه می‌گیرد که ما نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج معرفت نداریم زیرا ما شهوداً نسبت به کذب فرضیه شکاکانه معرفت نداریم. قوت استدلال شکاکانه در این نکته است که شهود ما را در مورد توانایی حصول معرفت نسبت به جهان خارج، در تقابل با شهود دیگرمان مبنی بر عدم معرفت نسبت به کذب فرضیه شکاکانه قرار می‌دهد. بنابراین باید به نحوی به این تقابل پاسخ داده شود تا ادعای معرفت در مورد جهان خارج پذیرفتنی باشد [۲، ص ۳۳-۳۴]. از جمله پاسخ‌های ارائه‌شده در جهت رد استدلال شکاکانه، بر اساس رویکردی است که برون‌گرایی معنایی نامیده می‌شود. پاتنم استدلال می‌کند که پذیرش دیدگاه برون‌گرایی معنایی منجر به رد شکاکیت در مورد جهان خارج می‌شود [۲۵، p.۱۵]. از نظر پاتنم ما می‌دانیم که مغزی در خمره نیستیم و در نتیجه استدلال شکاکیت نسبت به جهان خارج منتج نیست. تقریرهای متفاوتی از استدلال پاتنم ارائه شده است که از این بین می‌توان به تقریر دیویس از آن اشاره نمود. دیویس بیان می‌کند که از نظر پاتنم جمله «من مغزی درون خمره هستم» به نحو پراگماتیکی خود-ویرانگر است. در ادامه، پس از معرفی رویکرد شکاکیت نسبت به جهان خارج و بیان استدلال برون‌گرایانه پاتنم در رد آن، تقریر دیویس از این استدلال بیان شده و مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

۲. شکاکیت نسبت به جهان خارج

شکاکیت فلسفی به عنوان دیدگاهی معرفت‌شناسانه در سراسر تاریخ فلسفه به انحاء مختلف وجود داشته است. ادعای قائلین به این رویکرد همواره نفی امکان دستیابی به معرفت در حوزه‌ای خاص، و یا نفی امکان مطلق معرفت بوده‌است. اگرچه این رویکرد همواره به امکان‌پذیری معرفت نظر داشته است، بر حسب روشی که بر اساس آن در پی اثبات مدعای خود است، و حوزه‌ای از مباحث فلسفی که در آن ادعای معرفت می‌شود، به دسته‌های متفاوتی تقسیم‌بندی می‌شود [۴، ص ۲۰۰-۲۰۳]. شکاکیتی که در مقاله حاضر مورد نظر است، شکاکیتی نسبت به جهان خارج است که بر اساس استدلال، و با استفاده از فرضیه‌های شکاکانه، شکل گرفته است.

در شرایط متعارف، ادعای معرفت نسبت به گزاره‌ای در مورد جهان خارج امری قابل قبول است. برای مثال من ادعا می‌کنم می‌دانم که «هم‌اکنون بر روی صندلی نشسته‌ام» و یا می‌دانم که «دو دست دارم». همچنین واضح است که گزاره‌های بی‌شماری وجود دارند که کسی نسبت به آن‌ها معرفت ندارد. برای مثال کسی تعداد واژگان موجود در کتاب *سنجش خرد ناب* کانت را نمی‌داند و بنابر این به گزاره‌ای مانند این که «تعداد واژگان کتاب *سنجش خرد ناب* کانت دویست‌هزار تا است» معرفت ندارد. با این حال می‌توان شرایطی را فرض کرد که با تحقق آن شرایط، معرفت به صدق یا کذب آن گزاره حاصل شود. در نتیجه، اگرچه این معرفت محقق نشده است، این‌گونه نیست که نتوان نسبت به چنین گزاره‌ای معرفت داشت. برخلاف مورد اخیر، مواردی وجود دارند که بر اساس دلایلی نمی‌توان نسبت به بعضی گزاره‌ها معرفت پیدا کرد. برای مثال، با استناد به علم فیزیک و محدودیت ابزاری فعلی، نمی‌توان به گزاره‌ای که در بردارنده تعداد سیارات موجود در جهان است معرفت داشت. در این شرایط نیز عدم امکان حصول معرفت به دلیل محدودیت‌های علمی و ابزاری است و بنابراین ویژگی‌ای که صرفاً در نتیجه‌ی قوای ادراکی ما و مشخصه‌ای از آن باشد محسوب نمی‌شود. برخلاف موارد یاد شده، شکاکیت نسبت به جهان خارج دیدگاهی است که ادعا می‌کند ما انسان‌ها *علی‌الاصول* نمی‌توانیم نسبت به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند معرفت داشته باشیم. عدم امکان معرفت در مورد چنین گزاره‌هایی به این معنی است که فرض این که نسبت به گزاره‌ای در مورد جهان دارای معرفت هستیم، با برخی از احکامی که شهوداً پذیرفتنی هستند در تناقض است. در واقع ادعای شکاک این است که ما انسان‌ها قابلیت دستیابی به معرفت نسبت به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند را نداریم [۱۱-۸، p. ۱۸].

شکاک برای اثبات ادعای خود استدلالی ارائه می‌کند که بر فرضیه‌های شکاکانه^۱ استوار است. در این فرضیه‌ها شرایط ممکن‌توصیف می‌شود که متفاوت از وضعیت معمول است ولی از شرایط معمول تمایزناپذیر است. در شرایطی که در فرضیه‌های شکاکانه توصیف می‌شود، همانند شرایط معمول، ادراک یک صندلی در مقابل من، توجیه باور به گزاره «یک صندلی در مقابل من است» دانسته می‌شود. شکاک بر اساس فرضیه‌های شکاکانه نشان می‌دهد که ادراک فرد نسبت به امری، هم با فرض وجود واقعی آن در جهان خارج و هم با فرض عدم آن در جهان خارج سازگار است. بنابراین نمی‌توان از صرف ادراک چیزی در جهان خارج نتیجه گرفت آن چیز موجود است. نتیجه این که یا باید به طریقی، و با توسل به معیاری قابل قبول، نشان دهیم می‌توان میان شرایط معمول و شرایطی که در فرضیه شکاکانه مطرح می‌شود تفکیک کرد، و یا این که بپذیریم نمی‌توان نسبت به جهان خارج معرفت داشت [۹, p.۷۴-۷۵].

فرضیه‌های شکاکانه به لحاظ ساختار مشابه فرضیه شیطان خبیث دکارت هستند. دکارت این فرضیه را به عنوان مبنایی‌ترین شک ممکن، و البته در جهت استوار بنا نهادن ساختمان معرفت، معرفی می‌کند. او می‌نویسد:

بنابراین فرض می‌کنم که... اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریب‌کار] که قدرتش از فریب‌کاریش کمتر نیست تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان [هوا]، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی دیگری که می‌بینم، فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آن‌ها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوشت، خون و هیچ‌یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد همه‌ی آن‌ها می‌دانم. [۳، ص ۳۴].

شرایطی که دکارت توصیف می‌کند، صورت جدیدتری پیدا کرده است که به فرضیه مغز درون خمره^۲ مشهور است. تقریر پاتنم از این فرضیه در مقاله «ذهن‌های در خمره» این گونه است [۲۵, p.۶-۸].

فرضیه مغزی‌درون‌خمره: فرض کنید یک دانشمند شرور توسط عمل جراحی مغز شخصی را از بدنش خارج کند و آن را داخل خمره‌ای از مواد مغزی قرار دهد. انتهای رشته‌های عصبی این مغز به یک رایانه بسیار پیشرفته متصل است. این رایانه به گونه‌ای

۱. skeptical hypothesis

۲. brain in a vat

پیام‌های عصبی را به مغز می‌فرستد که مغز دچار این توهم شود که همه چیز مانند شرایط معمول است. در واقع تجربیات این مغز درست مانند وقتی است که هنوز از بدن آن شخص خارج نشده بود ولی منشأ آن دیگر مانند آن چه در شرایط معمول جریان داشت نبوده، بلکه پیام‌های عصبی است که رایانه به مغز می‌فرستد. این رایانه می‌تواند هر تجربه‌ای را در آن فرد ایجاد کند و خاطرات او را به گونه‌ای تغییر دهد که او فکر کند همیشه این وضعیت جدید را داشته است. چنین وضعیتی می‌تواند نه تنها برای یک فرد، بلکه برای تمام انسان‌ها وجود داشته باشد. حتی می‌توان فرض کرد که دانشمند شروری نیز در میان نیست و وضعیت جهان به‌طور اتفاقی چنان حاصل شده است که تمامی انسان‌ها دارای وضعیت مغز درون خمره باشند. در این حالت، برای مثال، هنگامی که دو فرد با یکدیگر صحبت می‌کنند در واقع نه گوشی وجود دارد که بشنود و نه دهانی که صحبت کند و نه حتی صدایی که انتقال یابد، بلکه تنها توسط رایانه هوشمند پیام‌های الکتریکی میان خمره‌هایی که مغز آن دو درونش قرار دارد جابه‌جا می‌شود.^۱

نکته مهمی که در مورد ادراکات ما وجود دارد این است که همواره برای آن علّتی خارجی در نظر داریم، اگرچه ممکن است این علت بر ما مکشوف نباشد. به همین دلیل است که دکارت اهریمن مکاری را به عنوان منشأ این توهم معرفی کرده است و پاتنم وجود یک دانشمند شرور را فرض می‌کند که به‌وسیله یک رایانه پیشرفته چنین ادراکاتی را ایجاد می‌نماید. حتی اگر چنین دانشمندی نیز وجود نداشته باشد، باید چیزی از بیرون ادراکات را به ذهن من القا کند. ممکن است گفته شود که علی‌الاصول فرض این که ادراکات منشأ بیرونی نداشته باشند، تناقضی ایجاد نمی‌کند و بنابراین

۱. در شرایطی که پاتنم تشریح می‌کند به طور ضمنی فرض شده است که معیار این‌همانی (identity) فرد، مغز اوست. به این معنی که یک فرد تا زمانی خودش است که مغز او یکسان باقی بماند. بنابراین با جابه‌جایی مغز او میان بدن‌های متفاوت، و یا قراردادن آن درون یک خمره، فردیت آن شخص یکسان باقی می‌ماند. نکته‌ی اخیر به این معنی نیست که فرضیه مغز درون خمره تنها به رویکردهای فیزیکالیستی مربوط شده و رویکردهای دوگانه‌انگار از تبعات امکان وضعیت مغز در خمره در امان باشند. اگر رویکرد ما نسبت به ذهن، دوگانه‌انگاری در ویژگی (property dualism) باشد، از آن جا که ویژگی‌های غیرمادی ذهن برخاسته از مغز هستند، با قرار دادن مغز درون خمره همچنان ویژگی‌های ذهنی همانند وضعیت قبلی‌شان وجود خواهند داشت. همچنین اگر رویکرد دوگانه‌انگاری جوهری (substance dualism) را پذیرفته باشیم، از آن جا که ارتباط روح غیرمادی با جهان فیزیکی از طریق مغز صورت می‌گیرد، نتایج فرضیه مغز درون خمره همچنان برقرار است.

می‌توان دچار توهمی بود که عاملی از خارج آن را ایجاد نکرده باشد، بلکه توسط خودِ ذهنِ فرد به وجود آمده باشد. گفتهٔ اخیر به این معنی درست است که تجربهٔ فردی که دچار توهم است توسط ذهنِ خودِ او ایجاد شده باشد. در این حالت برای مثال فرد دچار توهم است که بر روی صندلی نشسته و مشغول نگارش مقاله‌ای است ولی در واقع خواب است. مشکل این‌جاست که اجزایی که در این توهم وجود دارند توسط خودِ ذهنِ ایجاد نشده‌اند و برای مثال فرد از پیش صندلی را به طور مستقیم ادراک کرده است. بنابر این برای این‌که توهمی که ذهنِ خودش به وجود آورده است دارای محتوا باشد، وجود ادراکی که منشأ خارجی داشته باشد ضروری است.^۱

باید توجه داشت که شک در صدقِ گزارهٔ «من مغزی درونِ خمره هستم» معادل با شکاکیت نسبت به جهان خارج نیست. فرضیهٔ شکاکانهٔ مغزی‌درون‌خمره، توصیف شرایطی است که با درکِ شهودیِ حاصل از درون‌نگری^۲ ما نسبت به قوای ادراکی و متعلقات ادراکمان سازگار است و به خودیِ خود نتیجه‌ای در بر ندارد. این فرضیه به این معنی است که منطقاً ممکن است اوضاع جهان آن‌گونه باشد که پاتنم در فرضیهٔ مغزی‌درون‌خمره شرح داده است. نتیجهٔ نکته‌ی اخیر این است که اساساً نمی‌توان فرضیهٔ مغزی‌درون‌خمره را رد کرد زیرا صرفِ این فرضیه اصلاً ادعایی در مورد تحقق آن ندارد. شکاک نیز ادعا نمی‌کند که این فرضیه متحقق شده است و ما واقعاً در جهانِ مغزهای درونِ خمره زندگی می‌کنیم. آنچه مورد استفادهٔ شکاک قرار می‌گیرد این ادعا است که ما نمی‌دانیم مغزی درونِ خمره نیستیم. توجیه این ادعا این است که دلیل و معیاری بیرون از ذهن و جهانی که آن را ادراک می‌کنیم نداریم تا به وسیلهٔ آن در مورد وقوع و یا عدم وقوع فرضیهٔ مغزی‌درون‌خمره قضاوت کنیم، و در نتیجه نمی‌دانیم که «مغزی درونِ خمره نیستیم».

ممکن است ادعا شود بیان این‌که نمی‌توان نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج معرفت داشت در واقع معرفتی نسبت به جهان خارج است و چنین بیانی

۱. اگر کسی ادعا کند که همان تصورات نیز محصول ذهن هستند و چیزی در بیرون منشأ وجود آن نیست، در واقع رویکردی ایده‌آلیستی برگزیده است و اساساً دیدگاه شکاکیت نسبت به جهان خارج برای او مطرح نمی‌شود؛ زیرا از پیش پذیرفته است که چیزی در جهان واقعاً موجود نیست. پذیرش رویکرد ایده‌آلیستی به معنی اخیر تبعات فلسفی غیرقابل‌قبولی به همراه دارد که بررسی این تبعات، خارج از محدوده‌ی این مقاله است.

خودمتناقض^۱ است. چنین برداشتی نادرست است. خود این گزاره که «نمی‌توان نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج معرفت داشت» معرفتی نسبت به جهان خارج نیست. این گزاره، که نتیجه استدلال شکاکانه است، معرفتی نسبت به قابلیت‌های شناختی فاعل‌شناسا است. باید توجه داشت که اگر کسی ادعا کند که «نسبت به هیچ گزاره‌ای نمی‌توان معرفت داشت» درواقع ادعای خود را نقض کرده است. زیرا به فرض صدق ادعایش، نسبت به همین گزاره مورد ادعا نیز معرفت ندارد و در نتیجه فرض صدق آن منجر به کذبش می‌شود. بنابراین این گزاره که «نسبت به هیچ گزاره‌ای نمی‌توان معرفت داشت» کاذب است. ولی از آن‌جا که ادعای شکاکیت در مورد جهان خارج درواقع شکاکیتی موضعی است، فرض صدقش مستلزم کذبش نیست. چنین شکاکیتی بر اساس استدلال طرح می‌شود و بنابراین از پیش پذیرفته است که حداقل نسبت به اعتبار کاربرد اصول منطق معرفت داریم. چنان‌که بیان شد ادعای شکاک این است که کسی نسبت به گزاره «من مغزی درون خمره نیستم» معرفت ندارد. از طرفی اگر نسبت به گزاره‌ای در مورد جهان معرفت داشته باشم، برای مثال بدانم که «یک صندلی در مقابل من است»، نتیجه می‌شود که می‌دانم مغزی درون خمره نیستم زیرا اگر مغزی در خمره باشم دیگر نمی‌توانم نسبت به گزاره یادشده معرفت داشته باشم. در نتیجه، و بنابر قاعده رفع تالی، نسبت به گزاره «یک صندلی در مقابل من است» معرفت ندارم. از آن‌جا که هر گزاره‌ای را می‌توان به جای گزاره فوق قرار داد، نتیجه می‌شود که نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج معرفت ندارم. بنابراین شکاک در باور به این‌که نمی‌توان نسبت به گزاره‌ای در مورد جهان خارج معرفت داشت موجه است. فرض کنید P گزاره‌ای دلخواه در مورد جهان خارج، و x یک فاعل‌شناسا باشد؛ از آن‌جا که گزاره P و فاعل‌شناسای x بدون هیچ شرطی انتخاب شده‌اند، متغیرهای P و x بیانگر هر گزاره P و هر فاعل‌شناسای x هستند. شکل اصلی استدلال شکاکانه این‌گونه است [۶۲۶-۶۲۵، p. ۱۵]:

۱- اگر x نسبت به P معرفت داشته باشد، x می‌داند که مغزی درون خمره نیست.

۲- x نمی‌داند که مغزی درون خمره نیست.

۳- بنابراین x نمی‌داند که P

رویکردهای متفاوتی در مورد چنین استدلالی وجود دارد. برخی ایراد چنین استدلال‌هایی را در استفاده از اصل بستر معرفتی^۲ در مقدمه (۱) می‌دانند. تقریر اولیه

۱. self-contradictory

۲. the principle of epistemic closure

اصل بستار معرفتی بیان می‌کند که اگر شخص نسبت به گزاره‌ای معرفت داشته باشد، و بداند که آن گزاره مستلزم گزاره‌ای دیگر باشد، آن شخص نسبت به گزاره جدید نیز معرفت دارد.^۱ برای مثال هنگامی که من یک صندلی را در مقابل خودم ادراک می‌کنم و بر این اساس ادعا می‌کنم که «می‌دانم یک صندلی در مقابل من است»، باید به این که در آن زمان دچار توهم نبوده‌ام نیز علم داشته باشم، در غیر این صورت ادراک من از صندلی توجیهی برای معرفت نسبت به گزاره حاکمی از آن محسوب نمی‌شود. برخی نیز بیان کرده‌اند که شهوداً می‌دانیم مغزی درون خمره نیستیم و بنابراین مقدمه (۲) از استدلال شکاکانه را رد کرده‌اند. پاتنم نیز مقدمه (۲) از این استدلال را مردود می‌داند ولی توجیه او برای رد این مقدمه، نتیجه‌ای است که از قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی به دست می‌آید. او ادعا می‌کند که می‌دانم جمله «من مغزی درون خمره هستم» کاذب است و بنابراین می‌دانم که «مغزی درون خمره نیستم».

۳. استدلال ضد شکاکانه پاتنم

پاتنم در مقاله‌ای با عنوان «معنای معنا» ویژگی‌ای را برای معنی اسامی انواع طبیعی اثبات می‌کند که «برون‌گرایی معنایی» نامیده می‌شود^[۲۴]. برون‌گرایی معنایی بیان می‌کند که معنی اسامی انواع طبیعی تا اندازه‌ای به واسطه آن‌چه در جهان مستقل از

۱. اگرچه اصل بستار معرفتی شهوداً پذیرفتنی به نظر می‌رسد، در مورد این که آیا این اصل قابل قبول است یا خیر، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی معرفت‌شناسان استدلال کرده‌اند که این اصل، حداقل در شکل اولیه‌ی آن، برقرار نیست. برای مثال برخی بر اساس تحلیلی متفاوت از تحلیل کلاسیک معرفت سعی کرده‌اند عدم اعتبار اصل بستار معرفتی را نشان دهند. برخی نیز بر اساس قابل قبول نبودن نتیجه‌ای که شکاکان با استفاده از این اصل می‌گیرند، آن را معتبر نمی‌دانند [۲-۴، pp. ۲۱]. در نتیجه‌ی این انتقادات تقریرهای متفاوتی از اصل بستار معرفتی ارائه شده است. تفاوت این تقریرها تا اندازه‌ای مربوط به دیدگاهی است که در مورد توجیه پذیرفته شده است و گاهی نیز با تغییرات بسیار جزئی همراه است. برای مشاهده شرحی کاملی از رویکردهای متفاوت نسبت به اصل بستار معرفتی و تقریرهای متفاوت آن مراجعه کنید به [۱۳] و [۲۰]. با این حال در این مقاله فرض شده است که تقریری قابل قبول از این اصل وجود دارد. از آن‌جا که رویکرد برون‌گرایی معنایی مقدمه‌ی (۲) از استدلال شکاکانه را رد می‌کند، به بیان و دفاع از تقریری قابل قبول از اصل بستار معرفتی پرداخته نشده است.

۲. پاتنم پیش از آن در مقاله‌ی دیگری با عنوان "معنا و مرجع" [۲۳] بخشی از این مقاله را که حاوی رویکرد برون‌گرایی معنایی او است عیناً بیان کرده است. با این حال مقاله‌ی "معنای معنا" به عنوان معرفت رویکرد پاتنم معروف شده است.

فاعل‌شناسا وجود دارد متعین می‌شود. برای مثال اگر من واژه «آب» را بیان کنم، توصیفاتی که همراه با آن در ذهن دارم برای تعین معنی آن کافی نیست. آن‌چه در جهان خارج «آب» نامیده می‌شود، و به عبارتی H_2O ، نیز در این معنا نقش دارد. چنین ادعایی به نظریه‌ای برای ارجاع نیز نیاز دارد تا بتواند تبیین مناسبی از نحوه تعین مرجع اسامی انواع طبیعی ارائه کند. این نظریه که به نظریه علی ارجاع^۱ معروف شده است، بیان می‌کند که معنای کاربردهای مختلف یک اسم، و از جمله اسامی انواع طبیعی، به ماهیتی دلالت دارد که با آن در یک ارتباط علی بوده‌اند. پاتنم بر اساس این دیدگاه استدلالی علیه رویکرد شکاکیت نسبت به جهان خارج ارائه می‌کند.

از ویژگی‌های مهم استدلال پاتنم به‌کارگیری دیدگاه معناشناختی برای مقابله با دیدگاهی شناخت‌شناسانه است. پاتنم در مقاله‌ای با عنوان «مغزهای در خمره» [۲۵]، بدون این‌که به دیدگاه برون‌گرایی معنایی اشاره کند، شرایط لازم برای بازنمود یک چیز را بررسی می‌کند. نتیجه این بررسی این است که هنگامی می‌توان چیزی را بازنمود چیز دیگری در نظر گرفت که تحت یک رابطه علی با آن چیز در ارتباط باشد. در نتیجه، معنی واژگان نیز بر اساس رابطه‌ای که تحت یک زنجیره علی با مرجع خود برقرار می‌کنند متعین می‌شود. بنابر آن‌چه بیان شد، مشخص است که بیان اخیر در واقع رویکرد برون‌گرایانه پاتنم نسبت به معنی واژگان، و در نتیجه آن، محتوای حالات التفاتی ذهنی است. رویکرد برون‌گرایانه پاتنم در این مقاله منحصر به اسامی انواع طبیعی نبوده، و تمامی انواع واژگان و حالات التفاتی ذهن را نیز شامل می‌شود.^۲

بر اساس شهودمان می‌توانیم قبول کنیم که وجود یک رابطه علی برای بازنمود یک چیز توسط چیز دیگر لازم است. برای مثال، در نظر بگیرید یک هنرمند تصویری از پلی دلخواه ترسیم کند و آن‌چه ترسیم می‌کند از اتفاق مشابه پل خواجه در شهر اصفهان باشد. در این حالت نمی‌توان بیان کرد که این تصویر بازنمود پل خواجه است. زیرا آن هنرمند اصلاً قصد ترسیم پل خواجه را نداشته و کاملاً بر حسب تصادف تصویری مشابه آن رسم کرده است. به عنوان مثال دیگر فرض کنید کودکی که به تازگی قادر به تکلم

۱. casual theory of reference

۲. دیدگاه دیگری که از آن با عنوان "برون‌گرایی در توجیه" یاد می‌شود از برون‌گرایی معنایی پاتنم کاملاً متمایز است. برون‌گرایی در توجیه مربوط به حوزه‌ی شناخت‌شناسی است در حالی‌که برون‌گرایی معنایی در مبحث سمانتیک و معناشناسی مطرح می‌شود. برای مشاهده‌ی شرحی از این دیدگاه‌ها مراجعه کنید به [۱۱].

شده است، به طور اتفاقی با کنار هم قرار دادن اصوات، واژه «برج میلاد» را بیان کند. در این حالت نیز نمی‌توان گفت «برج میلاد» بازنمودِ برج میلاد در شهر تهران است. زیرا او هرگز برج میلاد را ندیده است و حتی واژه «برج میلاد» را نشنیده است. با توجه به چنین مواردی می‌توان گفت که صرف تصاویر و یا واژگان، به خودی خود، نمی‌توانند بازنمود چیز دیگری باشند. آنچه برای بازنمود چیزی توسط یک تصویر یا واژه یا هر چیز دیگر لازم است، وجود حیثیتی التفاتی^۱ است که معطوف به آن چیز باشد. در موارد یاد شده، شخص هنرمند باید قصد ترسیم پل خواجه را داشته باشد تا بتوان گفت طرح او بازنمود پل خواجه است؛ و کودک باید از بیان واژه «برج میلاد» قصد اشاره به برج میلاد را داشته باشد تا بتوان آن را بازنمود برج میلاد در نظر گرفت. برای وجود چنین قصدیتی در یک شخص، لازم است او بتواند درباره چیزی که قصد دارد به آن اشاره کند، فکر کند.^۲ چنین فکری دارای مشخصه قصدمندی یا وجه التفاتی است. این قصدیت تا زمانی که شخص با آن شیء مواجهه‌ای علی نداشته باشد، ممکن نیست. بنابراین، برای وجود هرگونه بازنمودی، وجود یک رابطه علی میان شخص و چیزی که قصد بازنمود آن را دارد ضروری است [۳۲۱-۳۱۶، p. ۱۷]. بدون وجود چنین رابطه‌ای، شخص نمی‌تواند قصد ارجاع به آن چیز را داشته باشد. مطلب اخیر را می‌توان در قالب اصل ارتباط علی بیان کرد.

اصل ارتباط علی: یک عبارت زبانی تنها هنگامی به یک شیء ارجاع می‌دهد که به واسطه یک زنجیره علی مناسب با آن شیء در ارتباط باشد.^۳

پاتنم با بیان تقریر خود از فرضیه شکاکانه، این پرسش را مطرح می‌کند که در صورتی که انسان‌ها مغزهایی درون خمره باشند، آیا می‌توانند در مورد این که مغزهایی در خمره هستند بیاندیشند یا حرفی بزنند یا خیر. از نظر پاتنم پاسخ منفی است. او بر اساس قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی ادعا می‌کند که فرض این که انسان‌ها مغزهایی

۱. intentionality

۲. منظور از فکر کردن درباره چیزی این است که بتواند در مورد آن حالتی ذهنی داشته باشد. برای مثال باور کند که "پل خواجه در اصفهان واقع است" و یا شک کند که "برج میلاد مرتفع است" و... .

۳. رویکرد پاتنم در مورد نظریه‌ی علی ارجاع همانند رویکرد کریپکی به این مسئله است. کریپکی نیز با ارائه استدلال‌هایی نشان می‌دهد که نظریه‌ی توصیفی در مورد اسامی خاص و اسامی انواع طبیعی نادرست است و به جای آن نظریه‌ی علی ارجاع را برای این اسامی را می‌پذیرد. برای مشاهده دیدگاه و استدلال‌های کریپکی در این مورد مراجعه کنید به [۱۹].

درون خمره هستند، خود - ویرانگر^۱ است و بنابراین ممکن نیست ما مغزهایی درون خمره باشیم. اگرچه در فرضیه مغزی درون خمره انسان‌ها می‌توانند مانند آن‌چه در جهان معمول وجود دارد، واژه‌ها را به کار ببرند و در مورد آن‌ها فکر کنند، بر اساس اصل ارتباط علی، نمی‌توانند به چیزهایی ارجاع بدهند که ما در جهان معمول به آن‌ها ارجاع می‌دهیم. در جهانی که انسان‌ها مغزهایی درون خمره باشند، یک ارتباط علی میان نام‌ها و اشیاء واقعی در جهان وجود ندارد. بنابراین همانند این که صرف یک تصویر را نمی‌توان دلیلی برای باز نمود هویتی در جهان خارج دانست، صرف بیان واژگانی یکسان نیز به معنی ارجاع به هویتی ثابت در جهان نیست. اگر کسی مغزی در خمره باشد، هیچ ارتباطی با درختی واقعی نداشته است و هنگامی که واژه «درخت» را بیان می‌کند، اگرچه به لحاظ کیفی ذهنیتی همانند انسان‌ها در جهان واقع دارد، به درخت ارجاع نمی‌دهد [۱۶۸-۱۶۷، p. ۱۶]. هنگامی که او بیان می‌کند «یک درخت در مقابل من است»، در واقع به ادراک خاص خود هنگامی که درون خمره است ارجاع می‌دهد و به این معنی گزاره‌ی صادقی بیان کرده است. پاتنم سه امکان را در مورد مرجع واژگان یک مغز درون خمره بیان می‌کند: ۱- تصویری که بر اساس ادراکات القایی حسی به عنوان مرجع آن واژه ایجاد شده است ۲- الکترون‌هایی که در فرضیه‌ی مغزی درون خمره منجر به القای ادراکات حسی می‌شوند ۳- برنامه‌ای رایانه‌ای که به‌طور علی مسئول ایجاد و القای ادراکات حسی به مغز درون خمره است. براساس رویکرد برون‌گرایی، هر یک از این موارد که برقرار باشد، منجر به ایجاد محتوایی متفاوت برای جملاتی که مغز درون خمره بیان می‌کند، می‌شود [۲۵، p. ۱۳]. این محتوا غیر از محتوایی است که واژگان و جملات در شرایط معمول دارند. اگر فرضیه شکاکانه صادق باشد، و در آن شرایط کسی بیان کند که «ما مغزهایی درون خمره هستیم» به این معنی است که ما به معنای درون خمره‌ای^۲ مغزهایی در خمره هستیم. ولی قسمتی از فرضیه شکاکانه این است که ما به معنی درون خمره‌ای مغزهایی در خمره نیستیم، بلکه به معنایی که در جهان واقع مورد نظر است مغزهایی درون خمره‌ایم. نتیجه این‌که اگر فرضیه مغزی درون خمره صادق

۱. self-refuting

۲. منظور از معنای درون خمره‌ای، معانی است که واژگان در شرایطی که ما مغزهایی درون خمره باشیم دارند. بنابر برون‌گرایی معنایی، از آن‌جا که در شرایط مغزهای درون خمره ما با اشیایی متفاوت از شرایط معمول ارتباط علی داریم، بنابراین معانی واژگان و در نتیجه محتوای حالات ذهنی معطوف به آن‌ها متفاوت از شرایط معمول است.

باشد، این جمله که «من مغزی درون خمره هستم» کاذب است و بنابراین من مغزی در خمره نیستم. خود پاتنم چنین می‌نویسد:

اگر ما مغزهایی درون خمره باشیم، آن‌گاه معنای این بیان که «ما مغزهایی درون خمره هستیم» این است که ما مغزهای درون خمره‌ی در تصویر، یا چیزی از این نوع، هستیم (اگر اصلاً بیان ما معنای مشخصی داشته باشد). اما قسمتی از این فرض که ما مغزهایی درون خمره هستیم، این است که ما مغزهایی درون خمره در تصویر نیستیم ... بنابراین، اگر ما مغزهایی در خمره باشیم، این جمله که «ما مغزهایی در خمره هستیم» چیز نادرستی را بیان می‌کند (اگر اصلاً چیزی را بیان کند). به طور خلاصه، اگر ما مغزهایی در خمره باشیم، آن‌گاه جمله «ما مغزهایی در خمره هستیم» کاذب است. در نتیجه این جمله (ضرورتاً) کاذب است [۲۵، p.۱۵].

با این حال استدلال پاتنم تا اندازه‌ای مبهم است. همین ابهام باعث شده است که تقریرهای متفاوتی از آن ارائه شود.^۱ اساس استدلال پاتنم و استدلال‌های مشابه آن بر این نکته استوار است که زبانی که در جوامع موجود در جهانی واقعی به کار می‌رود، متفاوت از زبانی است که در جهان مغزهای درون خمره به کار می‌رود. این جمله که «یک درخت در مقابل من است»، یا فرم آوایی آن هنگامی که همین جمله توسط افراد بیان می‌شود، هم در زبان فارسی جهان واقعی، و هم در زبان فارسی جهان مغزهای درون خمره وجود دارد. تفاوت این‌جاست که این جمله در جهان واقعی و جهان مغزهای درون خمره گزاره‌های متفاوتی را بیان می‌کند. در جهان واقعی مدلول واژه «درخت»، درختانی هستند که واقعاً وجود دارند ولی در جهان مغزهای درون خمره صرفاً کیفیاتی که ادراک می‌شود و یا آن برنامه‌ی رایانه‌ای که این کیفیات را تولید می‌کند به عنوان مدلول واژه «درخت» شناخته می‌شوند. از آن‌جا که معنا مدلول را تعیین می‌کند، نتیجه می‌شود که واژه «درخت» در جهان واقعی و در جهان مغزهای درون خمره دو معنی متفاوت از هم دارد. در واقع نتیجه پذیرش رویکرد برون‌گرایی معنایی این است که زبان فارسی در جهان واقعی و زبان فارسی در جهان مغزهای درون خمره، اگرچه در فرم نوشتاری و آوایی عیناً همانند هم هستند، دو زبان متفاوت از یکدیگرند. در نتیجه این

۱. برای مثال بروکتر تقریرها و صورت‌بندی‌های متفاوتی از استدلال پاتنم ارائه کرده است. برای مشاهده‌ی این تقریرها و ارزیابی هر یک مراجعه کنید به [۶]، [۸] و [۱۰]. صورت‌بندی و ارزیابی رایت از استدلال پاتنم را نیز می‌توانید در [۲۶] مشاهده کنید.

تفاوت، یک جملهٔ مشخص شرایط صدق یکسانی نخواهد داشت و ممکن است در زبان فارسی جهان واقعی صادق، و در زبان فارسی جهان مغزهای درون‌خمره کاذب باشد. دلیل این‌که پاتنم این جمله را خود-ویرانگر می‌داند این است که فرض صدق آن، یعنی برقرار بودن فرضیهٔ شکاکانه، منجر به کذب آن می‌شود. پاتنم از استدلال فوق نتیجه می‌گیرد ممکن نیست ما مغزهایی درون خمره باشیم زیرا فرض این‌که ما مغزی درون خمره باشیم، به همراه قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی به تناقض می‌انجامد. پاتنم در انتهای استدلال خود چنین می‌نویسد:

گرایشی وجود دارد مبنی بر این‌که امکان فیزیکی را به عنوان سنگ محک آن‌چه ممکن است واقعاً رخ دهد قلمداد کند. در چنین دیدگاهی صدق، صدق فیزیکی؛ امکان، امکان فیزیکی؛ و ضرورت، ضرورت فیزیکی خواهد بود. ولی دیدیم ... که این رویکرد نادرست است. وجود جهانی فیزیکی ممکن که در آن ما مغزهایی درون خمره باشیم، به این معنی نیست که ما ممکن است واقعاً مغزهایی در خمره باشیم. آن‌چه این امکان را رد می‌کند فیزیک نیست، بلکه فلسفه است [۲۵, p. ۱۵].

با این حال مشخص نیست معنای مورد نظر پاتنم از عدم امکان صدق فرضیهٔ شکاکانه چیست. صرف استدلال پاتنم نتیجه نمی‌دهد که «منطقاً ممکن نیست ما مغزهایی درون خمره باشیم». برای رد شکاکیت نسبت به جهان خارج کافی است نشان دهیم که جهانی که در آن قرار داریم آن‌گونه که در فرضیهٔ شکاکانه توصیف می‌شود نیست. بنابراین، بدون این‌که تغییری در استدلال ایجاد شود، فرض می‌کنم منظور پاتنم این است که در جهان واقع ما مغزهایی درون خمره نیستیم.^۱ پاتنم نشان می‌دهد این جمله که «من مغزی درون خمره‌ام» در جهان واقع و جهان مغزهای درون‌خمره دو گزارهٔ متفاوت بیان می‌کند و بنابراین شرایط صدق متفاوت دارد. بر اساس این شرایط صدق، این جمله در هر دو جهان کاذب است [۱۵۶-۱۵۴, p. ۵].

۴. تقریر دیویس از استدلال پاتنم

دیویس در مقاله‌ای با عنوان «معمای مشکل پاتنم» به بیان تقریر خود از استدلال

۱. در واقع می‌توان نشان داد که معنای مورد نظر پاتنم این‌گونه است: "در تمامی جهان‌هایی که به لحاظ فیزیکی دقیقاً مشابه جهان واقع باشند، و قوای شناختی انسان مانند چیزی باشد که در جهان واقع وجود دارد، و برون‌گرایی معنایی در آن برقرار باشد، ما مغزهایی درون خمره نیستیم". از آنجا که شرح دلایل درستی چنین تقریری خارج از موضوع مقاله حاضر است، به بیان آن نپرداخته‌ام.

برون‌گرایانه پاتنم علیه شکاکیت پرداخته است [۱۴]. او بیان می‌کند که برای پذیرش این استدلال، قبول دو مقدمه لازم است. مقدمه اول همان اصل ارتباط علی است، و مقدمه دوم قبول نظریه‌ای از ارجاع است که مبتنی بر رابطه‌ای جادویی یا درونی^۱ میان واژگان زبانی و ماهیات در جهان خارج نباشد. منظور از رابطه درونی، رابطه‌ای است که بر اساس آن، پیوندی ناگسستنی میان واژگان و ماهیات در جهان برقرار باشد. با وجود چنین رابطه درونی‌ای میان زبان و ماهیات جهان، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که واژه «درخت» می‌توانست به درخت ارجاع ندهد. به بیان دیگر، با پذیرش چنین رابطه‌ای در تمامی جهان‌های ممکن نام درخت واژه «درخت» خواهد بود^۲ و ممکن نیست «درخت» مثلاً نام دریا و «دریا» نام درخت باشد. باید توجه داشت که قبول وجود رابطه‌ای درونی میان زبان و جهان، به خودی خود با قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی در تضاد نیست. اگر کسی رویکرد برون‌گرایی معنایی را پذیرفته باشد، یعنی قائل به این دیدگاه باشد که آنچه در جهان خارج وجود دارد در تعیین معنی واژگان یا محتوای حالات ذهنی شخص دخیل است، به‌گونه‌ای سازگار می‌تواند بپذیرد که رابطه زبان و جهان رابطه‌ای درونی است. در این حالت معنای واژگان توسط هویت‌های متعین می‌شوند که با آن‌ها رابطه‌ای درونی دارند. در واقع پیش‌فرض قبول تفاوت شرایط صدق جملات در جهان‌های مختلف این است که پذیرفته باشیم رابطه‌ای درونی میان زبان و جهان برقرار نیست. نتیجه این‌که اگر قائل به وجود رابطه‌ای درونی میان زبان و جهان باشیم، در هر جهانی که واژه «ذهن» یا «خمره» را به‌درستی به‌کار ببریم، به یک چیز مشخص ارجاع می‌دهیم و شرایط صدق جملات حاوی این واژگان یکسان خواهد بود. در نتیجه، در این شرایط استدلال ضدشکاکانه پاتنم اساساً قابل طرح نخواهد بود. بنابراین پاتنم باید پیش از بیان استدلال

۱. intrinsic relation

۲. ممکن است کسی بیان کند که تنها یک واژه نیست که نام درخت است، بلکه در زبان‌های مختلف نام‌های مختلفی وجود دارد که نام درخت هستند و در نتیجه رابطه‌ای درونی میان یک نام خاص و هویتی که مربوط به آن است وجود ندارد. ولی این نکته اگرچه نیاز به تبیین و توضیح دارد، مشکلی برای این دیدگاه که رابطه‌ای درونی میان زبان و جهان وجود دارد ایجاد نمی‌کند. برای مثال می‌توان ادعا کرد که این رابطه میان زبان و جهان، رابطه‌ای یکه نیست و همان‌طور که رابطه‌ای درونی میان واژه‌ی "درخت" در زبان و درخت در عالم خارج وجود دارد، رابطه‌ای درونی میان "tree" و درخت در عالم خارج نیز وجود دارد. برای مشاهده‌ی دیدگاهی نسبت به زبان که رابطه‌ی زبان و جهان را درونی می‌داند نگاه کنید به [۱].

خود نشان دهد که چنین رویکردی در مورد زبان برقرار نیست. پاتنم به نتایج پذیرش رویکردهایی که رابطه میان زبان و جهان را به نحوی غیرمتعارف تبیین می‌کنند آگاه بوده است و به همین دلیل در ابتدای مقاله «ذهن‌های در خمره» آن دسته از نظریه‌های ارجاع را که به بیان او نظریه‌هایی جادویی^۱ هستند رد می‌کند. او چنین بیان می‌کند:

چیزی که تشخیص آن اهمیت دارد این است که آن چه برای تصاویر فیزیکی برقرار است، در مورد تصاویر ذهنی، و به‌طور کلی بازنمود ذهنی، نیز صدق می‌کند؛ بازنمود ذهنی، همانند بازنمود فیزیکی، ارتباطی ضروری [درونی] با آن چه بازنموده می‌شود ندارد. فرض خلاف گفته اخیر، گونه‌ای بازگشت اندیشه‌ی جادویی است [۲۵، p.۳].

منظور پاتنم از اندیشه جادویی، اندیشه‌ای است که تبیین امری را به چیزی رازآمیز و حداقل به همان اندازه تبیین‌ناشده تحویل دهد. از نظر پاتنم رویکردی که رابطه میان زبان و جهان را رابطه‌ای درونی و در نتیجه ضروری بداند، از جمله اندیشه‌های جادویی است. بنابراین پیش‌فرض پاتنم این است که رابطه‌ای ضروری میان زبان و جهان وجود ندارد. برای کسی که این پیش‌فرض را نپذیرد و قائل به وجود ارتباطی ضروری میان زبان و جهان باشد، استدلال پاتنم دیگر درست نخواهد بود. با این حال برای چنین شخصی اساساً شکاکیت نسبت به جهان خارج مطرح نخواهد بود. زیرا اگر این شخص رابطه میان زبان و ماهیات جهان را رابطه‌ای ضروری بداند، علی‌الاصول همین که قبول کند زبان وجود دارد، درواقع پذیرفته است جهان وجود دارد.

دیویس سپس با مطرح کردن این ایده که فرضیه شکاکانه مغزی‌درون‌خمره، به نحو پراگماتیکی خود-ویرانگر^۲ است، تقریری از استدلال پاتنم ارائه داده است که به نحو قابل قبولی مطابق با استدلال خود پاتنم است. از نظر او اگر صرفاً به استدلال پاتنم مراجعه کنیم، قابل‌قبول‌ترین تقریر از آن این است که جمله «من مغزی درون خمره هستم» را به نحو پراگماتیکی خود-ویرانگر در نظر بگیریم. جمله «من مغزی درون خمره هستم» به این معنی خود-ویرانگر است که اگر توسط شخصی بیان شود، متضمن کذب خودش است. مورد مشابه به این جمله هنگامی است که کسی بیان کند «من وجود ندارم». واضح است که بیان جمله اخیر متضمن وجود گوینده است و بنابراین اگر کسی بگوید «من وجود ندارم» جمله کاذبی را بیان کرده است. هدف دیویس آن است که نشان

۱. magical

۲. pragmatically self-refuting

دهد فرضیه شاکانه وضعیتی مشابه جمله «من وجود ندارم» دارد. او برای این کار ابتدا معادل بودن مفهومی^۱ دو زبان را مطرح می‌کند و بر اساس آن به بیان تقریر خود می‌پردازد [۲۱۸-۲۱۵، p. ۱۴].

معادل بودن مفهومی دو زبان: زبان‌های L_1 و L_2 به لحاظ مفهومی معادل هستند اگر و تنها اگر (الف) به لحاظ لغوی و نحوی معادل باشند و (ب) جهان مفهومی^۲ سخن‌وران آن زبان به لحاظ معناشناختی یکسان باشد.

حال فرض کنید زبان L زبانی است که به لحاظ مفهومی معادل زبان فارسی است.

در این صورت تقریر دیویس از استدلال پاتنم چنین خواهد بود:

(۱) جمله «من مغزی درون خمره هستم» در زبان L می‌تواند به منظور بیان یک عبارت صادق به کار رود اگر هر دو شرط زیر توأم^۳ برآورده^۳ شوند:

(الف) در زبان L و توسط محمول « x مغزی درون خمره است» به موقعیت آن کاربر زبان که این جمله را بیان می‌کند، ارجاع شود.^۴

(ب) اظهار این جمله که «من مغزی درون خمره هستم» از جمله اظهارات زبان L باشد.

(۲) براساس برون‌گرایی، کسی نمی‌تواند هر دو مقدمه ۱/الف و ۱/ب را توأم^۳ برآورده کند.

(۳) بنابراین، هیچ‌کدام از کاربران زبان L نمی‌توانند با بیان جمله «من مغزی درون

خمره هستم» جمله‌ای صادق را اظهار کنند زیرا پیش شرط‌های صدق این بیان نمی‌تواند توأم^۳ برقرار باشد. در واقع جمله «من مغزی درون خمره هستم» به نحو پراگماتیکی خود-ویرانگر است.

(۴) بنابراین، از آنجا که من به زبان L (یا زبانی که به لحاظ مفهومی معادل آن

است) صحبت می‌کنم، اظهار این جمله که «من مغزی درون خمره هستم» کاذب است.

(۵) بنابراین من می‌دانم که مغزی در خمره نیستم.

۱. notionally equivalent

۲. منظور از جهان مفهومی، مجموعه تجارب و باورهای مضیقی است که با عبارات زبانی در ذهن کاربران آن زبان همراه می‌شوند. باورهای مضیق باورهایی هستند که محتوای مضیق دارند و محتوایشان تنها بر اساس آن‌چه در ذهن کاربران زبان است متعین می‌شود. در واقع، جهان مفهومی سخن‌وران زبان، مجموعه محتوای حالات ذهنی مضیقی است که کسانی که به آن زبان صحبت می‌کنند هنگام استفاده از واژگان در ذهن دارند.

۳. satisfy

۴. به بیان دیگر می‌توان گفت: محمول " x مغزی درون خمره است" در زبان L بر گوینده صدق می‌کند.

استدلال دیویس بیان می‌کند که کاربر زبان باید بتواند بر اساس این عبارت که «x مغزی درون خمره است» به خودش ارجاع دهد. علت این که کسی نمی‌تواند هر دو مقدمهٔ ۱/الف و ۱/ب را توأمأً برآورده کند این است که اگر مقدمهٔ ۱/الف را برآورده کند به این معنی است که مغزی درون خمره است. ولی اگر مغزی درون خمره باشد و اظهار کند که «من مغزی درون خمره هستم» گزاره‌ای که بیان می‌کند این نیست که من مغزی درون خمره‌ام. زیرا در این حالت با مغز و درخت واقعی در تماس علی نبوده، بلکه با مغز و خمره‌ای در تماس علی بوده است که در تجربیات درون خمره وجود دارد. به مغز و خمره‌ای که در تجربیات درون خمره تحت تماس علی قرار می‌گیرند به ترتیب مغز* و خمره* گفته می‌شود. بنابراین اگر شخصی مغزی درون خمره باشد و بیان کند که «من مغزی درون خمره هستم»، گزاره‌ای که بیان می‌کند این است که من مغزی* درون خمره* هستم. در نتیجه این جمله که «من مغزی درون خمره هستم» از جمله اظهارات زبان L نیست. همچنین اگر مقدمهٔ ۱/ب را برآورده کند، به این معنی است که جملهٔ «من مغزی درون خمره هستم» از جمله اظهارات زبان اوست که گزاره‌ای که به واسطهٔ آن بیان می‌شود عبارت است از این که من مغزی درون خمره هستم. ولی اگر او چنین گزاره‌ای را بیان کند دیگر نمی‌تواند مغز در خمره باشد زیرا مغز درون خمره با مغز و خمره در ارتباط علی نبوده است. بنابراین تنها یکی از مقدمات ۱/الف و ۱/ب قابل تصدیق است. سطر (۴) بیان می‌کند که در هر زبانی که به لحاظ مفهومی معادل زبان فارسی باشد، بیان این که «من مغزی درون خمره هستم» کاذب است. بنابراین چه به زبان فارسی صحبت کنیم و چه فارسی* جملهٔ «من مغزی درون خمره هستم» کاذب است.

دیویس در سطر (۵) نتیجه می‌گیرد: «من می‌دانم که مغزی در خمره نیستم». با این حال بروکنر بیان می‌کند تا زمانی که ندانیم به چه زبانی صحبت می‌کنیم، نمی‌توانیم بدانیم که جملهٔ «من مغزی درون خمره هستم» حاکی از چه گزاره‌ای است. زیرا تا هنگامی که ندانیم در جهان واقعی هستیم یا در جهان مغزهای درون خمره، و یا به بیان دیگر تا هنگامی که ندانیم به زبان فارسی صحبت می‌کنیم یا زبان فارسی*، شرایط صدق جملات ما مشخص نیستند [۷, p.۴۸]. ممکن است کسی بگوید همین که نشان دادیم این جمله که «ما مغزهایی در خمره نیستیم» صادق است، برای حصول معرفت به آن کافی است. زیرا به آن باور داریم، در باور به آن موجه هستیم و باورمان نیز صادق است. ولی این نتیجه از خلط میان مفاهیم «جمله» و «گزاره» ناشی می‌شود.

صدق و کذب بر جملات حمل می‌شود ولی معرفت نسبت به محتوای جمله، یا گزاره‌ای است که جمله حاکی از آن است. جمله «ما مغزهایی در خمره نیستیم» صادق است ولی آن چیزی که متعلق باور ما قرار می‌گیرد محتوای این جمله، یا گزاره‌ای است که بیان می‌کند. تا ندانیم در کدام جهان هستیم، نسبت به محتوای این جمله یا گزاره‌ای که بیان می‌کند معرفت نداریم. یعنی نمی‌دانیم واژه «خمره» به خمره واقعی ارجاع می‌دهد یا خمره‌ای که در جهان مغزهای درون خمره وجود دارد. مطلب اخیر نه تنها در مورد تقریر دیویس، بلکه در مورد هر تقریر جایگزینی از آن و حتی خود استدلال پاتنم نیز وارد است. درواقع از صدق جمله «من مغزی درون خمره نیستیم» لزوماً نتیجه نمی‌شود من مغزی درون خمره نیستم. برای چنین نتیجه‌ای باید از پیش بدانیم که به زبانی صحبت می‌کنیم که در جهان واقعی وجود دارد. در این حالت گام نهایی استدلال برون‌گرایانه علیه شکاکیت مستلزم دور خواهد بود^۱ [۵, p. ۱۶۴-۱۶۵].

دیویس به این مسئله آگاه است. ادعای او این است که ما شهوداً می‌دانیم که به زبان فارسی صحبت می‌کنیم. اگر کسی فکر می‌کند که چنین نیست باید ادعای خود را اثبات کند. در غیر این صورت ما در فرض صدق این شهود محق هستیم. در واقع ادعای دیویس این است که من پیشینی می‌دانم به چه زبانی صحبت می‌کنم. اگر فرض کنیم برای علم به گزاره‌ای، شخص باید بتواند میان زبانی که با آن صحبت می‌کند و زبان دیگری که به لحاظ مفهومی معادل آن است تمایز قائل شود، نتیجه می‌شود بسیاری از جملات موجود در زبانی که با آن صحبت می‌کنیم را نمی‌فهمیم. چنین نتیجه‌ای بسیار غیر معقول است.

فرض کنید شخص S بداند که جمله T در زبان L صادق است. بنابر نکته اخیر، برای این که S بداند که جمله T از چه مطلبی حکایت دارد باید بداند که زبان L چیست و لازمه آن این است که بتواند میان زبان L و تمامی زبان‌های دیگری که با آن مفهوماً معادل هستند تمایز بنهد. این مطلب شهوداً پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد و بنابراین حداقل تا زمانی که خلاف آن اثبات نشود، شهود من تأیید می‌کند که به‌طور پیشین نسبت به محتوای جملاتی که بیان می‌کنم معرفت دارم [۲۲۴-۲۲۰, p. ۱۴]. اگر کسی چنین شهودی را رد کند، باید نتایج آن را به شکل قابل قبولی توضیح دهد. برای مثال باید توضیح دهد که اگر ما نسبت به محتوای جملاتی که بیان می‌کنیم معرفت نداریم، پس

۱. برای مشاهده‌ی تلاشی در جهت اثبات دوری نبودن استدلال پاتنم به [۲۲] مراجعه کنید.

بر چه اساسی از آن استفاده می‌کنیم. ردّ وجود معرفت نسبت به محتوای جملات زبان منجر به شکاکیتی کلی می‌شود که خودمتناقض^۱ است. درواقع اگر کسی چنین شکاکیتی را قبول کند، بر اساس بیان خودش، نسبت به چیزی که قبول کرده معرفت ندارد و نمی‌داند چه چیز را قبول کرده است. چنین تبعاتی شهوداً غیرقابل قبول هستند. با این حال تمامی تقریرهای استدلال‌های برون‌گرایانه علیه شکاکیت، و از جمله تقریر دیویس، با محدودیتی مواجه هستند. برای این که برون‌گرایی بتواند فرضیه‌های شکاکانه را رد کند، نباید هیچ‌گونه ارتباط علی میان مغز درون خمره و جهان خارج وجود داشته باشد. می‌توان فرضیه‌ای شکاکانه در نظر گرفت که در آن زنجیره علی منقطع نباشد [۲۶، p.۸۶]. برای مثال فرض کنید دانشمندی از سال ۲۲۰۰ میلادی توسط وسیله‌ای به چند قرن پیش سفر می‌کند. او در طی این سفر شخصی را بیهوش می‌کند و با خود به سال ۲۲۰۰ می‌برد. در آن جا طی یک عمل جراحی مغز این فرد در شرایط مغزی درون خمره قرار می‌گیرد. این شخص از آن زمان به بعد مغزی است که به تازگی درون خمره قرار گرفته است. حال فرض کنید او بر اساس ادراکات القایی آن دانشمند بیان کند که «درختی در مقابل من است». اگرچه در این حالت او به درختی ارجاع می‌دهد که واقعاً موجود نیست و در نتیجه جمله کاذبی را بیان می‌کند، بر اساس برون‌گرایی معنای واژه «درخت» در بیان او همان درخت در جهان واقعی است. در نتیجه استدلال پاتنم که مبتنی است بر تفاوت معنی واژگان در جهان واقع و جهان مغزهای درون خمره، قادر به رد چنین فرضیه‌ای نیست و شکاک می‌تواند بر اساس آن استدلالی شکاکانه ارائه کند. با این حال باید توجه داشت که چنین فرضیه‌هایی نسبت به فرضیه مغزهای درون خمره از قدرت کمتری برخوردارند. اگر بپذیریم که در شرایطی که فرضیه شکاکانه توصیف می‌کند حداقل در برخی از جوانب رابطه علی با جهان واقع وجود دارد، می‌توان نسبت به همان دسته از گزاره‌ها که بر اساس آن رابطه علی هستند معرفت داشت [۱۲، p.۳۱۴-۳۱۶]. به عنوان مثال اگر شخص بیان کند که «درختان وجود دارند» و یا «برگ درختان سبز است»، جملاتی صادق بیان کرده است زیرا با درختان واقعی در تماس علی بوده است. بنابراین شکاک دیگر نمی‌تواند نتیجه بگیرد که نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج نمی‌توان معرفت داشت.

۵. نتیجه

۱. self-contradictory

شکاکیت نسبت به جهان خارج رویکردی شناخت‌شناسانه است. شکاک بر اساس ویژگی‌ها و محدودیت‌های قوای شناختی ما نتیجه می‌گیرد که ما انسان‌ها نمی‌توانیم نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج به درستی ادعای معرفت کنیم. کاری که پاتنم انجام می‌دهد این نیست که نشان دهد به لحاظ هستی‌شناسی ما در جهانی که در فرضیه شکاکانه مطرح می‌شود نیستیم، بلکه نشان می‌دهد که این جمله که «من مغز در خمره هستم» کاذب است. بر اساس تقریر دیویس از استدلال برون‌گرایانه پاتنم علیه شکاکیت نسبت به جهان خارج، اگر بخواهیم نتیجه بگیریم که من در واقع مغزی در خمره نیستم، دچار دوری معرفتی خواهیم شد. بنابراین حل مسئله دوری بودن استدلال‌های برون‌گرایانه نسبت به شکاکیت در مورد جهان خارج همگی منوط به اثبات معرفت پیشین ما نسبت به محتوای حالات ذهنی‌مان می‌شوند. با این حال عدم قبول چنین معرفتی منجر به نفی معرفت نسبت به محتوای جملات زبانی می‌شود که با آن صحبت می‌کنیم و این مسئله تبعاتی در بر دارد که شهوداً پذیرفتنی نیست. بنابراین پذیرفتنی به نظر می‌رسد که قبول کنیم برای معرفت داشتن نسبت به محتوای جملاتی که با آن صحبت می‌کنیم، لزومی ندارد بتوانیم آن را از زبان‌هایی که متفاوت از زبان ما هستند ولی به لحاظ مفهومی معادل آن هستند، تفکیک قائل شویم. از سوی دیگر باید توجه داشت که برون‌گرایی معنایی قادر به رد فرضیه‌های شکاکانه‌ای که زنجیره علی را کاملاً منقطع نداند، نیست. ولی شکاک با استفاده از چنین فرضیه‌هایی نهایتاً قادر است معرفت ما نسبت به برخی از گزاره‌ها را منکر شود. بنابراین در مجموع می‌توان بیان کرد که قبول رویکرد برون‌گرایی معنایی، تا اندازه قابل توجهی قدرت استدلال‌های شکاکانه نسبت به جهان خارج را تضعیف می‌کند.

منابع

- [۱]. بینای‌مطلق، محمود (۱۳۸۵). «فلسفه زبان در رساله کراتیل افلاطون»، نظم و راز، ص. ۱۳۹-۱۵۰، تهران: هرمس.
- [۲]. پولاک، جان، کراز، جوزف (۱۳۸۶). نظریه‌های امروزی شناخت، ترجمه علی حقی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- [۳]. دکارت، رنه (۱۳۸۵). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- [۴]. فیومرتون، ریچارد، (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، ترجمه: جلال پی‌کانی، تهران: انتشارات حکمت

- [۵]. Brueckner, A., (۱۹۸۶). "Brains in a Vat", *The Journal of Philosophy*, Vol. ۸۳, No. ۳, pp. ۱۴۸-۱۶۷.
- [۶]. Brueckner, A., (۱۹۹۲a). "If I Am a Brain in a Vat, Then I Am Not a Brain in a Vat", *Mind*, Vol. ۱۰۱, No. ۴۰۱, pp. ۱۲۳-۱۲۸, Oxford University Press.
- [۷]. Brueckner, A., (۱۹۹۲b). "Semantic Answer to Skepticism", *Skepticism, a Contemporary Reader*, Edited by Keith DeRose and Ted A. Warfield, New York: Oxford University Press.
- [۸]. Brueckner, A., (۱۹۹۴). "Knowledge of Content and Knowledge of the World", *The Philosophical Review*, Vol. ۱۰۳, No. ۲, pp. ۳۲۷-۳۴۳.
- [۹]. Brueckner, A., (۲۰۱۱). "~K~SK", *Philosophical Issues*, Vol. ۲۱, The Epistemology of Perception.
- [۱۰]. Brueckner, A., (۲۰۱۲). "Skepticism and Content Externalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۱۲/entries/skepticism-content-externalism/>
- [۱۱]. Carter, J. A., Kallestrup, J., Palermos, S. O., Pritchard T Duncan, (۲۰۱۴). "Varieties of Externalism", *Philosophical Issues*, vol. ۲۴, pp. ۶۳-۱۰۹.
- [۱۲]. Christensen, D., (۱۹۹۳). "Skeptical Problems, Semantical Solutions", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. ۵۳, No. ۲, pp. ۳۰۱-۳۲۱.
- [۱۳]. David, M., Warfield, T., A., (۲۰۰۸). "Knowledge-Closure and Skepticism", *Epistemology: New Essays*, Edited by Quentin Smith, New York: Oxford University Press.
- [۱۴]. Davies, D., (۱۹۹۵). "Putnam's Brain-Teaser", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol ۲۵, Num. ۲, pp. ۲۰۳-۲۲۸.
- [۱۵]. Greco, J., (۲۰۰۷). "External World Skepticism", *Philosophy Compass*, Vol. ۲, Num. ۳, pp. ۶۲۵-۶۴۹, Blackwell Publishing Ltd.
- [۱۶]. Kallestrup, J., (۲۰۱۲). *Semantic Externalism*, New York: Routledge
- [۱۷]. Kirk, L., (۱۹۹۲), "Brains in a Vat, Subjectivity, and The Causal Theory of Reference", *The Journal of Philosophical Research*, Vol. ۱۷, pp. ۳۱۳-۳۴۵.
- [۱۸]. Klein, P., (۲۰۱۵). "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۱۵/entries/skepticism/>
- [۱۹]. Kripke, S., (۱۹۷۲). *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.

- [۲۰]. Luper, S., (۲۰۱۱). "Cartesian Skepticism", *The Routledge Companion to Epistemology*, Ed. Sven Bernecker and Duncan Pritchard, pp. ۴۱۴-۴۲۴, New York: Routledge.
- [۲۱]. Luper, S., (۲۰۱۲). "The Epistemic Closure Principle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall۲۰۱۲/entries/closure-epistemic/>
- [۲۲]. Mueller, O. L., (۲۰۰۱). "Does Putnam's Argument Beg the Question against the Skeptic?", *Erkenntnis*, Vol. ۵۴, No. ۳, pp. ۲۹۹-۳۲۰.
- [۲۳]. Putnam, H., (۱۹۷۳). "Meaning and Reference", *the Journal of Philosophy*, Vol. ۷۰, No. ۱۹, pp. ۶۹۹-۷۱۱.
- [۲۴]. Putnam, H., (۱۹۷۵). "The Meaning of Meaning," *Language, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. ۷, ed. Keith Gunderson, pp. ۱۳۱-۱۹۳, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [۲۵]. Putnam, H., (۱۹۸۱). "Brains in a Vat", *Reason, Truth and History*, pp. ۱-۲۱, Cambridge: Cambridge University Press.
- [۲۶]. Wright, C., (۱۹۹۲). "On Putnam's Proof That We Are Not Brains-in-a-Vat", *Proceeding of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. ۹۲, pp. ۶۷-۹۴.