

درباره همان مفهوم طرح‌های مفهومی*

□ دانالد دیویدسن

□ ترجمه: علیرضا قائمی‌نیا

اشاره

مقاله «درباره همان مفهوم طرح‌های مفهومی» یکی از مهم‌ترین مقالات معرفت‌شناختی است که در ردّ نسبی‌گرایی مفهومی به رشته تحریر درآمده است. طرح‌های مفهومی درحقیقت دستگاه‌های مفهومی هستند که به تجربه شکل و صورت می‌دهند. بسیاری از فلاسفه صورت خاصی از طرح‌های مفهومی را پذیرفته‌اند. دیویدسن برای ردّ هر نوع طرح مفهومی، داشتن یک طرح مفهومی را با داشتن یک زبان پیوند می‌زند، بدین معنا که اگر طرح‌های مفهومی تفاوت داشته باشند، زبان‌ها نیز متفاوت خواهند بود. سپس، او مسئله ترجمه‌پذیری را پیش می‌کشد و شقوق مختلف مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت، به این نتیجه دست می‌یابد که طرح‌های مفهومی را نمی‌توانیم بپذیریم.

فلاسفه مکاتب متعددی آماده‌اند که از طرح‌های مفهومی (conceptual schemes) سخن بگویند. به ما گفته‌اند که طرح‌های مفهومی شیوه‌های سامان دادن به تجربه‌اند؛ آنها دستگاه‌هایی از مقولات‌اند که به داده‌های حس صورت می‌دهند؛ آنها دیدگاه‌هایی هستند که آدمیان، فرهنگ‌ها، یا عصرها از آنها وضعیت گذرا را مورد بررسی قرار می‌دهند. چه‌بسا، در صورتی که باورها، تمایلات، آرزوها، و مقادیری از معرفت که فردی را مشخص می‌سازد برای کسی که در طرح [مفهومی] دیگر

مشترک است نظایر دقیقی نداشته باشد، ترجمه‌ای از یک طرح به دیگری در کار نباشد. خود واقعیت (reality) متناسب با یک طرح است؛ [بدین شرح که] آنچه در یک دستگاه واقعی به حساب می‌آید، ممکن است در طرح دیگر واقعی به حساب نیاید.

حتی آن اندیشمندانی که یقین دارند یک طرح مفهومی در کار است زیر نفوذ مفهوم طرح قرار دارند؛ [چنان‌که] حتی یکتاپرستان دین دارند. و هنگامی که درصدد برمی‌آید که «طرح مفهومی ما» را توصیف کند، وظیفه راحت او، اگر حرف‌های او را جدی بگیریم، مسلم می‌گیرد که بایستی دستگاه‌های رقیب در کار باشند.

نسبی‌گرایی مفهومی (conceptual relativism) آموزه‌ای گیرا و نامتعارف است، یا نامتعارف می‌بود اگر به خوبی از آن سردرمی‌آوردیم، مشکل این است که، همان‌طوری که غالباً در فلسفه چنین است، دشوار است روشنی را افزایش دهیم درحالی‌که شور و هیجان را حفظ کنیم. به هر تقدیر این نکته‌ای است که آن‌را نشان خواهم داد.

به ما دل و جرأت داده‌اند که گمان کنیم به وسیله مثال‌ها معقولی از نوع آشنا تغییر گسترده مفهومی یا تفاوت‌های بنیادی را می‌فهمیم. گاهی یک ایده، مانند ایده همزمانی که در نظریه نسبیت تعریف شده است، چنان اهمیت دارد که با ضمیمه‌اش کل حوزه کار علم سر و وضع جدیدی پیدا می‌کند. گاهی تجدید نظرها در فهرست جملاتی که در یک رشته راست دانسته می‌شود چنان اساسی هستند که ممکن است گمان کنیم واژه‌هایی که دربردارنده معانی‌شان را تغییر داده‌اند. ممکن است زبان‌هایی که در زمان‌ها یا مکان‌های دور تحول یافته‌اند از لحاظ تدابیرشان برای کنار آمدن با رشته‌ای متفاوت از پدیده‌ها به‌طور گسترده‌ای اختلاف داشته باشند. آنچه در یک زبان به سهولت حاصل می‌شود ممکن است در زبان دیگر با دشواری به دست آید، و این تفاوت می‌تواند اختلاف‌های مهمی را در سبک و ارزش (به‌طور ضمنی) تأیید کند.

اما مثال‌هایی از این قبیل، گرچه گاه و بیگاه تاثیرگذارند، چنین حاد نیستند که این تغییرات و تفاوت‌ها را بتوانیم فقط با استفاده از تجهیزات یک زبان تبیین و توصیف کنیم. ورف (Whorf) که می‌خواهد اثبات کند که هاپی (Hopi) متافیزیکی را می‌پذیرد که چنان برای ما ناآشنا است که هاپی‌ها و انگلیسی‌ها، به تعبیر او، ممکن نیست «میزان شوند»، از زبان انگلیسی برای انتقال دادن مضامین جملات نمونه مردم هاپی استفاده می‌کند.^(۱) کوهن با استفاده از زبان پس از انقلاب ما ماهرانه می‌گوید که چه اشیایی پیش از انقلاب همانند بودند.^(۲) کواین از این «مرحله پیش انفرادی در تحول طرح مفهومی ما»^(۳) این تصور را به ما ارائه می‌دهد، و حال آنکه برگسون به ما می‌گوید که برای به دست آوردن دیدی از یک کوه که توسط منظرهای متفاوت تحریف نشده است به کجا می‌توانیم

استعاره غالب نسبی‌گرایی مفهومی؛ یعنی استعاره دیدگاه‌های متفاوت، ظاهراً بر تناقضی نهفته دلالت دارد. دیدگاه‌های متفاوت معنا دارند، اما تنها در صورتی که دستگاه همپایه مشترکی در کار باشد که موقعیت آنها را بر روی آن نشان دهیم؛ ولی وجود دستگاهی مشترک ادعای غیرقابل مقایسه بودن بهت آور را رد می‌کند. به نظر، آنچه لازم داریم تصور عواملی است که محدودیت‌هایی برای اختلاف مفهومی تعیین می‌کنند. مفروضات حادی در کارند که پارادکس یا تناقض را با شکست مواجه می‌سازند؛ مثال‌های معمولی در کارند که ما در فهم آنها مشکلی نداریم. چه چیزی تعیین می‌کند که ما کجا از امری صرفاً عجیب یا بدیع به امری پوچ می‌گذریم؟

ممکن است ما آموزه‌ای را بپذیریم که داشتن یک زبان را با داشتن یک طرح مفهومی پیوند می‌دهد. شاید این رابطه قرار است بدین صورت باشد: هر جا که طرح‌های مفهومی اختلاف داشته باشند، زبان‌ها نیز همین‌طور اختلاف خواهند داشت. اما ممکن است سخنگویان به زبان‌های مختلف در یک طرح مفهومی سهیم باشند، مشروط بر اینکه یک شیوه ترجمه زبانی به زبان دیگر در کار باشد. بنابراین، بررسی ملاک‌های ترجمه شیوه‌ای از متمرکز شدن بر ملاک‌های اینهمانی طرح‌های مفهومی است. اگر طرح‌های مفهومی با زبان‌ها بدین شیوه پیوند نداشته باشند، مشکل اصلی بی‌جهت دو چندان می‌شود؛ زیرا در این صورت ما می‌بایست ذهن را با مقولات معمولی‌اش تصور کنیم که با زبانی همراه با ساختار سامان‌دهنده‌اش عمل می‌کند. تحت این شرایط ما می‌بایست به یقین دوست داشته باشیم پرسیم چه کسی باید استاد باشد.

راه دیگر اینکه، این نظر در کار است که هر زبانی واقعیت را تحریف می‌کند، که این نظر هم مستلزم این است که تنها در سکوت است، اگر اصلاً سکوتی در کار باشد، که این ذهن می‌تواند با اشیا آن‌گونه که در واقع هستند درگیر شود. این، تصور زبان به‌عنوان واسطه‌ای بی‌اثر (با اینکه ناگزیر تحریف‌کننده است) و مستقل از میانجیگری‌های بشری است که آن‌را به کار می‌گیرند. و این دیدگاهی درباب زبان است که به یقین قابل دفاع نیست. ولی، اگر ذهن می‌تواند بدون تحریف با واقع گلاویز شود، خود ذهن باید بدون مقولات و مفاهیم باشد. این خود بی‌هویت با توجه به نظریه‌های [موجود] در بخش‌های متفاوت چشم‌انداز فلسفی شناخته شده است. مثلاً، نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که آزادی را به تصمیماتی منوط می‌سازند که با قطع نظر از تمام تمایلات، عادت‌ها، و گرایش‌های فرد عامل اتخاذ شده‌اند؛ و نظریه‌هایی درباب معرفت مطرح شده‌اند که می‌گویند ذهن می‌تواند کل ادراکات و تصوراتش را مشاهده کند. در هر صورت، ذهن از خصایصی که آن‌را می‌سازند جدا شده است؛ و این نتیجه‌ای است اجتناب‌ناپذیر خطوط خاصی از استدلال، به تعبیر

من، است، اما نتیجه‌ای است که باید ما را همواره متقاعد سازد که مقدمات [آن] را رد کنیم. ممکن است طرح‌های مفهومی را با زبان‌ها یکی بدانیم، از این قرار، یا به طرز بهتری، این امکان را بدهیم که بیش از یک زبان بتواند طرحی واحد، و مجموعه‌هایی از زبان‌ها را بیان کند که متقابلاً به همدیگر ترجمه‌پذیرند. زبان را ما انفکاک‌پذیر از روان‌های [آدمیان] نمی‌دانیم؛ سخن گفتن با یک زبان خصوصیتی نیست که آدمی بتواند آنرا از دست دهد و حال آن‌که قدرت تفکر را داشته باشد. بنابراین، هیچ شانس وجود ندارد که کسی بتواند برای مقایسه طرح‌های مفهومی از این راه که موقتاً طرح مفهومی خودش را کنار بگذارد موضع مساعدی اختیار کند. آیا می‌توانیم در این صورت بگوییم که دو نفر، اگر به زبان‌هایی سخن بگویند که متقابلاً ترجمه‌ناپذیرند، طرح‌های مفهومی متفاوتی دارند؟

در ادامه، دو نوع مورد را بررسی می‌کنم که احتمالاً انتظار داریم پیش بیایند: عدم توفیق کامل و ناقص در ترجمه‌پذیری. اگر ممکن نبود هیچ رشته مهمی از جملات یک زبان را به جملات زبان دیگر ترجمه کرد، عدم توفیق کامل در کار بود، و اگر ممکن بود رشته‌ای ترجمه شود و رشته‌ای دیگر ترجمه نشود، عدم توفیق ناقص در کار بود (من عدم تفاوت‌های ممکن را نادیده خواهم گرفت). شیوه‌ام این خواهد بود که نشان دهم ما نمی‌توانیم عدم توفیق کامل را بفهمیم، و سپس به‌طور خیلی خلاصه مواردی از عدم توفیق ناقص را بررسی کنم.

پیش از همه، از این قرار، موارد ادعا شده عدم توفیق کامل را در نظر بگیریم. فریبدهنده است که مسیر بسیار کوتاهی را طی کنیم: می‌توانیم بگوییم، هیچ چیزی را نمی‌توانیم شاهدهی بر این امر به حساب آوریم که صورتی از فعالیت را نمی‌توان در زبان‌مان تعبیر کنیم [مگر] که در عین حال شاهدهی بر این نبوده باشد که صورتی از فعالیت رفتار گفتاری نیست. اگر این [سخن] راست می‌بود، احتمالاً ما می‌بایست می‌پذیرفتیم که صورتی از فعالیت که نمی‌توان آنرا با زبان در زبان‌مان تعبیر کنیم رفتار گفتاری نیست. اما طرح مطلب به این صورت رضایت‌بخش نیست، چراکه بیش از این سود چندانی ندارد که ترجمه‌پذیری به زبان آشنا را ملاک زبان بودن قرار می‌دهد.

به‌عنوان یک دستور مطلق این نظر‌گیری بدیهی بودن را فاقد است؛ اگر یک حقیقت است، همان‌طوری که به نظر من هست، باید به‌عنوان نتیجه یک استدلال معلوم شود.

تامل در روابط نزدیک میان زبان و اسناد و طرز تلقی‌ها (attitudes) از قبیل باور، تمایل و قصد، اعتبار این دیدگاه را افزایش می‌دهد. از سویی، واضح است که گفتار مستلزم تعدد قصدها و باورهای متمایز با ظرافت است. شخصی که مثلاً اظهار می‌دارد «استقامت آبرو را درخشان نگه می‌دارد»، خودش را معتقد به این وانمود می‌کند که استقامت آبرو را درخشان نگه می‌دارد و باید قصد کند که

خودش را معتقد به آن وانمود کند. از سوی دیگر، بعید می‌نماید که بتوانیم به‌نحو معقولی طرز تلقی‌هایی را که به اندازه این تلقی‌ها پیچیده‌اند به‌گوینده اسناد دهیم مگر اینکه بتوانیم گفته‌هایش را به زبان مان ترجمه کنیم. بی‌تردید، رابطه میان اینکه بتوانیم زبان کسی را ترجمه کنیم و بتوانیم طرز تلقی‌های او را توصیف کنیم بسیار نزدیک است. با این همه، تا هنگامی که درباره چستی این رابطه بیش‌تر سخن بگوییم، شواهد علیه زبان‌های ترجمه‌ناپذیر نامفهوم می‌مانند.

گاهی برخی به این دلیل که رابطه ترجمه‌پذیری متعددی نیست گمان کرده‌اند که ترجمه‌پذیری به زبانی آشنا، مثلاً به انگلیسی، ممکن نیست ملاک زبان بودن باشد. مقصود [آنها] این است که ممکن است زبانی، مثلاً زبان ساکنان سیاره کیوان، به انگلیسی ترجمه‌پذیر باشد، و زبان دیگری مانند زبان ساکنان سیاره پلوتون به زبان ساکنان سیاره کیوان ترجمه‌پذیر باشد، و حال آنکه زبان ساکنان سیاره پلوتون به انگلیسی ترجمه‌پذیر نیست. می‌توانیم به‌قدر کافی تفاوت‌های ترجمه‌پذیر را به تفاوت ترجمه‌ناپذیر بیفزاییم. ما با تصور رشته‌ای از زبان‌ها که هر یک به اندازه کافی به زبان پیش از خود نزدیک است که به‌نحو مقبولی به آن ترجمه شود، می‌توانیم زبانی چنان متفاوت با انگلیسی تصور کنیم که از ترجمه به آن کاملاً خودداری می‌کند. متناسب با این زبان دور می‌بایست دستگاهی از مفاهیم در کار باشد که روی هم‌رفته برای ما ناآشنا است.

به‌گمانم، این کار هیچ عنصر جدیدی را به بحث [ما] وارد نمی‌سازد. زیرا می‌بایست پرسیم ما چگونه تشخیص دادیم که آنچه ساکن سیاره کیوان انجام می‌داد ترجمه زبان ساکنان پلوتون (یا هر چیز دیگری) بود. این‌گوینده کیوانی می‌بایست به ما بگوید که ترجمه کاری بود که او انجام می‌داد یا به بیان دقیق‌تر، باید عجالتاً فرض بگیریم که او می‌گفت ترجمه می‌کند. اما در این صورت به ذهن ما خطور می‌کرد که از خود پرسیم آیا ترجمه‌های ما از زبان ساکنان کیوان درست بود.

به‌نظر کوهن، دانشمندانی که در سنت‌های علمی متفاوت (در درون «پارادایم‌های» متفاوت) کار می‌کنند، «در جهان‌های متفاوتی کار می‌کنند».^(۴) «محدوده احساس» کتاب استراوسون با این مطلب آغاز می‌شود که «ممکن است انواعی از جهان‌های بسیار متفاوت با جهانی که می‌شناسیم تصور کنیم».^(۵) از آنجا که حداکثر یک جهان وجود دارد، این کثرت‌ها استعاری یا صرفاً تخیلی‌اند. با این همه، این استعاره‌ها اصلاً یکسان نیستند. استراوسون ما را فرا می‌خواند که جهان‌های ممکن غیرواقعی را؛ جهان‌هایی را که باید آنها را با استفاده از زبان فعلی مان توصیف کنیم؛ بدین طریق تصور کنیم که ارزش‌های صدق را بر جملات به شیوه‌های متعدد نظام‌مندی از نو تقسیم کنیم. وضوح این تمایزها میان جهان‌ها در این مورد به این فرض بستگی دارد که طرح‌های ما از مفاهیم؛ منابع توصیفی ما ثابت باقی بمانند. از سوی دیگر، کوهن از ما می‌خواهد که مشاهده‌گران متفاوتی از جهان واحد را

تصور کنیم که با دستگاه‌هایی قیاس‌ناپذیر از مفاهیم بدان وارد می‌شوند. جهان‌های بسیار تخیلی استراوسون از دیدگاه یکسانی نگریسته یا دانسته یا توصیف می‌شوند؛ یک جهان کوهن از دیدگاه‌های متفاوتی نگریسته می‌شود. این استعاره دوم است که می‌خواهیم روی آن کار کنیم.

استعاره نخست مستلزم تمایزی درون زبان مفهوم و محتوا است؛ [بدین شرح که] ما با استفاده از دستگاهی ثابت از مفاهیم (واژه‌ها با معانی ثابت) جهان‌های متفاوت را توصیف می‌کنیم. برخی جملات صرفاً به خاطر مفاهیم یا معانی که دربر دارند، و دیگر جملات به خاطر نحوه وقوع اشیاء راست‌اند. ما در مقام در توصیف جهان‌های ممکن تنها با جملات نوع دوم ور خواهیم رفت.

استعاره دوم در عوض بر نوعی دوگانگی کاملاً متفاوت؛ یعنی دوگانگی طرح (یا زبان) کامل و محتوای تفسیر نشده، اشاره دارد. ممکن است انتقاد شدید از دوگانگی نخست، هواداری از دوگانگی دوم را تایید کند، اگرچه این هواداری با هواداری از دوگانگی نخست ناسازگار نیست. اکنون وقت آن است که ببینیم این دوگانگی چگونه عمل می‌کند.

کنار گذاشتن تمایز تحلیلی - ترکیبی که برای فهم زبان اساسی است به معنای دست برداشتن از این عقیده است که می‌توانیم به وضوح میان نظریه و زبان تمیز و تمایز بگذاریم. معنا، که مسامحتاً این واژه را به کار می‌بریم، توسط نظریه؛ توسط آنچه به عنوان راست می‌پذیریم، آلوده می‌شود. فیرابند این [نکته] را به نحو زیر بیان می‌کند:

استدلال ما علیه عدم ثبات معنا ساده و روشن است. این استدلال از این واقعیت آغاز می‌شود که معمولاً اصولی که در تعین معانی نظریه‌ها یا دیدگاه‌های قدیمی‌تر با نظریه‌های... جدید ناسازگارند. این واقعیت نشان می‌دهد که طبیعی است این تناقض را با حذف اصول قدیمی‌تر... مسأله‌ساز و جایگزین کردن آنها با اصول، یا قضایای یک نظریه... جدید حل کنیم. و استدلال مذکور با نشان دادن این امر خاتمه می‌یابد که چنین شیوه‌ای به حذف معانی قدیمی نیز خواهد انجامید. (۶)

اکنون ظاهراً می‌توانیم روشی برای تولید طرح‌های مفهومی متمایز در اختیار داشته باشیم. ما از یک طرح مفهومی قدیمی، طرح جدید به دست می‌آوریم اگر سخن‌گویان به یک زبان به جایی برسند که رشته‌ای مهمی از جملات را که قبلاً دروغ دانسته‌اند به عنوان راست (و البته بالعکس) بپذیرند. این تغییر را نباید صرفاً با این عنوان توصیف کنیم که آنها به جایی رسیده‌اند که کذب‌های قدیمی را راست تلقی می‌کنند؛ چراکه راست یک گزاره است، و آنچه، در صورت پذیرفتن جمله‌ای به عنوان راست، می‌پذیرند، با همان چیزی که رد کرده‌اند یکی نیست درحالی‌که قبلاً این جمله را دروغ دانسته‌اند. تغییری بر سر معنای این جمله آمده است زیرا اکنون به زبان جدیدی تعلق دارد. این تصویر از اینکه چگونه طرح‌های جدید (و شاید بهتر) از علم جدید و برتر ناشی می‌شود،

همان تصویری است که فیلسوفان علم از قبیل پاتنم (Putnam) و فیرابند، و مورخان علم، مانند کوهن برای ما ترسیم کرده‌اند. یک نظر مرتبط از پیشنهاد برخی از فلاسفه دیگر به دست می‌آید که اگر بنا بود زبانمان را به صورت علمی پیشرفته تدوین کنیم، محموله مفهومی مان را بهتر می‌کردیم. بنابراین، هم کواین و هم اسمارت، تا اندازه‌ای به شیوه‌های متفاوت، با تاسف می‌پذیرند که شیوه رایج ما در باب گفتگو، علمی راجع به رفتار را غیرممکن می‌سازند. (ویتگنشتاین و رایبل سخنان مشابهی را بدون اظهار تأسف گفته‌اند). راه چاره، به گمان کواین و اسمارت، این است که چگونگی گفتگوی مان را تغییر دهیم. اسمارت از این تغییر به این منظور دفاع می‌کند (و آن را پیش‌بینی می‌کند) که ما را در مسیر مستقیم از نظر علمی ماده‌گرایی قرار دهد؛ [بدین شرح که] کواین بیش‌تر به این امر پرداخته که مسیر زبانی کاملاً توسیعی (a purely extensional language) را روش سازد. (چه بسا این نکته را بیفزاییم که به گمان ام، طرح و زبان کنونی ما را می‌توان به عنوان توسیعی و ماده‌گرا بهتر فهمید.)

اگر بنا باشد از این توصیه پیروی کنیم من خودم گمان نمی‌کنم که بتوانیم علم یا فهم را توسعه دهیم، اگرچه ممکن است اصول اخلاقی را توسعه داد. لیکن پرسش فعلی فقط این است که آیا اگر چنین تغییراتی رخ می‌دادند ما موجه بودیم که آنها را تغییراتی در دستگاه مفهومی اساسی بنامیم؟ فهم مشکل چنین نامگذاری ساده است. فرض کنید من در دفتر دیپارتمان زبان از مرد تازه وارد می‌خواهم که از استفاده از واژه‌هایی که مثلاً به عواطف، احساسات، اندیشه‌ها و قصدها اشاره می‌کنند خودداری کند و در عوض از حالات و رویدادهای فیزیولوژیکی صحبت کند که بر طبق فرض، کمابیش با ته‌مانده‌های ذهنی یکی هستند. اگر این مرد تازه‌وارد به زبانی تازه سخن می‌گوید، چگونه تشخیص می‌دهم که به توصیه‌ام گوش داده است؟ زیرا تمام آنچه که می‌دانیم این است که این عبارات‌های درخشان جدید، هرچند که از آن زبان قدیمی که در آن، عبارات‌های مذکور به هیجانان فیزیولوژیکی اشاره می‌کنند ربوده شده‌اند، چه بسا در دهان او نقش مفاهیم ذهنی نامرتب قدیمی را بازی کنند.

عبارت کلیدی «زیرا تمام آنچه می‌دانم» است. آنچه واضح است این است که نگهداری برخی یا همه واژگان قدیمی فی‌نفسه هیچ پایه‌ای برای حکم کردن به اینکه این طرح جدید مانند طرح قدیمی، یا متفاوت با آن است فراهم نمی‌آورد. بنابراین، آنچه در وهله نخست مانند کشفی هیجان‌انگیز به نظر آمد - و آن اینکه حقیقت نسبت به طرحی مفهومی نسبی است - تا اینجا کار نشان نداده‌ایم که چیزی از این واقعیت کسل‌کننده و آشنا است که یک جمله نسبت به زبانی که بدان تعلق دارد (از میان دیگر چیزها) نسبی است. دانشمندان کوون، به جای اینکه در جهان‌های متفاوتی زندگی

کنند ممکن است، مانند آنان که فرهنگ وبستر (Webster) را نیاز دارند، تنها واژه‌هایی متفاوت باشند. دست شستن از تمایز تحلیلی - ترکیبی کمکی به سردر آوردن از نسبی‌گرایی مفهومی نشان نداده است. این تمایز تحلیلی - ترکیبی به هر حال بر حسب چیزی تبیین می‌شود که چه بسا به کار تقویت نسبی‌گرایی مفهوم آید، و آن چیز ایده محتوای تجربی است. دوگانگی جمله ترکیبی و جمله تحلیل دوگانگی جملاتی است که برخی از آنها هم به خاطر معانی‌شان و هم به خاطر محتوای تجربی‌شان راست (یا دروغ) اند، و حال آنکه دیگر جملات تنها به خاطر معنایشان راست (یا دروغ) اند و هیچ محتوای تجربی ندارند. اگر این دوگانگی را کنار بگذاریم، از مفهوم معنا دست می‌شویم که با آن همراه است، لیکن نباید از ایده محتوای تجربی دست بکشیم: [چراکه] می‌توانیم، در صورتی که بخواهیم، بپذیریم که همه جملات محتوای تجربی دارند. محتوای تجربی به نوبت با رجوع به این واقعیات، با رجوع به این جهان، به تجربه، به احساس، به کلیت محرک‌های حسی، یا چیزی مشابه تبیین می‌شود. معانی راه صحبت کردن درباره مقولات؛ درباره ساختار نظم‌بخش زبان، و غیره را به ما می‌دهند، اما، چنان‌که دیده‌ایم، ممکن است معانی و تحلیلیت را کنار بگذاریم و در عین حال این نظر را حفظ کنیم که زبان طرحی مفهومی را دربر دارد. بدین‌سان به جای دوگانگی تحلیلی - ترکیبی، دوگانگی طرح مفهومی و محتوای تجربی را به دست می‌آوریم. این دوگانگی جدید مبنای تجربی‌گرایی است که فاقد اصول جزمی غیرقابل قبول تمایز تحلیلی - ترکیبی و تحویل‌گرایی است؛ یعنی فاقد این نظر ناموفق است که می‌توانیم محتوای تجربی را به تک‌تک جملات به نحو انحصاری تخصیص دهیم.

می‌خواهم بر این نکته اصرار بورزم که این دوگانگی دوم طرح و محتوا را؛ یعنی دوگانگی دستگاه نظم‌بخش و چیزی را که در انتظار است نظم بپذیرد، نمی‌توانیم معقول و قابل دفاع بسازیم. این دوگانگی خود یک اصل جزمی تجربه‌گرایی؛ یعنی اصل جزمی سوم است. این اصل جزمی سوم، و چه بسا آخرین اصل جزمی را اگر کنار بگذاریم، روشن نیست که چیزی خاص باقی بماند که آن را تجربه‌گرایی بنامیم.

این دوگانگی طرح - محتوا به شیوه‌های متفاوتی بیان شده است. اکنون به برخی نمونه‌ها اشاره می‌کنیم. نمونه نخست از وُرف است که مقاله‌ای از شاپیر (Sapir) را شرح و بسط می‌دهد. ورف می‌گوید که:

«... زبان یک سازمان‌دهی تجربه را به بار می‌آورد. ما متمایلیم که زبان را صرفاً به عنوان یک شیوه بیان تصور کنیم، و نه اینکه بپذیریم زبان پیش از همه یک طبقه‌بندی و نظم و ترتیب‌دهی به جریان تجربه حسی است که به نظم جهانی خاصی می‌انجامد... به عبارت دیگر، زبان به شیوه‌ای ساده‌تر، اما

همچنین گسترده‌تر و چند منظوره‌تر همان کاری را انجام می‌دهد که علم انجام می‌دهد... ما بدینسان با یک اصل جدید نسبت آشنا می‌شویم که می‌پذیرد همه مشاهده‌گران توسط شاهد فیزیکی یکسانی به تصویر واحدی از این جهان نمی‌رسند، مگر اینکه پس‌زمینه‌های زبانی آنها مشابه باشند یا به نحوی بتوان آنها را میزان کرد.»^(۷)

ما در اینجا تمام عناصر مورد نیاز را در اختیار داریم: زبان به‌مثابه عامل نظم‌بخش، که نباید به وضوح از علم متمایز شود؛ آنچه نظم یافته و به طرق مختلف با عنوان «تجربه» به آن اشاره شده است، «جریان تجربه حسی»، و «شاهد فیزیکی»، و بالاخره، ناکامی در ترجمه‌پذیری متقابل (در «تنظیم»). ناکامی در ترجمه‌پذیری متقابل شرط ضروری تمایز طرح‌های مفهومی است؛ ارتباط مشترک با تجربه یا با شاهد چیزی است که قرار است در فهم این ادعا به ما یاری رساند که زبان‌ها یا طرح‌های مفهومی است که هنگامی که در ترجمه با شکست مواجه می‌شویم در دست بررسی است. برطبق این نظر ضروری است که چیزی خنثا و مشترک در کار باشد که بیرون از همه طرح‌ها قرار دارد. این چیز مشترک، مسلماً نمی‌تواند مضمون زبان‌های متفاوت باشد، وگرنه ترجمه امکان‌پذیر خواهد بود. بدین ترتیب کوهن اخیراً نوشته است:

«فیلسوفان اکنون از امید به یافتن زبان داده حسی محض دست شسته‌اند... اما بسیاری از آنان در ادامه فرض می‌گیرند که می‌توان نظریه‌ها را با توسل به واژگانی پایه مقایسه کرد که کاملاً از واژه‌هایی تشکیل می‌شوند که به طبیعت به شیوه‌ای غیرمشکل آفرین و تا حدی به‌نحو ضروری و مستقل از نظریه می‌پیوندند... فیرابند و من به تفصیل بر این نکته اصرار ورزیده‌ایم که چنین واژگانی در دسترس نیست. در انتقال از یک نظریه به نظریه دیگر واژه‌ها معانی یا شرایط قابلیت کاربردشان را به شیوه‌های ظریفی تغییر می‌دهند. گرچه بسیاری از علایم یکسان پیش از و بعد از انقلاب به کار می‌روند - مثلاً نیرو، جرم، عنصر، ترکیب، سلول - شیوه پیوستن برخی از آنها به طبیعت تاحدی تغییر کرده است. بنابراین، نظریه‌های متوالی، به قول ما، قیاس‌ناپذیرند.»^(۸)

البته «قیاس‌ناپذیر» (incommensurable) واژه کوهن و فیرابند برای «ترجمه‌ناپذیر متقابل» است. محتوای خنثا را که در انتظار نظم یافتن است طبیعت در اختیار ما می‌گذارد.

به نظر خود فیرابند، ما می‌توانیم طرح‌های متفاوت را از طریق «انتخاب منطقی بیرون از این دستگاه یا این زبان» مقایسه کنیم. او امید دارد که ما بتوانیم این کار را انجام دهیم زیرا «هنوز تجربه بشری به‌عنوان فرایندی حقیقتاً موجود در کار است»^(۹) مستقل از همه طرح‌ها.

کواین در عبارت‌های زیادی اندیشه‌های یکسان یا مشابهی را بیان می‌کند: «کلیت به اصطلاح معرفت یا باورهای ما... بافتی مصنوعی است که بر تجربه تنها در امتداد حاشیه‌ها تاثیر

می‌گذارد...» (۱۰)

«... علم کامل مانند یک میدان نیرو است که شرایط مرزی اش تجربه‌اند.» (۱۱) «من به‌عنوان یک تجربه‌گرا... طرح مفهومی علم را به‌عنوان یک ابزار... برای پیش‌بینی تجربه آینده در پرتو تجربه گذشته در نظر می‌گیرم.» (۱۲). و باز:

«ما بر خرد کردن واقع به نحوی به کثرتی از اشیاء مشخص و قابل تشخیص اصرار می‌ورزیم... ما چنان به نحوی عمیق از اشیاء صحبت می‌کنیم که با گفتن اینکه ما چنین کاری را انجام می‌دهیم تقریباً چنین می‌نماید که اصلاً چیزی نمی‌گوییم؛ زیرا چه راه دیگری برای صحبت کردن در کار است؟ گفتن اینکه چه راه دیگری برای صحبت در کار است دشوار است، نه به این خاطر که الگوی عینی‌سازی ما ویژگی تغییرناپذیر سرشت بشری است، بلکه بدین خاطر که ما مجبوریم هر الگوی بیگانه را با الگوی مان به همان شیوه فهم یا ترجمه جملات بیگانه وفق دهیم.» (۱۳)

آزمون تفاوت ناکامی یا مشکل ترجمه باقی می‌ماند: «... سخن گفتن از آن وسیله دورافتاده با این عنوان که از بیخ و بن با وسیله ما متفاوت است قایل شدن به بیش از این نیست که ترجمه‌ها بی‌دردسر به دست می‌آیند.» (۱۴) اما این ناهمواری ممکن است به قدری مهم باشد که این فرد بیگانه «تا به حال الگویی غیرمتصور فراسوی تفرد» در اختیار دارد.» (۱۵)

بنابراین، ایده [مورد نظر] این است که اگر چیزی، رابطه خاصی (پیش‌گویی، نظم‌بخشی، رودرو بودن، تناسب داشتن) با تجربه (طبیعت، واقع، تحریک‌های حسی) داشته باشد زبان است، و با طرحی مفهومی پیوند دارد، خواه بتوانیم آن‌را ترجمه کنیم یا نتوانیم. مشکل این است که نشان دهیم این رابطه چیست و اشیای مربوط را روشن بیان کنیم.

این مجازها و استعاره‌ها به دو گروه اصلی قابل تقسیم‌اند: طرح‌های مفهومی (زبان‌ها) یا به چیزی نظم و ترتیب می‌دهند، یا با آن تناسب دارند (مانند «او میراث فلسفی اش را زیرورو می‌کند تا با تحریک‌های حسی... اش متناسب و همخوان شوند.») (۱۶). گروه نخست نیز (جریان تجربه را) نظام‌مند و تقسیم می‌کنند؛ مثال‌های دیگر از نوع دوم (محکمه تجربه را پیش‌گویی، تبیین می‌کنند یا [با آن] مواجه می‌شوند. اما در مورد اشیایی که نظم و سامان یافته‌اند یا آن طرح مفهومی با آنها همخوان است به گمانم دوباره می‌توانیم به دو نظر عمده پی ببریم: یا واقعیت (این عالم، این جهان، طبیعت) است، یا تجربه (این منظره گذرا، تحریک‌های سطحی (surface irritations)، تحریک‌های حسی (sensory promptings)، داده‌های حس (sense-data)، این مفروضات است.

نمی‌توانیم معنای روشنی به مفهوم نظم و سامان‌بخشی به یک شی منفرد (این جهان، طبیعت)

بپیوندیم، مگر اینکه آن شیء را به نحوی بفهمیم که اشیاء دیگری را دربر داشته باشد یا متشکل از آنها باشد. کسی که درصدد برمی‌آید تا به گنج‌های نظم و سامان دهد اشیایی را که در آن قرار دارند مرتب می‌کند. اگر به شما بگویند که کفش‌ها و پیراهن‌ها را مرتب نکنید، بلکه خود این گنج را مرتب کنید، شما سردرگم می‌شوید. شما چگونه می‌توانید اقیانوس آرام را نظم و سامان دهید؟ شاید ساحل‌های آن را مرتب کنید، یا جزایر آن را جابه‌جا کنید، یا ماهی‌های آن را نابود کنید.

یک زبان می‌تواند محمول‌های ساده‌ای را دربر داشته باشد که مصادیق آنها با هیچ‌یک از محمول‌های ساده، یا حتی اصلاً با هیچ محمولی در زبانی دیگر جور درنیایند. آنچه که ما را به اثبات این نکته در موارد خاصی توانا می‌سازد یک هستی‌شناسی مشترک این دو زبان، با مفاهیمی است که اشیای یکسانی را مجزا می‌سازند. می‌توانیم دربارهٔ ناکامی‌ها در ترجمه، موقعی که به حد کافی منطقه‌ای اند، مطمئن باشیم، زیرا پیشینه‌ای از ترجمهٔ درکل موفق، آنچه را که برای روشن ساختن این ناکامی‌ها لازم است، فراهم می‌آورد. اما ما به دنبال نقشه وسیع‌تری بودیم: دنبال فهم این نکته بودیم که زبانی هست که نمی‌توانیم آن را اصلاً ترجمه کنیم. یا، به تعبیر دیگر، در جستجوی ملاکی برای زبانیت [/ زبان بودن] (languagehood) بودیم که به ترجمه به زبانی آشنا بستگی نداشت یا مستلزم آن نبود. به نظرم تصور نظم و سامان بخشیدن به گنج‌های از طبیعت چنین ملاکی را تامین نخواهد کرد. دربارهٔ شیئی از نوع دیگر؛ یعنی تجربه چه باید بگوییم؟ آیا می‌توانیم زبانی را در نظر آوریم که به آن نظم و سامان می‌بخشد؟ عیناً مشکلاتی یکسان بازمی‌گردند. مفهوم نظم و سامان بخشی تنها به کثرت‌ها اطلاق می‌شود. اما هر نوع کثرتی را که فرض می‌کنیم تجربه عبارت از آن است - حوادثی مانند گم کردن یک دکمه یا انگشت پا را به جایی زدن، داشتن احساس گرمی یا شنیدن صدای یک اُبو (oboe نوعی ساز بادی) - باید برطبق اصول آشنا متمایز سازیم. زبانی که چنین اشیایی را نظم و سامان می‌بخشد باید زبانی کاملاً مشابه زبان خودمان باشد.

تجربه (و هم کلاسی‌هایش مانند تحریک‌های [حواس] ظاهری، احساسات، و داده‌های حس) نیز مشکل دیگر بسیار روشنی را برای ایده نظم و سامان بخشیدن به بار می‌آورد. زیرا چگونه باید چیزی را که تنها به تجارب، احساسات، تحریک‌های ظاهری، یا داده‌های حس نظم و سامان می‌بخشد یک زبان به‌شمار آوریم؟ به یقین، چاقوها و چنگال‌ها، خط آهن‌ها و کوه‌ها، کلم‌ها و پادشاهی‌ها نیز به نظم و سامان بخشی نیاز دارند.

این نکتهٔ اخیر، بی‌تردید در پاسخ به این ادعا که یک طرح مفهومی شیوهٔ کنار آمدن با تجربهٔ حسی است، نامناسب به نظر می‌آید؛ و من می‌پذیریم که نامناسب است. اما آنچه که در دست

بررسی بود، ایده نظم و سامان بخشی به تجربه بود؛ نه ایده کنار آمدن (یا تناسب داشتن یا روبرو شدن) با تجربه. این پاسخ برازنده مفهوم نخست بود، نه مفهوم اخیر. بنابراین، بهتر است ببینیم که آیا می توانیم با ایده دوم خوب تا کنیم.

اگر از سخن گفتن از نظم و سامان بخشی به سخن گفتن از تناسب داشتن روی آوریم، توجه مان را از دستگاه دلالتی زبان - محمول ها، سورها، متغیرها و حدود مفرد - به کل جملات برمی گردانیم. جملات اند که پیش گویی می کنند (یا برای پیش گویی به کار می روند)؛ جملات اند که با اشیا سروکار دارند و به آنها می پردازند؛ جملات اند که با تحریک های حسی ما هماهنگی دارند؛ جملات اند که می توانند با شاهد مقایسه یا مواجهه شوند. همچنین جملات اند که با محکمه تجربه روبرو می شوند، گرچه البته می بایست با هم با آن روبرو شوند.

پیشنهاد [ما] این نیست که تجارب، داده های حسی، تحریک های ظاهری، یا تحریک های حسی تنها مضمون زبان است. درحقیقت، این نظریه مطرح شده است که سخن گفتن از خانه های خشتی در خیابان علم باید در نهایت به گونه ای تفسیر شود که راجع به داده های حس یا ادراکات [حسی] است، اما چنین دیدگاه های تحویل گرایانه تنها روایت هایی افراطی و غیر قابل قبول از دیدگاه کلی هستند که در کار بررسی آن هستیم. آن دیدگاه کلی این است که تجربه حسی تمام شاهی را که برای پذیرفتن جملات (در جایی که جملات ممکن است همه نظریه ها را دربر داشته باشند) فراهم می آورد. یک جمله یا نظریه یا تحریک های حسی، هماهنگی دارد؛ و به طور موفقیت آمیزی با محکمه ای تجربه مواجه می شود؛ تجربه آینده را پیش بینی می کنید؛ یا با الگوی تحریک های ظاهری ما کنار می آیند؛ مشروط به اینکه توسط شاهد تایید شود.

در جریان رایج امور، ممکن است یک نظریه توسط شاهد موجود تأیید شود و باز هم دروغ باشد. اما آنچه در اینجا نظر است فقط شاهد موجود بالفعل نیست؛ [بلکه] کل شاهد حسی ممکن در گذشته و حال و آینده است. لازم نیست که درنگ کنیم و در این باره تأمل کنیم که مراد از این چه می بایست باشد. اصل مطلب این است که تناسب داشتن یا روبرو شدن یک نظریه با کل شاهد حسی ممکن به این است که آن نظریه راست باشد. اگر عالم سخن یک نظریه اشیا فیزیکی یا اعداد یا مجموعه ها باشد، آنچه که درباره این اشیا می گوید راست است مشروط به اینکه این نظریه در کل با شاهد حسی تناسب داشته باشد. می توانیم به این نکته پی ببریم که چگونه، بر طبق این دیدگاه، این اشیا را باید مفروضات نامید. معقول است که چیزی را یک مفروض بنامیم اگر بتوانیم آن را در برابر چیزی قرار دهیم که وجود ندارد. در اینجا چیزی که وجود ندارد، تجربه حسی است؛ حداقل

منظور این نظر این است.

مشکل این است که مفهوم تناسب با کل تجربه، مانند مفهوم تناسب با واقعیت‌ها، یا راست بودن نسبت به واقعیت‌ها، هیچ چیز قابل فهمی را به مفهوم ساده‌ی راست بودن نمی‌افزاید. حکایت کردن از تجربه حسی به جای شاهد، یا فقط از واقعیت‌ها، نظری درباره‌ی منبع یا سرشت شاهد بیان می‌دارد، اما چیز جدیدی را به این جهان نمی‌افزاید که در برابر آن طرح‌های مفهومی را بیازماییم. کل شاهد حسی چیزی است که می‌خواهیم مشروط به اینکه تمام شاهدهی باشد که وجود دارد؛ و تمام شاهد موجود دقیقاً چیزی است که بنابر فرض، جملات یا نظریه‌ها را راست می‌سازند. با این همه، هیچ شیئی جملات و نظریه‌ها را راست نمی‌سازد، نه تجربه، نه تحریک‌های ظاهری، نه این جهان، نمی‌تواند جمله‌ای را راست سازد. اینکه تجربه سیر خاصی را طی می‌کند، و اینکه پوست ما گرم شده یا ترک برداشته است، و اینکه جهان متناهی است؛ این واقعیت‌ها، اگر دوست داریم بدین نحوه سخن بگوییم، جملات و نظریه‌ها را راست می‌سازند. ولی این مطلب را بدون اشاره به واقعیت‌ها بهتر بیان می‌شود. جمله «پوستم گرم است» راست است اگر و تنها اگر پوستم راست است. در اینجا، اشاره‌ای به یک واقعیت؛ به جهانی، به یک تجربه، یا به یک شاهد در کار نیست. (۱۷)

تلاش ما برای توصیف زبان‌ها یا طرح‌های مفهومی برحسب مفهوم تناسب با شیئی خاص، از این قرار، در این نظریه ساده خلاصه می‌شود که یک طرح مفهومی یا نظریه‌ای در صورتی مقبول است که راست باشد. شاید بهتر است بگوییم عمدتاً راست است تا اختلاف کسانی را که در طرح سهم‌اند بر سر جزئیات مجاز بدانیم. و معیار یک طرح مفهومی متفاوت با طرح مفهومی ما اکنون این می‌شود که: عمدتاً راست، ولی نه ترجمه‌پذیر. این پرسش که آیا این معیار ملاکی سودمند است دقیقاً [به معنای] این پرسش است که چگونه مفهوم صدق را که در مورد زبان به کار می‌رود، مستقل از ترجمه می‌فهمیم. پاسخ، به نظرم، این است که ما آن را اصلاً به صورت مستقل نمی‌فهمیم.

ما تشخیص می‌دهیم که جملاتی مانند: (برف سفید است) راست است اگر و تنها اگر برف سفید است) حقیقتی پیش‌پا افتاده است. اما کل این نوع جملات انگلیسی تنها توسیع [مجموعه مصادیق] مفهوم صدق را نسبت به زبان انگلیسی، تعیین می‌کند. تارسکی این نظر را تعمیم داد و آن را آزمون نظریه‌های صدق ساخت؛ [بدین شرح که] برطبق اصل T تارسکی یک نظریه مناسب صدق نسبت به یک زبان L به ازای هر جمله S از L مستلزم قضیه‌ای به صورت «S راست است اگر و تنها اگر S» است؛ در جایی که به جای «S» توصیفی از S را اگر L زبان انگلیسی است و ترجمه‌ای از S به زبان انگلیسی را اگر L زبان انگلیسی نیست، قرار داده‌ایم. (۱۸) البته، این تعریفی از صدق نیست و اشاره نمی‌کند که

تعریف یا نظریه‌ای جداگانه در کار است که به زبان‌ها به‌طور کلی ربط دارد. با وجود این، اصل T از یک ویژگی مهم مشترک همه مفاهیم تخصصی صدق خبر می‌دهد، هرچند که نمی‌تواند آن را تعیین کند. این اصل در انجام این کار از راه به‌کارگیری ضروری مفهوم ترجمه به زبانی که با آن آشنا هستیم، موفق می‌شود. از آنجا که اصل T بهترین حدس ما را راجع به این دربر دارد که چگونه مفهوم صدق را به کار ببریم، ظاهراً امید زیادی برای یک آزمون در کار نیست که یک طرح مفهومی اساساً با طرح مفهومی ما متفاوت است اگر آن آزمون بر این فرض بستگی دارد که می‌توانیم مفهوم صدق را از مفهوم ترجمه جدا کنیم. بنابراین، نه دسته‌ای ثابت از مفاهیم و نه واقعیتی بی‌طرف نسبت به نظریه، نمی‌تواند زمینه‌ای برای مقایسه طرح‌های مفهومی فراهم بیاورد. خطا است که بیش از این در جستجوی چنین زمینه‌ای باشیم اگر مراد ما از زمینه چیزی است که نسبت به طرح‌های قیاس‌ناپذیری مشترک در نظر گرفته می‌شود. ما با دست‌شستن از این جستجو، از تلاش برای فهم استعاره‌ای فضایی جداگانه دست برمی‌داریم که در آن هر طرح موقعیتی دارد و منظری را فراهم می‌آورد.

من اکنون به رویکردی متعادل‌تر روی می‌آورم و آن ایده شکست ناقص، و نه کامل، در ترجمه است. این [ایده] امکان قابل فهم ساختن تغییرها و اختلاف‌ها را در طرح‌های مفهومی از راه اشاره به بخش مشترک مطرح می‌کند. آنچه نیاز داریم یک نظریه ترجمه یا تفسیر است که هیچ چیزی را درباره معانی مشترک، مفاهیم یا باورها فرض نمی‌گیرد.

وابستگی متقابل باور و معنا از وابستگی متقابل دو بُعد تفسیر رفتار گفتاری ناشی می‌شود [که عبارتند از]: انتساب باورها و تفسیر جملات. ما قبلاً گفتیم که می‌توانیم طرح‌های مفهومی را با زبان‌ها، به‌خاطر این وابستگی‌ها، پیوند دهیم. اکنون می‌توانیم این مطلب را به شیوه‌ای دقیق‌تر بیان کنیم. در نظر بگیرید که گفتار یک شخص را هیچ کس به جز کسی که اطلاعات زیادی درباره باورها (و قصدها و خواسته‌ها)ی این گوینده دارد، نمی‌تواند بفهمد و تفاوت‌های دقیق میان باورها بدون فهم گفتار محال است؛ در این صورت چگونه باید گفتار را تفسیر کنیم و یا به نحو معقولی باورها و دیگر طرز تلقی‌ها را نسبییت دهیم؟ به وضوح، باید نظریه‌ای در اختیار داشته باشیم که به‌طور هم‌زمان طرز تلقی‌ها را توجیه کند و گفتار تفسیر کند، و هیچ‌یک را فرض نگیرد.

من، با پیروی از کوااین، می‌گویم که می‌توانیم بی‌آنکه به دور باطل مبتلا شویم و یا فرض‌های ناموجه را بپذیریم، نظر بسیار عام عینی را نسبت به جملات به‌عنوان شاهدهی پایه بر یک نظریه تفسیر بنیادی بپذیریم. به‌خاطر بحث فعلی، حداقل می‌توانیم به این نظر متکی باشیم که پذیرفتن صدق جملات نظری سرنوشت‌ساز است (نظریه‌ای قوی‌تر نیز در رابطه با دیگر تلقی‌ها و غیره).

درواقع اینجا هم متضمن طرز تلقی‌ها است، اما به این واقعیت که مساله اصلی را نادیده نگرفته‌ایم می‌توان با توجه به این نکته پی برد که: اگر صرفاً بدانیم که کسی به صدق جمله خاصی اعتقاد دارد، ما نه مراد او را از جمله می‌دانیم و نه به باوری که اعتقادش به صدق این جمله نشان می‌دهد معرفت داریم. بنابراین، اعتقاد او به صدق این جمله، حال دو عامل موثر است: مسالهٔ تفسیر انتزاع یک نظریه عملی معنا و یک نظریهٔ مقبول باور از این شاهد است.

شیوهٔ حل این مساله با توجه به مثال‌هایی که چشمگیر نیستند بهتر فهمیده می‌شود. اگر شما ببینید که یک قایق بادبانی دو دکله در حال سفر دریایی است و دوست شما بگوید: «به آن قایق کشتی زیبا نگاه کن»، ممکن است شما با مسالهٔ تفسیر روبرو شوید. یک احتمال معمولی این است که او قایل کشتی را به جای قایق بادبانی دودکله اشتباه گرفته است، و باوری دروغ ساخته است. اما اگر دید او خوب و خط دیدش مناسب است، حتی کاملاً موجه است که او واژهٔ «قایق بادبانی دودکله» را کاملاً مانند شما به کار نبرد، و اصلاً دربارهٔ وضع آن بادبان که بر روی این قایق در حال گذر است اشتباه نکرده باشد. ما این تفسیر بدون آمادگی قبلی را همیشه انجام می‌دهیم و به نفع تفسیر مجدد واژه‌ها حکم می‌کنیم تا یک نظریهٔ معقول دریاب باور را حفظ کنیم. ما به‌عنوان فیلسوف نسبت به عوضی‌گویی نظام‌مند فوق‌العاده روادار و در تفسیر آن نتایج کارآزموده‌ایم.

این مثال‌ها بر تفسیر جزئیات غیرعادی براساس زمینه‌ای از باورهای مشترک و روش جاری ترجمه تاکید دارند. اما این اصول که پای آنها در میان است باید در موارد نه‌چندان پیش‌پاافتاده یکسان باشند. آنچه اهمیت دارد این است که: اگر همه می‌دانیم که یک گوینده چه جملاتی را راست می‌داند، و نمی‌توانیم فرض کنیم که زبان او زبان خود ما است، در این صورت بدون آنکه به مقدار زیادی از باورهای گوینده معرفت داشته باشیم یا آنها را فرض بگیریم، نمی‌توانیم حتی گام نخست را در تفسیر برداریم. از آنجا که معرفت به باورها تنها با توانایی در تفسیر واژه‌ها حاصل می‌آید، تنها احتمال در آغاز این است که توافق عامی را در باورها فرض بگیریم. ما از طریق تعیین شرایط صدق جملات یک گوینده که درواقع دقیقاً زمانی (به گمان ما) حاصل می‌آیند که این گوینده آن جملات را راست بدانند. نخست تخمین را نسبت به نظریه‌ای کامل به دست می‌آوریم. روش راهنما این است که این کار را تا آنجا که ممکن است انجام دهیم، منوط به رعایت سادگی و حدسهایی راجع به تاثیرات شرطی‌سازی اجتماعی، و البته معرفت مبتنی بر عقل سلیم یا علمی خطای توجیه‌پذیر.

این روش برای حذف اختلاف طراحی نشده است و نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ هدف از آن امکان‌پذیر ساختن اختلاف نظر با معنا است، و این [امر] کاملاً به پایه‌ای - پایه‌ای خاص - در توافق

بستگی دارد. این توافق می‌تواند به صورت شرکت رایج در جملاتی که گویندگان «زبان یکسان» آنرا راست می‌دانند درآید، یا توافق بر سر امر وسیعی که از یک نظریه صدق تاثیر پذیرفته که آنرا کسی ابداع کرده است که گویندگان زبان دیگر را تفسیر می‌کند.

از آنجا که حمل به احسن (charity) یک انتخاب نیست، بلکه شرط دارا بودن یک نظریه عملی است، بیهوده است که بگوییم با تأیید آن، می‌بایست دچار خطای عظیمی شویم. تا زمانی که با موفقیت ارتباط نظام‌مندی میان جملاتی که راست دانسته‌ایم و جملات [دیگری] که راست می‌دانیم برقرار کرده‌ایم، خطایی در کار نیست که دچار آن شویم. حمل به احسن بر ما تحمیل می‌شود، خواه آنرا بپسندیم و خواه نپسندیم؛ اگر می‌خواهیم دیگران را بفهمیم، باید آنها را در بسیاری از مسایل برحق بدانیم. اگر بتوانیم نظریه‌ای را تولید کنیم که حمل به احسن را با شرایط صوری یک نظریه آستی می‌دهد، تمام آنچه را که برای تضمین ارتباط می‌توان انجام داد، انجام داده‌ایم. چیزی بیش از این امکان‌پذیر نیست و نه چیزی بیش از این لازم است.

هنگامی که به شیوه‌ای تفسیر می‌کنیم که توافق را بهینه سازیم (این، همان‌طوری که گفتیم، مجال خطای توجیه‌پذیر؛ یعنی اختلاف نظرها را دربر دارد)، سخنان و اندیشه‌های دیگران را در انتها درجه می‌فهمیم. کجا این [سخن] موردی برای نسبی‌گرایی مفهومی باقی می‌گذارد؟ به گمانم، پاسخ این است که باید دربارهٔ اختلاف‌ها در طرح‌های مفهومی دقیقاً همان سخنی را بگوییم که دربارهٔ اختلاف‌ها در باور می‌گوییم. ما وضوح و قدرت اظهارات اختلاف‌ها را، خواه در طرح‌ها و خواه در عقاید، از طریق توسعه دادن پایهٔ زبان مشترک یا عقاید مشترک بهتر می‌کنیم. در واقع، هیچ خط فاصل واضحی میان این موارد نمی‌توانیم تشخیص دهیم. اگر ترجمهٔ جمله‌ای بیگانه را که از طریق گویندگانش پذیرفته نشده است به جمله‌ای براساس پایه‌ای اجتماعی برگزینیم که قویاً بدان قایلیم، چه بسا وسوسه شویم این را اختلاف در طرح‌ها بنامیم؛ اگر تصمیم بگیریم که به شیوه‌های دیگری شواهد را به حساب آوریم، بسیار طبیعی است که از اختلاف عقاید سخن بگوییم. اما وقتی طرز فکر دیگران با ما متفاوت است، هیچ اصل عام یا تمسک به شاهد، نمی‌تواند ما را به اجبار متقاعد کند که این اختلاف‌ها به جای مفاهیم ما در باورهایمان قرار دارند.

به نظر من، باید نتیجه بگیریم که تلاش برای دادن معنایی یکپارچه به ایدهٔ نسبی‌گرایی مفهومی و از این‌جا، به ایدهٔ طرح مفهومی، زمانی که برپایهٔ شکست ناقص در ترجمه مبتنی می‌شود از زمانی که برپایهٔ شکست کامل مبتنی می‌شود موفق‌تر نیست. با توجه به روش‌شناسی واقعی تفسیر، ممکن نیست که در مقامی باشیم که حکم کنیم مفاهیم یا باورهای دیگران به نحو بنیادی با مفاهیم یا

باورهای خود ما تفاوت دارد.

اشتباه است که مطالب گذشته را با این سخن خلاصه کنیم که نشان داده‌ایم چگونه ارتباط میان مردمانی که طرح‌های متفاوتی دارند امکان‌پذیر است؛ شیوه‌ای که بدون لزوم آنچه که ممکن نسبت در کار باشد؛ یعنی زمینه‌ای بی طرف، یا دستگاه مشترک همپایه، کارآیی دارد. زیرا هیچ پایه معقولی نیافتیم که براساس آن قایل شویم طرح‌ها متفاوتند. به طور یکسان اشتباه است که از این اخبار خوشایند خبر دهیم همه نوع بشر - حداقل گویندگان زبان - در طرح و هستی‌شناسی مشترکی سهیم‌اند. زیرا ارگ به نحو معقولی نمی‌توانیم بگوییم که طرح‌ها متفاوت‌اند، و به نحو معقولی، هم نمی‌توانیم بگوییم آنها یکی هستند. -

با دست شستن از اتکا به مفهوم واقعیت تفسیر نشده؛ یعنی چیزی که بیرون از تمام طرح‌های مفهومی و علم است، ما از مفهوم حقیقت عینی دست نمی‌کشیم، بلکه کاملاً عکس این صحیح است. با توجه به اصل جزمی دوگانگی طرح و واقعیت، نسبت مفهومی و حقیقت نسبی نسبت به طرح را به دست می‌آوریم. بدون این اصل جزمی، این نوع نسبت نقش بر آب می‌شود. البته صدق جملات نسبت به جملات نسبی می‌ماند، اما تا آنجا که ممکن است عینی است. با دست کشیدن از دوگانگی طرح و جهان، ما این جهان را کنار نمی‌نهم، بلکه تماس بی واسطه با اشیای آشنا را که رفتار عجیب و غریب‌شان جملات و عقاید ما را راست یا دروغ می‌سازند مجدداً به اثبات می‌رسانیم.

پی‌نوشت‌ها

※. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, pp. 183-198, Oxford (1984).

1. B.L. Worf, *The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi*.
2. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.
3. W. V. Quine, *Speaking of objects*, 24.
4. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 134.
5. P. Strawson, *The Bounds of Sense*, 15.
6. P. Feyerabend, *Explanation, Reductin, and Empiricism*, 82.
7. B.L. Worf, *The Punctual and Segmentive Aspects of Verbs in Hope*, 55.
8. T.S. Kuhn, *Reflections on my Critics*, 266-267.
9. P. Feyerabend. *Problems of Empiricism*, 214.
10. W.V. Quine. *Two Dogmas of Empiricism*, 42.
11. *Ibid*.

12. *Ibid*, 44.

13. W.V. Quine, *Speaking of Objects*, 1.

14. *Ibid*, 25.

15. *Ibid*, 24.

16. W.W. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, 46.

۱۷. نگاه کنید به مقاله ۳ [از همین کتاب].

18. A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*.

۱۴۰
رهی

تابستان ۱۳۸۲ / شماره ۱۴