

John Williams and Hamid Vahid on Moore's Paradox: Critique and Counter-Critique

Abdurrazzaq Hesamifar*

Abstract

Moore's paradox is a proposition that can be true if it is not stated, but if it is stated, makes a paradox. This paradox has been raised in two forms, omission and commission, and since it was raised, many articles have been written about it, among them the contributions of John Williams has been more than others, and the confrontation of his view with Hamid Vahid's view on this issue has provided a good reflection of the conflict and the different opinions on it. Williams believes in two approaches: the epistemic approach and the conscious belief approach. According to the first approach, since uttering the Moorean proposition is unjustified, it requires epistemic defect, and according to the second approach, when it is uttered consciously, it makes a paradox. Hamid Vahid believes in the theory of incomplete interpretation approach, according to which the expression of Moore's proposition defeats the principle of charity, which says that the speaker's words should always be considered true, unless there is an evidence against it. In this article, the critique and counter-critique of these two contemporary philosophers about Moore's Paradox is analyzed and examined.

Keywords: Moore's Paradox, Evans' Principle, The Principle of Charity, The Defective Interpretation, The Justified Belief, The Conscious Belief.

* Professor of Philosophy Department, Imam Khomeini International University,
ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Date received: 2022/11/06, Date of acceptance: 2023/02/01



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

مناقدهٔ جان ویلیامز و حمید وحید در تفسیر پارادوکس مور^۱

عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

پارادوکس مور یک ترکیب عطفی در باب باور است که اگر اظهار نشود، می تواند صادق باشد، اما اگر اظهار شود، پارادوکس تولید می کند. این پارادوکس در دو قالب حذفی و ارتکابی مطرح شده است و از وقتی که مور آن را مطرح کرد، مقالات بسیاری دربارهٔ آن نوشته شده اند که در میان آنها سهم جان ویلیامز بیش از دیگران بوده است و تقابل نظر او با حمید وحید بر سر این مسأله بازتاب مناسبی از محلّ نزاع و نظرهای متفاوت در باب آن است. ویلیامز قائل به دو رویکرد معرفتی و باور خودآگاهانه است. بر حسب رویکرد اول، اظهار گزاره موری چون ناموجه است، مستلزم نقصان معرفتی است و بر حسب رویکرد دوم، وقتی که آن گزاره خودآگاهانه اظهار شود، پارادوکس تولید می شود. حمید وحید قائل به رویکرد تفسیر ناقص است که، بر اساس آن، اظهار گزاره موری موجب نقض اصل حسن ظن می شود؛ اصلی که می گوید که همواره باید سخن سخنگو را صادق تلقی کرد مگر آنکه بینه ای علیه آن وجود داشته باشد. در این مقاله مناقده این دو فیلسوف معاصر در باب پارادوکس مور، تحلیل و بررسی می شود.

کلیدواژه ها: پارادوکس مور، اصل ایوانز، اصل حسن ظن، تفسیر ناقص، باور موجه، باور خودآگاهانه.

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲



۱. مقدمه و طرح مسأله

از نظر جرج ادوارد مور، فیلسوف تحلیلی معاصر، ما گاهی با گزاره‌ای مواجه هستیم که اگر آن را به‌تنهایی و صرف‌نظر از اظهارکننده آن در نظر بگیریم، می‌تواند صادق باشد، اما اگر آن را اظهار کنیم، دچار پارادوکس می‌شویم. مثال‌هایی که مور برای این پارادوکس بیان می‌کند، در قالب دو تقریر حذفی (omissive) و ارتکابی (commissive) است: تقریر حذفی: «من سه‌شنبه گذشته به سینما رفتم، اما باور ندارم که رفته باشم» (Moore, 1942, 543). تقریر ارتکابی: «من باور دارم که او بیرون رفته است، اما او بیرون نرفته است» (Moore, 1944, 204). تقریر منطقی دو پارادوکس بدین قرار است: «p، اما من باور ندارم که p» یا «(p & ~IBp)» «p، اما من باور دارم که ~p» یا «(IBp & ~p)». تفاسیر مختلفی از این دو پارادوکس عرضه شده است. البته، پیداست که اگر جمله مور را به این صورت تقریر کنیم: «من باور دارم که p، اما چنین نیست که p»، «شما باور دارید که p، اما چنین نیست که p» دیگر پارادوکسیکال نخواهد بود و سخن اظهارکننده آن می‌تواند کاملاً صادق باشد (Lowe, 2000, 292). یکی از مناظرات فکری در باب این پارادوکس مناقده جان ویلیامز و حمید وحید بر سر این پارادوکس است. البته، سهم ویلیامز در این میان بسیار بیشتر است و در مقالات متعددی به این مسأله پرداخته است (Williams, 2010; 2009; 2007; 2006b; 2006a; 2004; 1998; 1996; 1994). در این نزاع فکری، ابتدا جان ویلیامز در مقاله کوتاهی (Williams, 2004) می‌کوشد که با استفاده از سخنی از گرت ایوانز تحلیل مناسبی از پارادوکس مور به دست دهد. پس از آن یک مناقده کتبی میان او و حمید شکل می‌گیرد. بحث را با بیان نظر ویلیامز در اولین مقاله‌اش آغاز می‌کنیم.

۲. نظر جان ویلیامز در باب پارادوکس مور و اصل ایوانز

ایوانز در انواع دلالت می‌گوید که پرسش‌های مربوط به باورهای یک شخص را می‌توان با تکیه بر این قاعده ساده پاسخ داد: «هرگاه در مقامی بودید که اظهار کنید که p، درست به همین دلیل در مقامی هستید که اظهار کنید من باور دارم که p» (Evans, 1982, 226). ویلیامز این قاعده را به‌عنوان اصل ایوانز مبنای نظر خود در تحلیل پارادوکس مور قرار می‌دهد: «هرآنچه مرا در باور به اینکه p موجه می‌کند، مرا همچنین در باورم به اینکه باور دارم که p موجه می‌کند.»

او با اشاره به دو صورت حذفی و ارتکابی پارادوکس مور می‌گوید که مور گزاره حذفی را یاوه می‌داند و پارادوکس را در این می‌داند که به‌رغم یاوگی موجود در این گزاره، ممکن است آنچه من درباره خودم می‌گویم، صادق باشد. اما او توجه نمی‌کند به اینکه اگر من در حال سکوت نیز چنین حقیقت ممکن را درباره خودم ببندیشم، همان قدر یاوه خواهد بود (Williams, 2004, p. 349). ایراد ویلیامز بر مور وارد نیست، چراکه، از نظر او، پارادوکس‌های مور در سکوت و اظهار شرایط یکسانی دارند، در حالی که، برخلاف نظر او، آن گزاره در صورتی که اظهار نشود و شخص در حال سکوت باشد، ممکن است صادق باشد؛ چنانکه، فی‌المثل، ممکن است که شخص خبر غیرمنتظره‌ای دریافت کند، اما چون آن را بسیار دور از انتظار می‌یابد، حکم می‌کند به اینکه اگرچه آن خبر صادق است، اما من آن را باور ندارم. ولی به محض اینکه آن حکم را اظهار کند، دچار پارادوکس می‌شود.

ویلیامز تفاوت میان دو قالب حذفی و ارتکابی پارادوکس مور را تفاوت میان حذف باور صادق خاص و ارتکاب یک خطای خاص در باور می‌داند که از اختلاف میان خداناباوران و لادریون گرفته شده است. وی سپس این عبارت را از گرت ایوانز نقل می‌کند:

شخص در نسبت دادن باور به خودش، چشمانش، انگاری یا گاه حقیقتاً، معطوف به جهان خارج است. اگر کسی از من بپرسد: آیا فکر می‌کنید که جنگ جهانی سومی در راه است؟ من در پاسخ به او باید دقیقاً به همان پدیدارهای بیرونی توجه کنم که اگر از من پرسیده می‌شد که آیا جنگ جهانی سوم رخ خواهد داد؟ به آنها توجه می‌کردم. من با استفاده از روشی که برای پاسخ به پرسش «آیا p؟» دارم، خودم را در موقعیت پاسخ به این پرسش قرار می‌دهم که «آیا باور دارم که p» (Evans, 1982, pp. 225-6).

پس، از نظر ایوانز، اظهار صادقانه p معادل اظهار صادقانه باور داشتن به p است. ویلیامز می‌گوید که اگرچه ایوانز استدلالی برای سخن خود نمی‌آورد، می‌توان استدلال ساده‌ای برای اثبات سخن او اقامه کرد. آن استدلال بدین قرار است:

۱. شرایطی که مرا در باور به اینکه p موجه می‌سازند، شرایطی هستند که معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند.

۲. شرایطی که معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند، شرایطی هستند که من در آنها در باور به اینکه باور دارم که p، موجه هستم.

نتیجه: شرایطی که مرا در باور به اینکه p موجه می‌سازند، شرایطی هستند که مرا در باور به اینکه باور دارم که p، موجه می‌سازند.

ویلیامز مقدمهٔ اول استدلال را از این رو پذیرفتنی می‌داند که اگر ادراکات ظاهری شخص از باران عموماً اعتمادپذیر باشند، شخص حق دارد باور کند که باران دارد می‌بارد. مقدمهٔ دوم استدلال نیز از نظر او پذیرفتنی است، چرا که ادراکات ظاهری شخص از باران نیز چنین پیوندی دارند با باور یافتن او به اینکه باران دارد می‌بارد. پس، ادراکات ظاهری شخص از باران، هم باورش را به بارش باران و هم باورش را به اینکه به بارش باران باور دارد، توجیه می‌کند (Williams, 2004, p. 350).

ویلیامز در ادامه می‌گوید که این استدلال را می‌توان برای هر صورتی از توجیه اقامه کرد. فرض کنید که من و شما ایستاده در کنار پنجره به هوای بیرون نگاه می‌کنیم. من بر اساس گواهی ادراک حسی و به نحو موجهی باور می‌یابم که باران دارد می‌بارد. اما ادراک حسی شما از باران شما را موجه نمی‌کند در اینکه باور کنید که باران دارد می‌بارد، بلکه در عوض نیاز دارید به اینکه رفتار لفظی و غیرلفظی من همچون اظهار گزاره «باران دارد می‌بارد» یا «باز کردن چتر» را ببینید تا بتوانید باور مرا چونان بهترین تبیین برای رفتارم بدانید، درست همان‌طور که گیلبرت رایل می‌گوید که ما از مشاهده رفتار دیگران باورهای آنها را نتیجه می‌گیریم (Smithies, 2016, 393) یا اینکه ممکن است شما از مشاهده رفتار من و از راه قیاس به نفس نتیجه بگیرید که من همچون شما باور دارم که باران دارد می‌بارد. اما در هر دو نمونه شما ممکن است به خطا بیفتید: در نمونه نخست ممکن است که گزاره را به صورت سؤالی مطرح کرده باشم یا در حال بازی کردن با چتر باشم و در نمونه دوم ممکن است که شما بارش یک آبیاش پنهان را با بارش باران اشتباه گرفته باشید یا دربارهٔ خیال‌پردازی من در هنگام مشاهده هوای بیرون از پنجره دچار اشتباه شده باشید، در حالی که من فقط نیاز دارم که هوای بیرون را ببینم و هرگز نیاز به استنتاجی مشابه استنتاج‌های شما ندارم. پس، شما در معرض خطاهایی هستید که من در معرض آنها نیستم. البته، ویلیامز می‌پذیرد که گاهی شخص می‌تواند به نحو موجهی، بر اساس رفتار شخص، داشتن باورهایی را به او نسبت بدهد و خود او دربارهٔ بارش باران ممکن است دچار خطا شده باشد و مثلاً بارش آبیاش را با بارش باران اشتباه گرفته باشد.

ویلیامز در ادامه به اصلی در ارتباط با توزیع باور در یک ترکیب عطفی از باور اشاره می‌کند: (EA) «آنچه مرا در باورم به «p & q» موجه می‌کند، مرا در باور به p و در باور به q موجه می‌کند.»

بر اساس این اصل، ادراک ظاهری من از هوای گرم و مرطوب، مرا در باور به اینکه هوا گرم است و باور به اینکه هوا مرطوب است، موجه می‌کند. حال فرض کنید که من باور داشته

باشم که «باران دارد می بارد، اما باور ندارم که دارد می بارد» و توجیهی برای این باور خود داشته باشم. با فرض اصل عطفی پیش گفته، من در باورم به اینکه باران دارد می بارد، موجّه هستم و بر حسب اصل ایوانز من در باورم به اینکه باور دارم که باران دارد می بارد، موجّه هستم. اما بر حسب اصل عطفی، من همچنین موجّه هستم در باور به اینکه باور ندارم که باران دارد می بارد. این البته از لحاظ منطقی ناممکن است؛ زیرا هر آنچه مرا در باور به p موجّه می کند، مرا در باور به $\sim p$ ناموجّه می کند. پس، از منظر یک فرد برون گرا، هر روش اعتمادپذیری برای باور به p روش اعتمادناپذیری خواهد بود برای باور به $\sim p$ و برعکس. پس، برای توضیح یاوگی باور ارتکابی (باران دارد می بارد، اما من باور دارم که نمی بارد) به اصل دیگری نیاز داریم بدین قرار:

«هر آنچه مرا در باور به اینکه p موجّه می کند، مرا در باور به اینکه باور ندارم که $\sim p$ نیز موجّه می کند.»

خلاصهٔ استدلال ویلیامز این بود که پارادوکس مور از لحاظ منطقی ناممکن است؛ زیرا لازم می آورد که من هم باور داشته باشم که باران دارد می بارد و هم باور داشته باشم که باران نمی بارد و این دو باور با یکدیگر ناسازگارند (Williams, 2004, p. 353).

۳. نقد حمید وحید بر نظر ویلیامز

حمید وحید در مقالهٔ «پارادوکس مور و اصل ایوانز: پاسخی به ویلیامز» (Vahid, 2005) به نقد نظر ویلیامز در باب پارادوکس مور می پردازد. وی می گوید که از نظر ویلیامز جملات موری به این دلیل یاوه اند که نمی توان به آنها باور موجّه داشت. وحید استدلال ویلیامز را بر (EA) نقل می کند (که پیش از این به آن اشاره کردیم) و دو ایراد بر آن وارد می کند: یکی اینکه این استدلال، اگر موفق باشد، در اثبات (EA) متوقف نمی شود، بلکه به پذیرش نتایج بسیار ناپذیرفتنی به شکل (EA*) منتهی می شود:

(EA*) شرایطی که مرا در باور به اینکه p موجّه می سازند، شرایطی هستند که مرا در باور به اینکه باور دارم که باور دارم که ... باور دارم که p برای هر تعداد تکرار از «من باور دارم که» موجّه می سازند (Vahid, 2005, p. 339).

پس با اقتباس از (EA) می توان نمونهٔ متفاوتی از آن استدلال را ساخت و با این مقدمه آغاز کرد: «شرایطی که مرا در باور به اینکه باور دارم که p موجّه می سازند، شرایطی هستند که

معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند. این استدلال به همان دلیلی که ویلیامز در دفاع از مقدمه اول استدلال اصلی می‌آورد، صحیح است. حال، این مقدمه همراه با مقدمه‌های مناسب که شبیه به مقدمه دوم استدلال اصلی است، این نتیجه را می‌دهد که: شرایطی که مرا در باور به اینکه باور دارم که p موجّه می‌سازند، شرایطی هستند که مرا در باور به اینکه باور دارم به اینکه باور دارم به اینکه باور دارم که p موجّه می‌سازند. ما با تکرار این شیوه استدلال در نهایت به یک نتیجه بسیار ناپذیرفتنی به شکل (EA^*) می‌رسیم. پس استدلالی که از نظر وحید ما را به (EA^*) می‌رساند به قرار زیر است:

۱. شرایطی که مرا در باور به اینکه باور دارم که p موجّه می‌سازند شرایطی هستند که معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند.
۲. شرایطی که معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند، شرایطی هستند که من در آنها در باور به اینکه باور دارم که p موجّه هستم.
۳. شرایطی که مرا در باور به اینکه p موجّه می‌سازند، شرایطی هستند که مرا در باور به اینکه باور دارم که باور دارم که . . . باور دارم که p برای هر تعداد تکرار از «من باور دارم که» موجّه می‌سازند.

شاید بتوان به ایراد اول وحید چنین پاسخ داد که، اولاً، چه ضرورتی دارد که باور داشتن تکرار شود و مگر نه این است که ما معمولاً در کاربرد عمومی زبان، باور خود به یک چیز را حداکثر دو بار تکرار می‌کنیم و، فی‌المثل می‌گوییم که من باور دارم که به دین باور دارم، اما دیگر باور داشتن را تکرار نمی‌کنیم؟ به بیان دیگر، در چنین مواردی ما تنها از باور خود به باوری که داریم، سخن می‌گوییم، نه اینکه سلسله‌ای بی‌متناهی از باور را کنار هم بچینیم و حتی دنبال کردن این سلسله را دور شدن از عقل عرفی تلقی می‌کنیم. ثانیاً، اگر تعبیر «باور داشتن» به‌کرات تکرار شود، به لحاظ منطقی خللی در استدلال وارد نمی‌شود و فی‌المثل هیچ اشکالی ندارد که بگوییم که «من باور دارم که باور دارم که باور دارم که . . . به دین باور دارم».

ایراد دوم وحید مربوط به مقدمه دوم استدلال ویلیامز است که در آن می‌گوید که شرایطی که معمولاً در من باور به اینکه p را تولید می‌کنند، شرایطی هستند که در آنها من در باور به اینکه باور دارم که p موجّه هستم. وحید می‌گوید که فرض کنید که برای توجیه این مقدمه، از مشاهده بارش باران، باور می‌یابم به اینکه باران دارد می‌بارد. ویلیامز در اینجا مشاهده باران را توجیه‌کننده دو باور در من معرفی می‌کند: یکی باورم به اینکه باران دارد می‌بارد و دیگری باورم به اینکه باور دارم که باران دارد می‌بارد (Williams, 2004, p. 350). حال، اگر توجّه‌مان را

متمرکز کنیم بر این مدعا که «ادراکات من از باران مرا در باور به اینکه باران دارد می‌بارد، موجه می‌سازد»، می‌بینیم که این مدعایی پذیرفتنی است، چراکه شرایطی همچون مشاهده بارش باران، به جهت پیوند وثیقی که با واقعیت مابازای خود یعنی بارش باران دارند، باور به بارش باران را توجیه می‌کنند. اما ویلیامز در مقدمه (۲) به شرایطی توجه می‌کند که معمولاً باورهایی را در ما تولید می‌کنند و این مجموعه از شرایط یکی نیستند. اغلب، شرایطی که شخص را برمی‌انگیزند تا باوری حاصل کند، قادر به توجیه باور او نیستند؛ چنانکه فی‌المثل ممکن است منشأ بارانی که مشاهده می‌کنیم، یک آبپاش پنهان باشد و این مشاهده قادر به توجیه باور ما به بارش باران نباشد. اما چون در استدلال ویلیامز شرایطی مطرح نظر است که تأمین‌کننده توجیه‌اند، چنانکه می‌گوید که مشاهده بارش باران، باور ما را به بارش باران موجه می‌سازد، مقدمه (۲) را می‌توان به این صورت دوباره عبارت‌بندی کرد:

(۲*) شرایط تأمین‌کننده توجیه که معمولاً در من باور به p را تولید می‌کنند، شرایطی هستند که در آنها من در باور به اینکه باور دارم که p، موجه هستم (Vahid, 2005, pp. 340).

اما (۲*) بیان طولانی (EA) است و خود استدلال را حشو و زائد می‌کند. وحید در پایان مقاله خود نتیجه می‌گیرد که مدعای ویلیامز دایر بر اینکه پارادوکس مور را حل کرده است، سست و ناستوار است.

۴. تفسیر افراطی و پارادوکس مور

مقاله دیگری که وحید در آن به تفصیل درباره پارادوکس مور بحث کرده است، مقاله «تفسیر افراطی و پارادوکس مور» است (Vahid, 2008). البته، آنچه وی در این مقاله آورده است با اندکی تفاوت در فصل دوم از کتاب وی با عنوان معرفت‌شناسی باور نیز آمده است (Vahid, 2009, pp. 33-50). وی در این مقاله با اشاره به جملات مطرح در پارادوکس مور به نقد و بررسی انواع مواجهه با این پارادوکس می‌پردازد و سپس به تحلیل رویکرد نقصان معرفتی می‌پردازد که مقبول کسانی چون ویلیامز و لی است. بر اساس این رویکرد، پارادوکس مور ناشی از نقض شرایط لازم برای توجیه معرفتی است؛ یعنی، نمی‌توان به نحو موجهی آنها را باور داشت. ویلیامز و لی در دو خوانش از این رویکرد از سخن ایوانز که پیش از این به آن اشاره شد، چونان مبنای راه‌حل خود استفاده کرده‌اند (Lee, 2001, Williams, 2004). لی سخن ایوانز را مؤیدی می‌گیرد بر این اصل که اگر کسی باید حکم کند به اینکه p باید حکم کند به اینکه کسی باور دارد که p، وی می‌گوید:

[فرض کنید که] من توجه کنم به اینکه آیا باور دارم که شخصی که مقابل من است، اسمیت است. . . اگر نحوه پاسخ‌گویی من به پرسش مرا هدایت کند به اینکه حکم کنم که شخص مقابل من اسمیت است، من همچنین حکم می‌کنم که به اینکه من باور دارم که شخصی که مقابل من است، اسمیت است (Lee, 2001, p. 365).

لی ادعا می‌کند که با استفاده از این اصل می‌توان نشان داد که چرا کسی نمی‌تواند منطقاً به یک گزاره موری همچون « $M = p \ \& \sim IBp$ » باور پیدا کند. فرض کنید که کسی مؤید کافی برای «p» داشته باشد. در آن صورت، باید باور کند که p؛ زیرا وقتی کسی می‌داند که شخصی صادقانه p را تأیید می‌کند، باید حکم کند که آن شخص همچنین باور دارد که p و بنابراین باید جزء دوم ترکیب عطفی M را رد کند. از این رو، شخص نمی‌تواند منطقاً به یک گزاره موری باور پیدا کند.

وحید در ادامه به تفسیر ویلیامز و استفاده او از اصل ایوانز اشاره می‌کند و با طرح انتقاداتی مشابه آنچه پیش از این در مقاله دیگری آورده بود، (Vahid, 2005) می‌گوید که دلیل ویلیامز بر (EA) ظاهراً این است که ادراکات ظاهری من از باران موجب باور من به بارش باران می‌شود. اما این سخن او را تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که «باور پیدا کردن» (coming to belief) به بارش باران، به معنای «ایجاد باور» (forming the belief) به بارش باران گرفته شود، بدین معنا که «باور پیدا کردن به p» به معنای «ایجاد باور به اینکه من باور دارم که p» گرفته شود. اما هیچ مؤیدی نیست بر اینکه ویلیامز چنین مسیری را دنبال کرده باشد. توجه ویلیامز ظاهراً بیش از آنکه معطوف به وضعیت معرفتی باور درجه دوم باشد، معطوف به ریشه‌علی آن است. این مسأله موجب طرح این پرسش می‌شود که چگونه می‌توان سخن ایوانز را مبنای یک اصل معرفتی همچون (EA) قرار داد. آنتونی بروکنر (Anthony Brueckner) در نقد اخیرش بر ویلیامز این نکته را مطرح کرده است:

مدعای ایوانز که ویلیامز بر آن تکیه می‌کند. . . درباره مؤید یا توجیه نیست، بلکه به جای آن در وهله اول نکته‌ای درباره منشأ باور است. وقتی من باوری را بر اساس توجه [به وضع امور خارجی] شکل می‌دهم، تنها می‌توانم به شما بگویم که باور چیست. اکثر قریب به اتفاق باورهای من درباره آنچه باور دارم، بر اساس مؤید خاصی موجه نشده‌اند (Brueckner, 2006, p. 266).

بروکنر همچنین اشاره می‌کند به اینکه در نمونه‌هایی که مصادیق آن در مثال ایوانز آمده است، گزاره‌هایی که مؤید گزاره‌های مربوط به باورهای من دانسته می‌شوند، از جنس

گزاره‌های مربوط به رفتار یا حالات ذهنی من نیستند. منظور از آنها بیشتر توصیف پاره‌ای وضع امور مستقل از ذهن است. از این رو، نمی‌توان از آنها انتظار داشت که باورهای یک شخص را موجه کنند. از نظر او، برخلاف آنچه (EA) بیان می‌کند، مؤیدی که مرا در باور به اینکه p موجه می‌کند، لزوماً مرا در باور به اینکه باور دارم که p، موجه نمی‌کند.

در تأیید انتقاد بروکنر می‌توان گفت که هر باوری لزوماً مقتضی باور به داشتن آن باور نیست، چراکه پاره‌ای از باورها ناخودآگاهانه است، بدین معنا که گاهی شخص باور دارد، اما گمان می‌کند که باور ندارد؛ مانند کسی که می‌گفت که به خرافات باور ندارد و فقط به این دلیل نعل اسبی را بر سردر خانه خود زده است که شنیده است که نعل اسب نه فقط برای معتقدان به آن خرافه، بلکه برای منکران آن نیز سعادت می‌آورد.

از نظر وحید، آنچه موجب یابویی و غرابت جملات موری است، نه یک ناسازگاری منطقی، بلکه نقض یک اصل اساسی در تفسیر؛ یعنی، اصل «حسن ظن» (charity) است. پس، این جملات به لحاظ تفسیری ناقص اند (Vahid, 2008, 153-7). براساس اصل حسن ظن، که وحید آن را از دیویدسون وام می‌کند، همیشه در تفسیر سخن یک سخنگو (speaker) باید سخن او را صادقانه تلقی کرد مگر آنکه بینة محکمی بر کذب آن وجود داشته باشد. پس، جملات موری یاه‌اند نه بدین جهت که اظهار آنها باور به آنها یا توجیه آنها مقتضی ناسازگاری منطقی است، بلکه بدین جهت که اظهار آنها به لحاظ تفسیری ناقص است. وحید می‌گوید:

وقتی سخنگو در حالی که تصدیق می‌کند که باران دارد می‌بارد، در ادامه اظهار می‌کند که باور ندارد که باران دارد می‌بارد، ... اصل حسن ظن نقض می‌شود ... جملات موری یاه‌اند ... زیرا اظهار آنها به لحاظ تفسیری ناقص است ... آنچه در معرض خطر قرار می‌گیرد، ... وضعیت اظهارکننده چونان سخنگو است (Vahid, 2008, 160).

وحید در بخش پایانی مقاله‌اش می‌کوشد تا نشان دهد که رویکرد تفسیر ناقص (defective-interpretation approach) به پارادوکس مور برتر از دیگر رویکردهاست.

۵. نقد جان ویلیامز بر رویکرد تفسیری وحید

جان ویلیامز در مقاله‌ای با عنوان «پارادوکس مور، تفسیر ناقص، باور موجه و باور خودآگاهانه» به نقد رویکرد وحید به پارادوکس مور می‌پردازد (Williams, 2010). وی ابتدا به سه رویکردی اشاره می‌کند که وحید در مقاله «تفسیر افراطی و پارادوکس مور» به تحلیل و نقد آنها پرداخته

بود: رویکرد ویتگنشتاین، رویکرد معرفتی (epistemic) و رویکرد باور خودآگاهانه (conscious belief). وی سپس به تحلیل و نقد رویکرد چهارم؛ یعنی، رویکرد تفسیر ناقص که رویکرد خود وحید است، می‌پردازد. در این رویکرد، اصل حسن‌ظن لازم می‌آورد که اظهارکننده گزاره پارادوکسیکال موری چونان یک سخنگو تلقی نشود.

ویلیامز در نقد نظر وحید می‌گوید که اگر چه از او می‌پذیرد که رویکرد ویتگنشتاینی رضایت‌بخش نیست، ولی رویکرد تفسیر ناقص خود او را نیز با همین مشکل مواجه می‌داند. وی می‌کوشد تا خوانش رضایت‌بخشی از هر یک از دو رویکرد دیگر؛ یعنی، رویکرد معرفتی و رویکرد باور خودآگاهانه به‌دست دهد و رجحان این دو را بر رویکرد وحید اثبات کند (Williams, 2010, 221). او به سه دلیل رویکرد باور خودآگاهانه را بر رویکرد وحید ترجیح می‌دهد:

۱. آنچه در باور پارادوکسیکال مور باطل است، به لحاظ معرفتی باطل است، چراکه آسیب‌شناسی باور، یک امر معرفت‌شناختی است.

۲. بحث وحید دربارهٔ نه خود باور، بلکه باور خودآگاهانه است (Vahid, 2008, section 1).

(2).

۳. وحید رویکرد خود-مبطلی (self – falsification) را در میان این مجموعه تبیین قرار می‌دهد. بر اساس رویکرد خود-ابطال، نمی‌توان یک باور پارادوکسیکال موری صادق داشت. اما این رویکرد را نمی‌توان به نمونه ارتكابی پارادوکس مور تعمیم داد و در مورد باور پارادوکسیکال موری خودآگاهانه نیز صادق نیست. بر اساس اصل حسن‌ظن، سخنگو را باید چونان شخصی دانست که باورهای صادقی دارد و بر حسب تشخیص ما هم آن باورها صادق‌اند و البته این کار را تا جایی ادامه می‌دهیم که انجام آن برای ما معقول باشد (Davidson, 1984, 27). به عنوان مثال، چون ما معمولاً وقتی و تنها وقتی که باران دارد، باور می‌کنیم که باران دارد پس باید آن باور را به شخص سخنگو نیز نسبت بدهیم که وقتی و تنها وقتی که باران دارد می‌بارد، باور پیدا می‌کند که باران دارد می‌بارد. دیویدسون می‌گوید که نظریهٔ عدم قطعیت تفسیر او همتای نظریهٔ عدم قطعیت ترجمه کواین است، با این تفاوت که درجهٔ عدم قطعیت، در رویکرد او کمتر از تأملات کواین است، زیرا اولاً او طرفدار برگرفتن اصل حسن‌ظن بر اساس یک مبنای عمومی است و ثانیاً یگانگی ساختار تسویری در صورت تأمین قرار داد T مورد نظر تارسکی (T convention) آشکارا تضمین می‌شود (ibid, 153). منظور تارسکی از قرارداد T (یا شرط کافی مادی) این است که هر نظریه کارآمدی در باب صدق باید

برای هر گزاره p متضمن گزاره‌ای به این شکل باشد: « p صادق است اگر و تنها اگر p ». از نظر دیویدسون، یک نظریه مناسب در باب تفسیر نظریه‌ای است که حداکثر توافق را میان گوینده و مفسر برقرار کند (ibid, 169). وی می‌گوید:

چون [اصل] حسن‌ظن نه یک گزینه، بلکه شرط داشتن یک نظریه کارآمد است، معنا ندارد بگوییم که با تأیید حسن‌ظن، ممکن است دچار خطای بزرگی بشویم. تا وقتی که بتوانیم با موفقیت ارتباط متقابل نظام‌مندی میان جملاتی که صادق تلقی می‌شوند، برقرار کنیم، خطایی رخ نمی‌دهد. [اصل] حسن‌ظن بر ما تحمیل می‌شود، چه آن را دوست داشته باشیم و چه نداشته باشیم و اگر می‌خواهیم دیگران را بفهمیم، باید آنها را در اغلب موارد صادق بدانیم. اگر بتوانیم نظریه‌ای بیاوریم که حسن‌ظن را با شرایط صوری یک نظریه سازگار کند، همه آنچه را که می‌توان برای برقراری ارتباط انجام داد، انجام داده‌ایم. چیزی بیش از آن، نه ممکن است و نه بدان نیازی هست (ibid, 197).

ویلیامز می‌گوید که بر اساس تبیین وحید چون کسی نمی‌تواند چیزی را بر زبان آورد مگر آنکه اجزای واژگانی آن را بر زبان آورده باشد، پس در اظهار حذفی، گوینده هر دو طرف ترکیب را اظهار کرده است و طبق اصل حسن‌ظن در هر دو صادق تلقی می‌شود و این او را دچار تعارض می‌کند.

ویلیامز سه ایراد بر تبیین وحید وارد می‌کند:

۱. طبق تبیین دیویدسون، وقتی دانستیم که کسی دارد دروغ می‌گوید و محتوای سخنانش را باور ندارد، نباید او را سخنگو بدانیم. در حالی که، برخلاف نظر او، سخنان دروغ هم اظهار هستند و ما می‌توانیم محتوای یک سخن دروغ را بفهمیم حتی وقتی که می‌دانیم که دروغ است. اگر در پاسخ بگوییم که سخنان دروغ، نه اظهار اصیل، بلکه تظاهر هستند (Rosenthal, 1995b, n. 208, 15)، لازم می‌آید که شخص دروغگو تهمت دروغگویی را با صرف اذعان به دروغگویی رد کند، چراکه در آن صورت او اساساً چیزی نگفته است. البته، دیویدسون در اینجا می‌تواند بگوید که معرفت یا باور موجه شخص به اینکه سخنگو قصد فریب مخاطب را داشته، موجب بی‌اعتنایی به اصل حسن‌ظن می‌شود (Vahid, 2008. p. 161). اما این پاسخ هیچ کمکی به وحید نمی‌کند؛ زیرا فرض کنید که متوجه شوید که وقتی من یک اظهار پارادوکسیکال موری را به شما می‌گویم، دارم دروغ می‌گویم و از این رو متوجه شوید که به آنچه می‌گویم، باور ندارم؛ این امر یاوگی سختم را از بین نمی‌برد و اصل حسن‌ظن در اینجا کارایی ندارد.

۲. بر اساس تبیین وحید، باید همچون دیویدسون بگوییم که کسی که یک اظهار پارادوکسیکال موری را بر زبان می‌آورد، اساساً چیزی نگفته است. اما، برخلاف نظر آن دو، اگر جملات موری بی‌معنا بودند، حقایق ممکن‌نی را بیان نمی‌کردند و یک شرطی صادق را بر نمی‌ساختند.

۳. اگر من در سکوت به حقیقت ممکن‌نی از جنس حذفی یا ارتکابی باور داشته باشم بدون اینکه آن را بر زبان بیاورم، همان اندازه دچار یاوگی خواهم بود. پس، یاوگی باور، همچون یاوگی اظهار، نیاز به تبیین دارد. ویلیامز می‌گوید که عجیب است که وحید اگرچه بر تبیین‌هایی که من و شومیکر از یاوگی باورهای پارادوکسیکال موری به‌دست می‌دهیم، ایراد وارد می‌کند، نمی‌کوشد که تبیینی از آنها به دست دهد. او در کوششی برای جبران این امر می‌گوید:

پارادوکس مور، در هر دو رویکرد باوری و معرفتی، اساساً پارادوکس در باور دانسته می‌شود. از این رو، در آنها اندیشه مقدم بر زبان و معنا دانسته می‌شود. . . اما، در مقابل، رویکرد تفسیری قائل به هیچ اصل تقدمی (priority thesis) نیست. معنای زبانی و محتوای ذهنی را یا باید با هم توضیح داد یا اصلاً توضیح نداد (ibid., 162).

ویلیامز می‌گوید که بر حسب مدعای وحید، موفقیت رویکرد او، برخلاف رویکرد معرفتی و رویکرد باور خودآگاهانه، بر ساختار نحوی جملات موری استوار نیست (Vahid, 2008, 162). او در موافقت با وحید می‌گوید که نحو گزاره‌های حذفی و ارتکابی برای پارادوکس بودگی جملات موری نه شرط لازم است و نه شرط کافی. شرط لازم نیست به این دلیل که اظهار یا باور من به اینکه خدا می‌داند که من یک خداناباور هستم، یاوگی اصلی مثال‌های مور را دارد، اگرچه صورت حذفی یا ارتکابی را ندارد. شرط کافی هم نیست؛ زیرا اگر حذف‌گرایی (eliminativism) باطل باشد و اگر شخص به طور ناخودآگاهانه، به این اظهار سازگار خود باور داشته باشد که «باورهایی وجود ندارد (به‌جز باور به وجود ارواح زنده) و من باور ندارم که باورهایی وجود ندارد»، باور او نه یاوه، بلکه باطل است. ویلیامز در ادامه می‌گوید که خوانش خود او را از رویکردهای معرفتی و باور خودآگاهانه می‌توان چنان بسط داد که این نمونه‌ها را توضیح دهد. وی می‌افزاید که مفسر مورد نظر وحید در این تلقی که جزء دوم از گزاره حذفی یا ارتکابی، حقیقتی را بیان می‌کند و می‌توان آن را با اظهار جزء اول از آن ترکیب مقایسه کرد، نیازمند توسل به ساختار نحوی آن ترکیب است (Williams, 2010, 226).

ویلیامز در ادامه با اشاره به قیاسی که در مقاله «پارادوکس مور، اصل ایوانز و خودآگاهی» آورده است و ما پیش از این به آن اشاره کردیم، می‌گوید که وحید دو ایراد بر این قیاس وارد

کرده است (Vahid, 2005, pp. 339-40) و من به نحوی به او پاسخ داده‌ام (Williams, 2006a, p. 169) که حتی خود وحید هم آن را می‌پذیرد (Vahid, 2008, p. 156). وی سپس توضیح می‌دهد که آنچه در این مقاله در مقام استدلال بر مقدمات قیاس یادشده آورده است، حاصل اصلاح استدلال قبلی او در مقاله دیگری (Williams, 2004, p. 350) است (Williams, 2010, p. 227). ویلیامز در ادامه به بحث در باب رویکرد باور خودآگاهانه می‌پردازد.

۶. رویکرد باور خودآگاهانه: روزنتال و شومیکر

سیدنی شومیکر تفسیری از یاوگی باور پارادوکسیکال مور به دست می‌دهد که با نقد تفسیر دیوید روزنتال از باور خودآگاهانه آغاز می‌شود. از نظر روزنتال، من در باره باورم به اینکه p خودآگاه هستم فقط وقتی که اندیشه مناسبی در مورد آن باور دارم؛ چون صرف فرض من در باره اینکه باوری دارم، مرا از باوری که واقعاً دارم، آگاه نمی‌کند پس، آن اندیشه در بهترین حالت یک باور خواهد بود. روزنتال می‌گوید که این باور تحقق‌یافته درجه دو مناسب است تنها در صورتی که نه فقط تحقق باور درجه دو را نشان دهد، بلکه همچنین خود من را چونان خودم در آن حالت از باور نشان دهد. روزنتال بر این اساس این اصل را مطرح می‌کند:

(RP) اگر به نحو خودآگاهانه باور دارم که p پس من باور دارم که p و من باور دارم که

خود من باور دارم که p . $B^c p \rightarrow (Bp \& B^*Bp)$

ویلیامز در نقد این اصل می‌گوید که اگر من ویلیامز هستم، باورم به اینکه ویلیامز باور دارد که p ، مستلزم آگاهی من از باور خودم نمی‌شود؛ چراکه ممکن است متوجه نباشم که ویلیامز هستم. در این حالت، باورم به اینکه « p و ویلیامز باور ندارد که p » یاوه نخواهد بود. وی می‌گوید که اگرچه خود روزنتال گمان می‌کند که همه آنچه نیاز به توضیح دارد عبارت است از یاوگی اظهار پارادوکسیکال مور چنانکه در برابر باور است، اصلی که او در میان می‌آورد، تبیینی از یاوگی باور پارادوکسیکال و خودآگاهانه مور را نیز به دست می‌دهد. البته، این تبیین نیاز به اصل دومی دارد و آن اینکه باور خودآگاهانه در اجزای ترکیب عطفی پخش می‌شود. ظاهراً کاربرد واژه آگاهی (awareness) را می‌توان چونان واژه‌ای مترادف با واژه خودآگاهی (consciousness) به کار برد. وقتی N نام یک چیز است، خواه آن چیز سکه‌ای در جیبم باشد یا حالتی ذهنی، مطمئناً فقط زمانی به داشتن N خودآگاهم که از داشتن N آگاه (aware) باشم. وقتی می‌گویم که به یک باور، ترس، سوءظن، دندان‌درد و وجود سکه‌ای در جیبم خودآگاه هستم، مانند این است که بگویم که از داشتن آن امر آگاهم. حال، فرض کنید که از باورم به

اینکه «هوا بارانی و سرد است» آگاه شوم. در آن صورت، مطمئناً از باورم به اینکه هوا بارانی است و باورم به اینکه هوا سرد است، آگاه می‌شوم. پس، پذیرفتنی است، اگر بگوییم:

(G) اگر من به نحو خودآگاهانه باور دارم که $(p \& q)$ ، پس من هم به نحو خودآگاهانه باور دارم که p و هم به نحو خودآگاهانه باور دارم که q .

$$B^C(p \& q) \rightarrow (B^C p \& B^C q)$$

از این لازم می‌آید که اگر من به نحو خودآگاهانه به گزاره حذفی باور داشته باشم، باورهای متناقضی داشته باشم. شومیکر می‌گوید که این برهان نمی‌تواند توضیح دهد که چه چیزی در باورهای پارادوکسیکال مور خطاست که موجب می‌شود که آنها به صورت خودآگاهانه مورد اعتقاد نباشند. وی می‌گوید:

باور به یک چیز شخص را متعهد می‌کند که باور کند که کسی بدان چیز باور دارد. به این معنا که . . . اگر کسی به چیزی باور پیدا کرد و توجه کرد به اینکه کسی بدان باور دارد، او باید باور کند که کسی بدان باور دارد، چراکه در غیر این صورت کار نامعقولی کرده است (Shomaker, 1995, 214).

شومیکر با تکیه بر این اصل نشان می‌دهد که باور پارادوکسیکال مور برای شخص عاقل، خودآگاه باشد یا نباشد، مُحال است. وی این اصل را اصل خودخبری (self – intimation) می‌نامد:

(SI) اگر باور دارم که p ، اگر توجه کنم به اینکه باور دارم که p ، پس باور دارم که باور دارم

$$Bp \rightarrow \Box(B^{CON} p \rightarrow \Box BBp)$$

شومیکر تصوّر می‌کند که این اصل ما را به این نتیجه خواهد رساند که اگر من یک باور پارادوکسیکال موری داشته باشم، در آن صورت باورهای متناقضی خواهم داشت. ویلیامز می‌گوید که این سخن شومیکر فقط در نمونه حذفی پارادوکس مور صادق است. شومیکر، علاوه بر این، به دو اصل دیگر نیز نیاز دارد: یکی توزیع باور به اجزای ترکیب عطفی (H) اگر باور دارم که $(p \& q)$ ، پس هم باور دارم که p و هم باور دارم که q .

$$B(p \& q) \rightarrow (Bp \& Bq)$$

و دومی توزیع توجه بین اجزای ترکیب عطفی (I) اگر من توجه کنم به اینکه باور دارم که $(p \& q)$ ، پس من هم توجه دارم به اینکه باور دارم که p ، و هم توجه دارم به اینکه باور دارم

$$B^{CON}(p \& q) \rightarrow (B^{CON} p \& B^{CON} q)$$

این هر دو اصل پذیرفتنی‌اند. حال، فرض کنید که شخص عاقل نتواند باورهای متناقض داشته باشد. از این لازم می‌آید که نتواند به گزاره حذفی باور پیدا کند. به هر حال، هر دوی این

تبیین‌ها را می‌توان نقد کرد. تبیین متأثر از روزنتال نمی‌تواند این مسأله را تبیین کند که وقتی من از داشتن یک باور آگاه می‌شوم، نه تنها از خود آن باور آگاه می‌شوم، بلکه از اینکه این آگاهی را دارم، نیز آگاه می‌شوم. درست است که باور درجه دوم من به اینکه باور دارم که دارد باران می‌آید، بازنمای خود من است، اما ممکن است که من از داشتن این باور دوم آگاه نباشم. در چنین نمونه‌ای باور درجه دوم من یک بازنمای خودآگاهانه از من نیست. پس، باور درجه دوم آگاهی مرا از خودم تضمین نمی‌کند.

روزنتال می‌تواند این ایراد را با اصلاح اصل خود به قرار زیر برطرف کند:

(RP) اگر به نحو خودآگاهانه باور دارم که p ، پس باور دارم که p و به نحو خودآگاهانه باور

دارم که باور دارم که p . $B^c p \rightarrow (Bp \& {}^{c^*}Bp)$

اما این راه‌حل مستلزم یک سیر بازگشتی نامتناهی است (Williams, 2010, 236).

ویلیامز تبیین شومیکر را مواجه با دو مشکل می‌داند: یکی اینکه تبیین او نمی‌تواند یاوگی باورهای پارادوکسیکال مور را که کسی به آنها توجه ندارد، توضیح دهد. در حالی که مطمئناً یک باور پارادوکسیکال موری، یاوه می‌ماند حتی اگر معتقد به آن متوجه نباشد که آن باور را دارد. تنها راه برون‌شو، حذف بند توجه داشتن (consideration) از اصل خودخبری است تا به این اصل برسیم:

(SI') اگر باور دارم که p ، پس باور دارم که باور دارم که p . $Bp \rightarrow BBp$

اما اکنون اصل خودخبری (self - intimation) کمتر پذیرفتنی است حتی چونان ادعایی در مورد اشخاص عاقل. (SI') اصلی از علم مطلق درون‌نگرانه (introspective omniscience) است. مطمئناً، من می‌توانم باورهایی داشته باشم که چنان سرکوب شده باشند که متوجه داشتن آنها نباشم. چرا این امر موجب می‌شود که ناعاقل باشم؟ گذشته از این، اصل خودخبری مقتضی سیر بازگشتی نامتناهی باورهاست.

از نظر ویلیامز، مشکل دومی که تبیین شومیکر با آن مواجه است این است که باورهای پارادوکسیکال موری زیادی وجود دارد که شومیکر نمی‌تواند یاوگی آنها را توضیح دهد. اصل خودخبری شامل نمونه‌ای نمی‌شود که در آن من باور دارم که p ولی باور ندارم که باور دارم که p . خودفریبی (self - deception) ظاهراً نشان می‌دهد که چنین چیزی ممکن است. به‌عنوان مثال، وقتی اظهار می‌کنم که «باور ندارم که خانم‌ها نازل‌ترند» و خلاف آن عمل می‌کنم، ممکن است که اظهار من صادقانه باشد بدین جهت که غافل از این تعارض باشم و شما با اندرز

متوجه عیب کنید. پس، باید نتیجه گرفت: «من باور دارم که خانم‌ها نازل‌ترند، اما فکر نمی‌کنم که باور دارم آنها نازل‌ترند.»

یاوگی این باور پارادوکسیکال موری حذفی را نمی‌توان بر حسب اصل خودخبری شومیکر توضیح داد. بنابراین، تبیین شومیکر ناقص است. در واقع، هیچ تبیینی کامل نیست؛ زیرا هیچ تبیینی نمی‌تواند یاوگی باورهای پارادوکسیکال موری ارتكابی را توضیح دهد. با این فرض که من به باور ارتكابی باور داشته باشم، هر دو تبیین تنها پیش بینی می‌کنند که من هم باور دارم که باور دارم که p و هم باور دارم که باور دارم که $\sim p$.

در هیچ‌یک از دو تبیین روزنتال و شومیکر یک جفت باور متناقض در میان نیست. مسأله بسیار جدی‌تر این است که یاوگی باور پارادوکسیکال موری را نمی‌توان بر حسب یک جفت باور متناقض توضیح داد. در نتیجه، هیچ تبیینی نمی‌تواند باور به اظهار حذفی را توضیح دهد. نامعقولیت باور پارادوکسیکال موری مطمئناً جدی‌تر از نامعقولیت داشتن یک جفت باورهای متناقض نیست (de Almedia, 2001, p.43; Kriegel, 2004)؛ زیرا من همواره می‌توانم فرض کنم که باورهای متناقضی دارم، چراکه از یکی از آنها یا از هر دوی آنها غافلم. فی‌المثل، ملاقات یک روانپزشک ممکن است این باور سرکوب‌شده دیرپای مرا آشکار کند که مادرم پیرتر از آنی است که من می‌گویم و معمولاً پیری او را انکار می‌کنم. پیش از ملاقات، من یک جفت باور متناقض درباره مادرم داشتم. اما چون غافل از دو باور بودم، در مقام اصلاح آنها نبودم. در این وضعیت، روا نیست که من یاوه‌گو تلقی شوم. یک تبیین بهتر از نامعقولیت باور پارادوکسیکال موری آن را چونان باوری منفرد در یک امر خود متناقض تشخیص می‌دهد، همچون وقتی که من باور دارم که p و $\sim p$ داشتن یک باور خود متناقض، نامعقول‌تر از داشتن یک جفت باور متناقض است. وقتی من باورهای متناقضی دارم، نیمی از باورهای من به‌طور قطع صادق‌اند. اما هیچ‌یک از باورهای خودمتناقض من نمی‌تواند صادق باشد. حتی نامعقول‌تر و یاوه‌تر خواهد بود اگر از یک باور خود متناقض منفرد آگاه باشم و حاضر به اصلاح آن نباشم. ویلیامز پس از این تحلیل می‌کوشد تا در تبیینی بهتر از یاوگی مور، آن را بر حسب باورهای خودآگاهانه تبیین کند.

از نظر ویلیامز اگرچه در یک ترکیب عطفی از باور، باور میان طرفین ترکیب پخش می‌شود، اما در آنها جمع نمی‌شود. علاوه بر این، نمی‌توان باوری خودآگاهانه به ترکیب عطفی همه باورهای کنونی خود داشت. اما در باور خودآگاهانه آن باور هم میان طرفین ترکیب عطفی پخش می‌شود و هم در آنها جمع می‌شود.

(J) من به نحو خودآگاهانه باور دارم که $(q \& p)$ فقط در جایی که هم به نحو خودآگاهانه باور دارم که p و هم به نحو خودآگاهانه باور دارم که q . $B^c(p \& q) \leftrightarrow (B^c p \& B^c q)$ بنابراین، شخص در باور خودآگاهانه به اینکه چیزی مرطوب است و باور خودآگاهانه به اینکه آن چیز سرد است، به نحو خودآگاهانه باور دارد که آن چیز مرطوب و سرد است. (Williams, 2010, 243).

۷. یاوگی اظهار پارادوکسیکال موری

بر اساس اصل تقدّم، بهترین راهبرد برای تبیین پارادوکس بودگی (paradoxicality) سخن مور این است که پارادوکس بودگی سخن او در زبان را از طریق توضیح پارادوکس بودگی سخن او در باور توضیح دهیم. طرفدار پیشرو این تز شومیکر است که از این محدودیت سخن می‌گوید که «هر آنچه بتوان به روشنی (coherently) بدان باور پیدا کرد، محدود می‌کند آنچه را که بتوان به روشنی اظهار کرد». البته، عکس این قضیه صادق نیست؛ چون واژه «coherently» می‌تواند به معنای به نحو سازگار، به نحو مناسب، به نحو معقول یا عقلانی باشد. پس، محدودیت در صورتی که از خودِ واژه موردنظر مور؛ یعنی، «یاوگی»، استفاده کنیم، بهتر توضیح داده می‌شود. ظاهراً منظور مور از یاوگی، نامعقولیت (irrationality)، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، است. پس، محدودیتی که شومیکر مطرح می‌کند، بدین صورت درمی‌آید: «اگر باورم به اینکه p یاوه است، پس اظهار من به اینکه p نیز یاوه است، اما نه بر عکس». ویلیامز می‌گوید که هیچ استدلال محکمی علیه این اصل نمی‌تواند بیاورد، اما آن را تا جایی پذیرفتنی می‌داند که در برابر موردنقض ایمن باشد. کاستی عکس آن اصل را می‌توان با این اظهار نشان داد: «من در حال اظهار چیزی نیستم». اما چنین اظهاری یاوه خواهد بود، گو اینکه مضمون اظهار می‌تواند صادق باشد و اگرچه من می‌توانم آن را اظهار کنم، اما اگر آن را اظهار کردم، صادق نخواهد بود. من به عنوان یک سخنگوی عاقل تشخیص می‌دهم که اظهار آن گزاره بدین صورت خود-مبطل (self-falsifying) است و از این رو آن را بر زبان نمی‌آورم. اما ضرورتی ندارد که باور من به اینکه در حال اظهار چیزی نیستم، یاوه باشد، چراکه می‌توانم در کلیسا در حال مراقبه باشم.

تقریر شومیکر از اصل تقدّم این است که چون اظهارات صادقانه متضمّن باور به محتوایشان هستند، وقتی تبیینی از عدم امکان باور به آنها مطرح است، تبیین این امر که چرا کسی نمی‌تواند یک گزاره پارادوکسیکال مور را اظهار کند، به طریق اولی حاصل خواهد بود (Shoemaker, 1995, p. 213).

باید به خاطر داشت که شومیکر از کنشگران عاقل (rational agents) سخن می‌گوید. ویلیامز می‌گوید که من می‌پذیرم که باید تبیینی به دست دهیم از اینکه چرا باورهای پارادوکسیکال مور نمی‌توانند معقول باشند و اظهار مطابق آنها در زبان نیز نمی‌تواند معقول باشد. اما نحوه بیان شومیکر دو اشکال دارد: نخست آنکه استفاده از اصل تقدّم تنها در مورد اظهاراتی که صادقانه‌اند، یاوگی گزاره‌های کاذب پارادوکسیکال موری را توضیح نمی‌دهد. همین مشکل در تبیین وحید هم هست. دوم آنکه اغراق‌آمیز است اگر بگوییم که تبیین نامعقولیت اظهار با تبیین نامعقولیت باور مطابق آن اظهار سازگار است؛ زیرا وقتی که توضیح می‌دهیم که چرا یک باور نامعقول است، همچنین باید توضیح دهیم که چرا این امر، اظهار مطابق آن باور را نامعقول می‌کند.

یک تبیین رایج برای این مسأله این است که اگر اظهارکننده باور نامعقولی را اظهار کند، او غیرعاقل است. اما این خود بدین معناست که مفهوم «ابراز باور» نیاز به توضیح دارد؛ نیازی که در ادبیات کمتر دیده می‌شود. همچنین، لازم است توضیح داده شود که چرا بر اساس این توضیح، ابراز یک باور نامعقول خودش نامعقول است.

ویلیامز هر دو رویکرد معرفتی و باور خودآگاهانه را می‌پذیرد. بر اساس رویکرد معرفتی، اظهار پارادوکسیکال موری به این دلیل یاوه است که با اظهار آن، باوری ابراز می‌شود که در اصل نمی‌توان آن را توجیه کرد. وقتی به شما به دروغ می‌گویم که p ، هدفم این است که شما را وادار کنم که به غلط باور کنید که p و در آگاه کردن شما از اینکه p هدفم این است که شما را در معرفتم به اینکه p شریک کنم. وقتی من اعتراض می‌کنم و می‌گویم که در جرمی که اتفاق افتاده است، بی‌گناه هستم و در عین حال می‌دانم که نمی‌توانم شما را در مورد بی‌گناهی خودم مُجاب کنم، ممکن است که از لحاظ احساسی کاری کنم تا شما فکر کنید که من به بی‌گناهی خود اعتماد دارم. وقتی اظهار من پارادوکس موری است، آنچه بر شما عرضه می‌کنم دلیلی است برای اینکه فکر کنید که من باوری دارم که احتمالاً نمی‌توانم آن را توجیه کنم. چون چنین باورهایی نامعقول‌اند، حق دارید که مرا غیرعاقل بدانید. البته، این استثنایی هم دارد و آن وقتی است که هدفم از آن اظهار این باشد که وانمود کنم که غیرعاقل و لذا بی‌گناهم. هر اظهار یاوه-ای، اعم از پارادوکس موری یا غیر آن، می‌تواند چنین هدفی را دنبال کند.

در رویکرد باور خودآگاهانه تبیین دیگری مطرح است. شما هیچ دلیلی ندارید بر اینکه به آنچه به شما اظهار می‌کنم، باور پیدا کنید مگر آنکه فکر کنید که من به اظهارم باور دارم. به بیان دیگر، باورم به اظهارم اقتضا می‌کند که مرا باور داشته باشید، بدین معنا که باور پیدا کنید من

صادقانه سخن می‌گویم. حال، فرض کنید که شما باور پیدا کنید که وقتی دارم می‌گویم به شما که «p و من باور ندارم که p»، دارم صادقانه سخن می‌گویم. شما باید فکر کنید که من هم باور دارم و هم باور ندارم که p. اینها افکار خودآگاهانه‌ای هستند که در شما شکل می‌گیرد، آن‌گاه که سختم را به شما اظهار می‌کنم. چون باورهای خودآگاهانه شما در ترکیب عطفی جمع می‌شوند، بر اساس اصل حسن‌ظن که لازم می‌آورد که شما را عاقل بدانم، نتیجه می‌گیرم که شما خود آگاهانه باور دارید که من هم باور دارم و هم باور ندارم که p. پس، نمی‌توانید مرا باور داشته باشید.

استدلال مشابهی را می‌توان در مورد اظهار ارتکابی مطرح کرد. فرض کنید که باور پیدا کردید که من صادقانه به شما اظهار می‌کنم: «p و من باور دارم که ~p». در اینجا نیز، بر اساس اصل حسن‌ظن، خودآگاهانه باور دارید که من هم باور دارم که p و هم باور دارم که ~p. پس، باز نمی‌توانید مرا باور داشته باشید.

تبیین دیگری نیز وجود دارد. وقتی سخنی را به شما اظهار می‌کنم، می‌توانید فکر کنید که در حال خواب سخن نمی‌گویم. در این مثال، باور شما به آنچه اظهار می‌کنم، در گرو این است که فکر کنید که من خودآگاهانه به آنچه اظهار می‌کنم، باور دارم. وقتی اظهار من پارادوکس موری است، حق دارید فکر کنید که من از باور به یک امر خودمتناقض یا یک جفت باور متناقض آگاهم. در اینجا نیز، بر اساس اصل حسن‌ظن، مرا عاقل می‌پندارید و از این رو نمی‌توانید مرا باور داشته باشید (Williams, 2010, p, 246).

ویلیامز با بیان این تبیین‌ها و توضیح وجه یابگی اظهار موری برحسب هر یک از آنها، به این نتیجه می‌رسد که اگر بر اساس اصل حسن‌ظن به اظهارکننده پارادوکس مور بنگریم، باید او را دارای باور خودآگاهانه به p و ~p بدانیم و همین امر او را دچار پارادوکس می‌کند. اما آنچه در بیان ویلیامز مغفول مانده است این است که گاه شخص گمان می‌کند که به p باور ندارد، در حالی که باور دارد؛ مثل کسی که وانمود می‌کند که به خرافه نحوست عدد ۱۳ باور ندارد، ولی وقتی بنا به مناسبتی فی‌المثل عدد ۱۳ به او تخصیص می‌یابد، ناخشنود می‌شود و می‌کوشد تا آن را با عدد دیگری جایجا کند. پس، هر باور ناخودآگاهانه‌ای لزوماً حاکی از باور درونی شخص نیست و ممکن است که شخصی ناخودآگاهانه به نقیض آن باور، باور داشته باشد.

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله تقابلی فکری دو فیلسوف معاصر را در باب تفسیر پارادوکس مور مطمح نظر قرار دادیم. بحث را با مقاله نخست ویلیامز آغاز کردیم که در آن وی با استفاده از اصل ایوانز می‌گوید که وقتی صادقانه اظهار می‌کنیم که p ، معادل این است که بگوییم که باور داریم که p . او برای اثبات اصل ایوانز استدلالی اقامه می‌کند مشعر بر این نتیجه که شرطی که مرا در باور به p موجه می‌سازند، مرا در باور به اینکه باور دارم که p موجه می‌سازند و آنچه مرا در باور به « p & q » موجه می‌سازد، مرا در باور به p و در باور به q موجه می‌سازد. خلاصه سخن او در این مقاله این بود که پارادوکس مور از لحاظ منطقی ناممکن است، چراکه آنچه مرا در باور به p موجه می‌سازد، مرا در باور نداشتن به $\sim p$ موجه می‌سازد. بنابراین، پارادوکس مور ناشی از کاستی در توجیه معرفتی است، یعنی، نمی‌توان به نحو موجهی به طرفین ترکیب باور داشت. حمید وحید در مقاله‌ای به نقد نظر ویلیامز پرداخت و انتقاداتی بر استدلال و تحلیل او از پارادوکس مور وارد کرد. وی در رویکرد تفسیر ناقص قائل شد به اینکه در پارادوکس مور اصل حسن‌ظن نقض می‌شود؛ زیرا بر اساس اصل حسن‌ظن باید سخنگو صادق تلقی شود و اگر قرار باشد که او در بیان دو جزء گزاره موری صادق باشد، تعارض پیش می‌آید و لذا نمی‌توان به او حسن‌ظن داشت. بخش بعدی مقاله به بیان نظر ویلیامز در نقد نظر وحید اختصاص یافت که در آن ویلیامز با اشاره به رویکرد باور خودآگاهانه روزنتال و شومیکر کوشید تا نشان دهد که تقریر آن دو از این رویکرد کاستی‌هایی دارد. وی پارادوکس را بر اساس دو رویکرد معرفتی و باور خودآگاهانه تحلیل کرد و نشان داد که چرا کسی که پارادوکس مور را اظهار می‌کند، با این کار فعل نامعقولی انجام داده است.

آنچه در مقام داوری میان رویکردهای یادشده و تحلیل نهایی مسأله می‌توان گفت، این است که هر یک از آن رویکردها از منظر متفاوتی به مسأله نگریسته‌اند و متناسب با آن منظر تفسیر متفاوتی از مسأله عرضه کرده‌اند. اما، به هر حال، از میان آن تفاسیر به نظر می‌رسد که تفسیر معرفتی به جهت تحویل مسأله به یکی از عناصر مهم معرفت؛ یعنی، توجیه، و فقدان آن در یکی از اجزای ترکیب عطفی، تفسیر بهتری از مسأله به‌دست داده است. علاوه بر این، می‌توان با ملاحظه پارادوکس از دو منظر درون و بیرون یا نفسانی و عینی نشان داد که تا وقتی که شخص به نحو نفسانی و از درون به محتوای گزاره پارادوکسیکال مور می‌اندیشد، مخصوصاً وقتی که در مورد یکی از طرفین ترکیب دچار غفلت یا فراموشی است، چندان تعارضی را احساس نخواهد کرد. اما وقتی که این پارادوکس را اظهار کند و به آن وجود عینی

مناقدهٔ جان ویلیامز و حمید وحید در ... (عبدالرزاق حسامی فر) ۶۹

ببخشد، پارادوکس ظهور بیرونی پیدا می‌کند و سخن گویندهٔ آن پارادوکسیکال تلقی می‌شود. سخن آخر اینکه پارادوکس مور تا وقتی که در حدّ یک حکم نفسانی است، لزوماً در شخص احساس پارادوکس و تعارض تولید نمی‌کند، اما وقتی که اظهار شد، وجه پارادوکسیکال آن دست‌کم برای مخاطب آشکار می‌شود.

پی‌نوشت

۱. این مقاله حاصل یک طرح پژوهشی کوچک است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی به انجام رسیده است.

کتاب‌نامه

- Brueckner, A. (2006). "Justification and Moore's Paradox". *Analysis*, 66(3): 264–266.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- De Almeida, C. (2001). "What Moore's Paradox is About". *Philosophy and Phenomenological Research*, 62 (1): 33–58.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. New York: Oxford University Press.
- Kriegel, U. (2004). "Moore's Paradox and the Structure of Conscious Belief". *Erkenntnis*, 61 (1): 99–121.
- Lee, B. (2001). "Moore's paradox and self-ascribed belief". *Erkenntnis* 55: pp. 359–70.
- Lowe, E. Jonathan (2000). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1942). "A Reply to My Critics". In: Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, pp. 535–667. Evanston: Northwestern University Press.
- Moore, G. E. (1944). "Russell's Theory of Descriptions". In: Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, pp. 177–225. Evanston: Northwestern University Press.
- Rosenthal, D. M. (1995 a.). "Moore's Paradox and Consciousness". *Philosophical Perspectives*, 9: 313–333.
- Rosenthal, D. M. (1995 b.). "Self-Knowledge and Moore's Paradox". *Philosophical Studies*, 77 (2/3): 195–209.
- Shoemaker, S. (1995). "Moore's Paradox and Self-Knowledge". *Philosophical Studies*, 77 (2/3): 211–228.
- Smithies, Declan (2016). "Belief and Self-Knowledge: Lessons from Moore's paradox". *Philosophical Issues*, 26, Knowledge and Mind.

- Vahid, H. (2005). "Moore's Paradox and Evans's Principle: A Reply to Williams". *Analysis*, 65 (4): 337-341.
- Vahid, H. (2008). "Radical Interpretation and Moore's Paradox". *Theoria*, 74 (2): 146-163.
- Vahid, Hamid (2009). *The Epistemology of Belief*. London: Palgrave Macmillan.
- Williams, J. N. (1994). "Moorean Absurdity and the Intentional 'Structure' of Assertion". *Analysis*, 54: 160-166.
- Williams, J. N. (1996). "Moorean absurdities and the nature of assertion". *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 135-49.
- Williams, J. N. (1998). "Wittgensteinian Accounts of Moorean Absurdity". *Philosophical Studies*, 92 (3): 283-306.
- Williams, J. N. (2004). "Moore's Paradox, Evans's Principle and Self-Knowledge". *Analysis*, 64: 348-353.
- Williams, J. N. (2006 a.). "In Defense of an Argument for Evans's Principle: a Rejoinder to Vahid". *Analysis*, 66 (2): 167-170.
- Williams, J. N. (2006 b.). "Moore's Paradoxes and Conscious Belief". *Philosophical Studies*, 127 (3), 383-414.
- Williams, J. N. (2007). "Moore's Paradoxes and Iterated Belief". *Journal of Philosophical Studies*, 32: 145-168.
- Williams, J. N. (2009). "Justifying Circumstances and Moore-Paradoxical Beliefs: a Response to Brueckner". *Analysis*, 69 (3): 490-496.
- Williams, John N. (2010). "Moore's Paradox, Defective Interpretation Justified Belief and Conscious Belief". *Theoria*, No. 76, pp. 221-248.