

در مسیر پراگماتیسم

ویلارد ون اورمن کواین، دانیل دیویدسن، ریچارد رورتی

ترجمه‌ی مرتضی نوری



نشر مرکز

در مسیر پراگماتیسم
ویلارد ون اورمن، کواین، دانلد دیویدسن، ریچارد رورتی
ترجمه‌ی مرتضی نوری
مراجعه: ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۹۲، ششمین نشر ۱۴۰۱، ۱۳۰۰ نسخه، چاپ سمدی
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۲-۱۹۹-۰

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر قاضی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۸۸۹۷۰۴۶۲-۳ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nasir-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است.
تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله فتوکپی، الکترونیکی،
ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز کتب و قبلی از ناشر ممنوع است.
این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و نشریه‌دانان ایران» قرار دارد.

سرشناسه:	کواین، ویلارد ون اورمن، ۱۹۰۸-۲۰۰۰ م.	Quine, W.V. (Willard Van Orman)
عنوان و نام پدیدآور:	در مسیر پراگماتیسم / ویلارد ون اورمن کواین، دانلد دیویدسن، ریچارد رورتی ترجمه‌ی مرتضی نوری	
مشخصات ظاهری:	هشت، ۳۴۶ ص.	
شابک:	کتاب حاضر از منابع مختلف و مجموعه‌ای از مقالات گوناگون ترجمه شده است.	
یادداشت:	واژه‌نامه، کتاب‌نامه	
موضوع:	پراگماتیسم	
شناسه‌ی افزود:	دیویدسن، دونالد، ۱۹۱۷- م. Davidson, Donald رورتی، ریچارد، ۱۹۳۱-۲۰۰۷ م. Rorty, Richard نوری، مرتضی، ۱۳۶۰- م. مترجم	
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۲ ک/۹۵۴ B	
رده‌بندی دیوید:	۱۲۴ / ۳	
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۳۱۶۷۵۱۹	

فهرست

۱	مقدمه‌ی مترجم	۱
۳۹	دو جزم تجربه‌گرایی	۱
۷۵	معنا و ترجمه	۲
۱۱۵	نسبیت هستی‌شناختی	۳
۱۶۵	در باب ایده‌ی «یک شاکله‌ی مفهومی»	۴
۱۹۰	تفسیر بنیادی	۵
۲۱۴	نظریه‌ای انسجامی در باب صدق و معرفت	۶
۲۴۶	جهان گم‌شده	۷
۲۷۲	پراگماتیسم، دیویدسن، و حقیقت	۸
۳۲۰	واژه‌نامه	
۳۲۶	نمایه	

مقدمه‌ی مترجم*

قصده من از ترجمه‌ی این چند مقاله فراهم کردن زمینه‌ی آشنایی با نحوه‌ی شکل‌گیری پراگماتیسم متأخر است. از رهگذر این مقاله‌ها، می‌توان دید که چه‌گونه پی‌آیند زنجیره‌وارِ مجموعه‌ای از بحث‌ها در سنت فلسفه‌ی تحلیلی در نهایت به گذار از این سنت و شکل‌گیری موضعی پراگماتیستی در شاخه‌ای از آن انجامید. نخستین مقاله از این مجموعه «دو جزم تجربه‌گرایی» نام دارد که می‌توان آن را یکی از معروف‌ترین و تأثیرگذارترین مقاله‌های سده‌ی بیستم به شمار آورد. کواین در این مقاله آخرین ضربه را به پیکره‌ی پوزیتیویسم وارد می‌کند و نشان می‌دهد که آرمان‌های بلندپروازانه‌ی این مکتب در فروکاستن دقیق‌ی تمامی معرفت بشری به تجربه‌ی حسی و قائل شدن نقشی پیشا-تجربی برای فیلسوف در روشن‌سازی زبان علم سرابی بیش نبوده است. زمینه‌ی این کار را پیش از کواین فیلسوفی فراهم کرد که خود به داشتن چنین آرمان‌هایی شهره بود. رادولف کارنپ، که کواین در جای‌جای آثارش خود را وام‌دار اندیشه‌های او می‌داند، در دوره‌ی ابتدایی اندیشه‌اش می‌کوشید در راستای تحقق بخشیدن به رویاهای حلقه‌ی وین طرحی برای فروکاستن معرفت بشر به تجربه‌ی حسی

* در این ترجمه، هم‌چون ترجمه‌ی قبلی‌ام، از زبان‌نگاره‌ی داریوش آشوری بهره برده‌ام، که مهم‌ترین عناصر آن اعمال کسره‌های اضافه در تمامی موارد و تمایزگذاری میان پای‌نکره و وحدت — «ی» — از دیگر یاها — «ی» — است. برای آگاهی بیش‌تر بنگرید به آشوری، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۳۱.

در اندازد. پیش از او فیلسوفانی چون لاک و هیوم نیز معرفت را یک سره به تجربه‌ی حسی باز می‌گرداندند، اما به قولِ کواین، کارنپ «نخستین تجربه‌گرایی بود که صرف ادعای فروکاست‌پذیری علم به اصطلاحاتِ تجربه‌ی حسی او را خرسند نکرد، و خود عملاً گام‌های مهمی در راستای تحقق بخشیدن به این فروکاست برداشت». (Quine, 2001: 39) او برای تحققِ این پروژه تمامی گزاره‌های معرفت را به دو دسته تقسیم کرد: (۱) گزاره‌های تألیفی که از جهان بیرون خبر می‌دهند و ریشه‌ی‌شان در نهایت به تجربه باز می‌گردد؛ (۲) گزاره‌های تحلیلی که فقط قاعده‌ها و نسبت‌های منطقی را بیان می‌کنند و مستقیم یا با واسطه به همان‌گویی‌ها^۱ بازمی‌گردند. در نظرِ کارنپ، قاعده‌های معناشناختی صحتِ صورتِ معرفت را تضمین می‌کردند و تجربه صحتِ محتوای آن را. به تعبیرِ دیگر، صدق و کذب جمله‌ها بسته به یک بخشِ زبانی و یک بخشِ برون-زبانی یا تجربی تلقی می‌شد؛ برای مثال، جمله‌ی «کوروش بابل را فتح کرد» با توجه به هر دو بخشِ یادشده جمله‌ای صادق بود، اما اگر تاریخِ طورِ دیگری رقم می‌خورد و کوروش مغلوبِ نبونید پادشاهِ بابل می‌شد، این جمله کاذب از کار درمی‌آمد؛ این همان چیزی بود که از آن به عنوانِ شرطِ محتوایی یا تجربیِ صدق یاد می‌شد؛ حال فرض کنید عبارتِ «فتح کرد» معنایِ دیگری می‌داد و از آن معنایِ «ویران کردن» افاده می‌شد؛ در این صورت نیز جمله‌ی یادشده کاذب می‌شد حتی اگر شرطِ محتوایی محقق شده بود. با این تقسیم‌بندی راه برای فروکاستِ تمامی علومِ طبیعی به گزاره‌های تألیفی و به تبع آن به تجربه فراهم می‌شد. علومِ دیگر، از جمله ریاضی و منطق، نیز در رده‌ی گزاره‌های تحلیلی طبقه‌بندی می‌شدند و کمک می‌کردند تا جمله‌های نظریِ علم، جمله‌هایی که پیوندشان با تجربه‌ی حسیِ چندانِ مستهود نیست، به جمله‌های مشاهده‌ای فروکاسته شوند.

پس در پروژه‌ی کارنپ دو کارِ مهم باید صورت می‌گرفت. نخست، جمله‌های نظری باید با استفاده از قواعدِ معناشناختی یک‌به‌یک به جمله‌های مشاهده‌ای فروکاسته می‌شد. زبانِ روزمره پر است از مفاهیمِ نظری یا غیرمشاهده‌ای که در واقع اختصارات یا کوته‌نوشت‌هایی برای مفاهیمِ مشاهده‌ای اند؛ (زبانِ علم هم از

این قاعده مستثنا نیست، هرچند به دلیل التزام‌اش به جهان تجربه ربط مشاهده به نظریه در آن مشخص‌تر است.) در صورت نبود مفاهیم نظری ما زبانی آکنده از اطناب و پرگویی می‌داشتیم، چه این مفاهیم چندین مفهوم مشاهده‌ای ابتدایی را در یک مفهوم یک‌جا گرد می‌آورند، و به هنگام کاربرد زبان ما را از زحمت نام آوردن تک‌تک آن‌ها معاف می‌کنند. اما ایجاز زبانی که از کاربرد مفاهیم نظری حاصل می‌آید پیامد ناخواسته‌ای نیز با خود به دنبال دارد، و آن ابهام و دوری از وضوح است، چرا که پیوند این مفاهیم با ریشه‌های تجربی‌شان روشن نیست. کارکرد تحلیلی فلسفه این است که با استفاده از تحلیل مفاهیم و کشف قاعده‌های معناشناختی، این زبان انحصاری را به زبان تفصیلی مشاهده‌های ابتدایی فروبکاهد تا پیوند مستقیم معرفت نظری ما با تجربه هویدا شود. در نظر کارنپ فهم کلمه‌ها در هر زبان بر اساس قاعده‌های معناشناختی صورت می‌گیرد. من زمانی یک کلمه را می‌فهمم که قاعده‌ای حاکم بر نحوه کاربرد آن را بفهمم. بدفهمی نیز در واقع پیامد ندانستن یا کاربرد اشتباه قاعده‌های معناشناختی است. مثلاً قاعده‌ی معناشناختی حاکم بر کاربرد کلمه‌ی «میش» از این قرار است: کلمه‌ی «میش» به چیزی اطلاق می‌شود اگر و تنها اگر آن چیز «گوسفند نر» باشد. ما پیش از هر گونه تجربه می‌دانیم که «هر میشی گوسفند نر است» و این از آن روست که علم ما به این گزاره نه محصول تجربه بلکه محصول قاعده یا قراردادی است که «میش» را به «گوسفند نر» تعریف می‌کند. پس با استفاده از قاعده‌ی معناشناختی کلمه‌ی «میش» جمله‌ی تحلیلی «هر میشی گوسفند نر است» را می‌سازیم و بدین طریق مفهوم نظری «میش» را حذف و به جای آن دو مفهوم ساده‌تر «گوسفند» و «نر» را می‌نشانیم. این مفاهیم نیز به نوبه‌ی خود با تحلیل‌های مکرر و پیاپی آن قدر صیقل می‌خورند تا آن چه می‌ماند مفاهیم ابتدایی و کیفیت‌های حسی بی‌واسطه‌ای چون رنگ، بو، مزه، حرارت و جز آن به دست آید.

این بخش از کار کارنپ مسیر را برای بخش دوم کار او فراهم می‌کند. اکنون که به مدد جمله‌های تحلیلی و قواعد معناشناختی به مفاهیم ارجاع‌دهنده به تجربه‌ی بی‌واسطه رسیدیم باید نشان دهیم که معرفت عمومی و عینی ما که به جهان زمانی-مکانی تعلق دارد چه‌گونه به آن تجربه‌های بی‌واسطه فروکاسته می‌شوند. کارنپ در کتاب ساختار منطقی جهان می‌کوشد تا روشی برای تحقق این طرح

بلندپروازانه به دست دهد. سختی کار آن جاست که معرفتِ نهایی ما از اعتباری بین‌الاذهانی برخوردار است درحالی که تجربه‌های بی‌واسطه اموری سوژکتیو، خودآگاهانه^۱ و اوتو-پسکولوژیک^۲ هستند، و فروکاستنِ آن یک به این یک کار آسانی نیست. کارنپ می‌کوشد برای تحققِ این فروکاست با استفاده از زبانِ ریاضی نشان دهد که چه‌گونه می‌توان کیفیت‌های حسی‌ای چون یک لکه‌ی سرخ را به نقطه‌ای عینی در مختصاتِ چهاربعدیِ زمان و مکان نسبت داد. «می‌توان این مرحله از کار کارنپ را تعریف (یا فروکاست) مفهوم «واقع در ... است» (is at) دانست. زیرا قرار است به ما بگوید که [تجربه‌ی بی‌واسطه‌ای چون] فلان رنگ در کدام نقطه از زمان و مکان واقع است. بنابراین مطلوب ما در این جا فروکاستن جمله‌هایی در قالب این فرم است: «فلان رنگ در نقطه‌ی x,y,z,t در مختصاتِ زمان-مکان (عینی) واقع است». پروژه‌ی کتابِ کارنپ اقتضاء می‌کرد که این کار یک فروکاست (به معنای دقیق کلمه) باشد: باید به ما نشان می‌داد که چه‌گونه می‌توان چنین جمله‌هایی را حذف کرد، بدین طریق که به ازای هر جمله‌ای از این دست ترجمه‌ای به دست دهد که تنها و تنها به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی (سوژکتیو) اشاره داشته باشد» (Hylton, 2010: 40). منبرهای « x,y,z,t » چهارتابی‌های مرتبی از اعداد حقیقی هستند که در آن متغیر « t » نشان‌دهنده‌ی بُعدِ زمان و سه متغیر « x,y,z » نشان‌دهنده‌ی سه بُعد مکان اند. بدین ترتیب، در نظامی که کارنپ برای بازسازیِ منطقیِ جهان طراحی کرده بود «توصیفِ علمیِ عالم با استفاده از توابع و محمولاتی که برای نقاط یا نواحیِ زمان-مکان تعریف می‌شدند صورت می‌پذیرفت. اظهارِ $temp(x,y,z,t) = q$ ، که در آن $temp$ یک تابع است، می‌تواند بیان‌گر گزاره‌ای باشد که می‌گوید درجه‌ی حرارت در نقطه‌ی « x,y,z,t » برابر q درجه است. اظهارِ $R(x,y,z,t)$ که در آن R یک محمول است، می‌تواند بیان‌گر این گزاره باشد که می‌گوید همان نقطه قرمز است.» (پایا، ۱۳۷۴: ۱۹۱)

اما دیری نپایید که کارنپ یک‌به‌یک به کاستی‌های پروژه‌ی خود پی برد. نخست این که قرار بود طرح او روشی برای فروکاست و در نتیجه حذفِ محمولِ نظری «در فلان نقطه واقع است» باشد، در حالی که آن چه وی به تصویر کشیده

1. solipsistic

2. autopsychological

بود فقط روشی برای صورت‌بندی ریاضی‌وار آن محمول بود. افزون بر این، رهیافت کل‌گرایانه‌ی او در پروژه‌ی خود چنین فروکاستی را نه تنها بی‌هوده بلکه ناممکن می‌ساخت؛ کل‌گرایی او اقتضا می‌کرد که، با توجه به رابطه‌ی در هم تنیده‌ی تجربه‌ها، از تخصیص تک‌تک نقاط برای تک‌تک جمله‌ها بپرهیزد و به جای تک‌تک تجربه‌ها کلیت آن‌ها را مد نظر قرار دهد؛ لازمه‌ی چنین امری پرهیز از تخصیص‌های جداگانه و پرداختن به تخصیص‌های سراسری^۱ بود. تصور کنید من در لحظه‌ای خاص ادراک بصری خاصی مبنی بر مشاهده‌ی یک لکه‌ی سرخ در فلان نقطه دارم و نمی‌دانم که آیا این ادراک از وجود لکه‌ای سرخ در جهان بیرون حکایت دارد یا این که من دچار توهم شده‌ام و در فلان نقطه هیچ لکه‌ای نیست. قضاوت در این باره با نظر به یک تجربه‌ی واحد امکان‌پذیر نیست. چه بسا من به لحظه‌ی پیش از این ادراک بیاندیشم و دریابم که در آن لحظه در آن نقطه لکه‌ای نبوده و سپس نزدیک‌تر بروم و آن‌جا را به دقت بکاوم و در نهایت در پرتو تجربه‌های پیش و پس از ادراک یادشده حکم کنم که ادراک من توهمی بیش نبوده است. بنابراین جمله‌ی واحدی که می‌گیرید فلان رنگ در فلان نقطه‌ی جهان عینی مکان-زمان واقع است جدا از دیگر جمله‌ها قابل ارزیابی نیست؛ بنابراین شکست کارنپ در ارائه‌ی تعریفی حذف‌گرانه از محمول «در فلان نقطه واقع است» چندان هم دور از انتظار نبود، چرا که با توجه به رهیافت کل‌گرایانه‌ی او تنها تخصیص‌های سراسری قابل ارزیابی اند، تخصیص‌هایی که هرگز شکل نخواهند گرفت؛ چه، تجربه‌های نویی وقفه از راه می‌رسند و باز-تخصیص نقاط به کیفیت‌های حسی جدید را سبب می‌شوند و این به نوبه‌ی خود ما را به بازنگری تخصیص‌های پیشین وامی‌دارد.

لوازم کل‌گرایانه‌ی اندیشه‌ی کارنپ باعث شد رهیافت او در مورد بخش نخست پروژه‌اش نیز کمی تغییر کند. اگر از قرار معلوم جمله‌های مشاهده‌ای هم با کلیت جهان تجربه پیوندی بی‌ثبات و متغیر داشته باشند، در آن صورت تمام تلاشی که برای فروکاستن جمله‌های نظری به جمله‌های مشاهده‌ای به خرج دادیم، بی‌هوده بود؛ افزون بر این، روش واحدی برای فروکاستن جمله‌های

نظری به جمله‌های مشاهده‌ای وجود ندارد؛ بسته به چارچوبِ زبانی‌ای که اختیار می‌کنیم قواعدِ معناشناختیِ ما و به تبع آن جمله‌هایِ تحلیلیِ ما متفاوت خواهد بود. در پیِ کشف‌هایِ جدید در زمینه‌یِ منطق‌هایِ جایگزین، از جمله طرحِ منطقیِ شهودگرایانه‌یِ برآوراً و حذفِ اصلِ طردِ شقِ ثالث در مکانیکِ کوانتوم، حتا دیگر نمی‌شد از منطقیِ واحد برایِ تمامیِ زبان‌ها سخن گفت. از این رو، به نظر می‌رسید که در هر دو بخشِ پروژه‌یِ کارنبِ قطعیتی در کار نیست؛ راه‌هایِ فراوانی برایِ رسیدن از نظریه به مشاهده و از مشاهده به جهان تجربه هست.

کارنب که شد با تقویتِ آموزه‌یِ کل‌گرایی و چاشنی کردنِ آموزه‌یِ نسبی‌گرایی به آن قدری از این تعارضات بکاهد. نسبی‌گراییِ او وجودِ «چارچوب‌هایِ زبانیِ متعدد» را رومی‌داشت. هر یک از این چارچوب‌هایِ زبانی را سیستمی از اصولِ منطقی و اصولِ موضوعه‌یِ معنایی^۱ تشکیل می‌داد. هر چارچوبِ زبانیِ اصولِ موضوعه‌یِ خاصی را اقتضا می‌کرد که بر اساسِ آن می‌شد به طریقی جمله‌هایِ نظری را به جمله‌هایِ مشاهده‌ای فروکاست؛ طبیعتاً فروکاستی که بر اساسِ هر یک از چارچوب‌هایِ زبانی صورت می‌گرفت متفاوت از دیگری بود، اما درنهایت هر کدام امکانِ رسیدن از نظریه به تجربه را فراهم می‌ساختند. برایِ مثال، قاعده یا اصلی که معنایِ اصطلاحِ «حل‌پذیری»^۲ را تعیین می‌کند از این قرار است: «ماده‌ای را می‌توان حل‌پذیر دانست که اگر در هوا و فشارِ عادی در آب قرار گیرد محو شود.» با پذیرشِ این قاعده می‌توان در موردِ صدق و کذبِ جمله‌هایی که اصطلاحِ «حل‌پذیر» را به کار می‌برند تصمیم‌گیری کرد. از این رو بسته به هر چارچوبِ زبانی می‌توان به «پرسش‌هایِ درونی» آن پاسخ‌هایِ عینی داد و در موردِ آن‌ها تصمیم‌هایِ عقلانی گرفت. اما برایِ این پرسش که کدام چارچوبِ زبانی را باید برگزید هیچ پاسخِ عینی‌ای وجود ندارد. این‌ها به تعبیرِ کارنب «پرسش‌هایِ بیرونی» اند و پاسخ به آن‌ها بر اساسِ معیارهایِ پراگماتیکی چون سادگی، سهولت، مفید بودن، ایجاز و جز آن صورت می‌گیرد. پس نمی‌توان گفت انتخابِ فلان چارچوبِ زبانی درست یا نادرست است یا تطابقِ بیش‌تر یا کم‌تری با واقعیت دارد؛ درستی

1. Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966)

2. meaning postulate

3. solubility

و نادرستی یا صدق و کذب تنها و تنها پس از انتخاب یک چارچوب زبانی و با توجه به قاعده‌های معناشناختی آن معنا می‌یابد. با این وجود، می‌توان در توجیه انتخاب یک چارچوب زبانی گفت که با آن واقعیت را ساده‌تر می‌توان پیش‌بینی کرد یا بهتر می‌توان از ناسازگاری‌های پیش‌آمده در سیستم معرفت‌رهای یافت، و ناگفته نماند که این‌ها همه نه معیارهایی عینی بلکه معیارهایی پراگماتیک‌اند. از این رو، در نظر کارنپ، اصل رواداری^۱ بر انتخاب چارچوب‌های زبانی حاکم است:

در منطق هیچ اخلاقیاتی وجود ندارد. هر کس آزاد است که منطق خاص خود، یعنی فهم زبان خود را، چنان‌که می‌خواهد بسازد. تنها چیزی که از او انتظار می‌رود این است که، اگر می‌خواهد آن را به بحث بگذارد، باید روش‌هایش را به روشنی بیان کند. و به جای برهان‌های فلسفی قاعده‌های نحوی [خود] را به دست دهد. (Carnap, 1937:52)

اما هرچه بیرون از چارچوب‌های زبانی و به هنگام انتخاب آن‌ها آزادی عمل وجود دارد، در درون آن‌ها و به هنگام صورت‌بندی قواعد دست‌وپای‌مان بسته است. در این جا معیارهای عینی حاکم است و قاعده‌ها سفت‌وسخت‌اند، چنان‌که بی‌احتیاطی در رعایت آن‌ها می‌تواند ما را به عدول از مسیر عینیت و عقلانیت متهم کند.

از این چشم‌انداز، کارنپ تصویر دیگری از اختلافات متافیزیکی میان فیلسوفان به دست می‌دهد. برای مثال، تجربه‌گرایان سستی همواره بحث‌هایی داشتند در این باره که آیا موجودیت‌های انتزاعی‌ای چون کلیات، اعداد، و گزاره‌ها وجود دارند یا نه. تصور آن‌ها این بود که ما تنها در صورتی می‌توانیم چنین موجودیت‌هایی را بپذیریم که واقعیت بیرون حاوی چنین چیزهایی باشد. اما در نظر کارنپ، اشتباه آن‌ها در این بود که پرسش «آیا کلیات وجود دارند» را «پرسشی درونی» می‌پنداشتند و حال آن که این مسئله مربوط به انتخاب یک چارچوب زبانی است. از این رو در حیطه‌ی «پرسش‌های بیرونی» می‌گنجد؛ اگر به بحث عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان نیک بنگریم، خواهیم دید که جدال آن‌ها بر سر این مسئله است که: آیا ما باید زبانی را اختیار کنیم که در آن اصطلاحاتی چون کلیات، اعداد، و گزاره‌ها وجود دارند؟

آیا برای تبیین منسجم‌تر و ساده‌تر کل معرفت‌گزینش چنین زبانی کاراثر است یا زبانی عاری از این دست موجودیت‌ها؟ به‌زعم کارنپ، جست‌وجوی معیاری عینی برای قضاوت درباره‌ی درستی یا نادرستی این دو موضع کاری نابه‌جاست. وی ریشه‌ی این جدال‌های بی‌هوده‌ی متافیزیکی را خلطِ دو شیوه‌ی گفتار می‌داند: گفتارِ صوری^۱ و گفتارِ مادی^۲. فیلسوفان پرسش‌های خود را غالباً در قالبِ گفتارِ مادی بیان می‌کنند، بدین صورت که «آیا اعداد وجود دارند؟» این شیوه چنین القا می‌کند که گویی این پرسشی درونی و مربوط به حاقِ واقعیت است. اما دقت در سرشتِ این پرسش‌ها نشان می‌دهد که این‌ها پرسش‌هایی بیرونی‌اند و در قالبِ گفتارِ صوری و فزاینی بهتر صورت‌بندی می‌شوند، بدین طریق که «آیا باید چارچوبِ زبانی‌ای اختیار کنیم که در بردارنده‌ی اعداد است؟» به‌زعم کارنپ، با پرهیز از خلطِ این دو شیوه‌ی گفتار می‌توانیم از بسیاری از توهماتِ متافیزیکی رهایی یابیم. (بنگرید به Samap, 1997: 297-312)

کارنپ کوشید با تقویت آموزه‌ی کل‌گرایی مشکلِ رسیدن از تجربه به نظریه را نیز حل کند. دیگر قرار نیست که تک‌تک تجربه‌ها شاهده‌ی بر صدق یا کذبِ تک‌تک جمله‌ها باشند، بلکه تمامیتِ تجربه‌ها هستند که شاهده‌ی بر صدق یا کذبِ تمامیتِ جمله‌های یک نظریه قلمداد می‌شوند. به تعبیر دیگر، اگر نظریه‌ی ما در پیش‌بینی‌های خود دچار اشتباهی شود یا اگر سیستمِ معرفتِ ما به هر دلیلی با ناسازگاری روبه‌رو شود، به دو طریق می‌توان آن را مورد بازنگری قرار داد. برای مثال، نظریه‌ای را در نظر بگیرید که از سویِ حجمِ وسیعی از مشاهده‌ها تأیید شده و در پیش‌بینی بسیاری از تجربه‌ها موفق عمل کرده است. اگر چنین نظریه‌ای با یک تجربه‌ی نقض روبه‌رو شود یا یکی از پیش‌بینی‌هایش ناموفق از کار درآید، ما به یک‌باره نظریه‌ی یادشده را کنار نخواهیم گذاشت بلکه خواهیم کوشید با نوعی بازنگریِ درونی آن نظریه را حفظ و تجربه‌ی ناهمخوان را با کلِ سیستم همخوان کنیم. مثلاً می‌توانیم آن تجربه را توهم یا خطای ادراکی قلمداد و انکارش کنیم یا ناموفق بودنِ پیش‌بینی را به عواملِ ناشناخته نسبت دهیم. با این کار ما در واقع مسئله‌ی پیش رویِ نظریه را از جنسِ «پرسش‌های درونی» قلمداد کرده و

1. formal mode of speech

2. material mode of speech

کوشیده‌ایم با توسل به قاعده‌های خود نظریه راهی برای برون‌رفت از تعارض بیابیم.

اما تنها راه بازگرداندن انسجام به سیستم معرفت‌بازنگری درونی نیست. درست است که ما غالباً در مواجهه با تعارض‌ها و مثال‌های نقض تا حد امکان در جمله‌های تحلیلی یا قواعد معنائشناختی که چارچوب زبان را تشکیل می‌دهند دست نمی‌بریم، چرا که این کار تغییرات عمده‌ای در نظام معرفتی ما به بار می‌آورد؛ اما در فرایند تغییر و گسترش معرفت گاه دیده می‌شود که اگر از چارچوب زبانی خود دست بشویم و چارچوب زبانی دیگری اختیار کنیم نه تنها طیف وسیع‌تری از پدیده‌ها تبیین می‌شود بلکه راه برای تبیین ساده‌تر و مفیدتری از پدیده‌های قبلی نیز فراهم می‌گردد. در این گونه موارد، که بی‌شباهت به تغییرهای پارادایمی کوهن نیست، ما هیچ ابایی از دست بردن در چارچوب زبان و نگریستن به مسئله‌ی پیش رو به عنوان یک «پرسش بیرونی» نداریم. «ما به هنگام تصمیم‌گیری در این باره که کدام یک از این بازنگری‌های مجاز را باید برگزید، بر ملاحظات پراگماتیکی سادگی و مفیدبودن تکیه می‌کنیم، یعنی همان ملاحظات که به‌زعم کارنپ در حل‌وفصل پرسش‌های بیرونی دخیل بودند. پس آن تمایز معرفت‌شناختی فاحش میان پرسش‌های بیرونی و درونی آرام آرام رنگ می‌بازد» (Hookway, 1995:34).

در زبان فیزیک هیچ قاعده‌ای قطعی نیست؛ همه‌ی قاعده‌ها با این قید وضع می‌شوند که: هر قاعده‌ای ممکن است تغییر داده شود به محض این که این کار چاره‌ساز به نظر رسد. این نکته نه تنها در مورد قاعده‌هایی [که اصل‌های بنیادی فیزیک را صورت‌بندی می‌کنند] بلکه در مورد قاعده‌هایی [که مطابق با صدق‌های تحلیلی اند] نیز صادق است، از جمله قاعده‌های ریاضی. با توجه به این نکته، تفاوت میان این دو دسته از قواعد تنها تفاوت در درجه است؛ انکار برخی قواعد دشوارتر از برخی دیگر است. (Carnap, 1937:318)

آیا با این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که تفاوتی میان پرسش‌های درونی و بیرونی نیست؟ نه؛ هرچند عوامل پراگماتیکی چون سادگی و مفید بودن در پاسخ به هر دو نوع پرسش دخیل اند، تنها پرسش‌های درونی اند که با توسل به معیارها و قواعد درون نظریه قابل حل‌وفصل اند. افزون بر این، هر جمله‌ی مشاهده‌ای تازه‌ای که در یک زبان پدیدار می‌شود جمله‌ای تألیفی است، و از این رو تنها می‌تواند با

فرضیه‌ای در درون سیستم در تعارض افتد اما هرگز نمی‌تواند گزاره‌ای تحلیلی را نقض کند. با این وجود، با پدیدار شدن یک جمله‌ی مشاهده‌ای متعارض با سیستم چه بسا ناگزیر شویم زبان خود را آن قدر تغییر دهیم که جمله‌های تحلیلی قبلی دیگر تحلیلی نباشند. (بنگرید به: Ibid:318-319)

کارنپ در طول تحولات فکری خود همواره سعی داشت به هر قیمتی شده تمایز میان جمله‌های تحلیلی و تألیفی و به تبع آن تمایز میان پرسش‌های درونی و بیرونی را حفظ کند؛ چه، این تمایزها چندین مزیت را برای نظام فکری او به ارمغان می‌آورد. نخست این که به او امکان می‌داد نقشی درمان‌گر در قبال شبهه-مسائل فلسفه‌ی سستی ایفا کند. او می‌توانست این شبهه-مسائل را به خلط شیوه‌های صوری و مادی گفتار ربط دهد و به جای کوشش در جهت حل آن‌ها فسخ‌شان کند. وانگهی می‌توانست با خیال آسوده از موجودیت‌های انتزاعی منطق، ریاضیات، و معناشناسی سخن به میان آورد بی‌آن که خود را درگیر بحث‌های تجربه‌گرایان سستی در باب وجود یا عدم وجود خارجی این موجودیت‌ها کند، زیرا در این‌جا آن چه اهمیت داشت این بود که آیا اختیار کردن چارچوب زبانی‌ای که این موجودیت‌ها را در خود گنجانده برای نیازهای ما پاسخ‌گوست یا نه.

تمایزهای یادشده افزون بر این به او مجال می‌داد که در عصر جولان علوم تجربی ته‌رنگی از هیبت پیشا-تجربی فیلسوف را حفظ کند. اکنون فلسفه در قالب تحلیل یا نحو منطقی می‌توانست به توصیف و مطالعه‌ی ویژگی‌های چارچوب‌های زبانی بپردازد، محاسن و معایب هر یک را برای مقاصد خاص ما گوشزد کند، و با بیرون کشیدن اصول نورماتیو هر یک از آن‌ها نشان دهد که در مواجهه با ناسازگاری‌های پیش آمده کدام اقدام در جهت رسیدن به سازگاری عقلانی و کدام ناعقلانی بوده است.

مزیت دیگری که با حفظ این تمایزها به چنگ می‌آمد، برقراری توازن میان پراگماتیسم و عینیت بود. درست است که در انتخاب چارچوب‌های زبانی ملاحظات پراگماتیک و به تبع آن امور سوبژکتیو دخیل بودند، اما به محض انتخاب یک چارچوب زبانی معیارهای عینی پدیدار می‌شدند و اجازه نمی‌دادند که هرج و مرج بر نظام معرفت حاکم شود. در این‌جا پیروی از قواعد امکان دست‌یابی به عینیت و عقلانیت را فراهم می‌کرد. (بنگرید به: Hookway, 1995:49)

با این حال، در پیش گرفتن موضع کل‌گرایانه باعث می‌شد که تمایزهای یادشده صرفاً به تفاوتی در درجه تقلیل یابند؛ انکار گزاره‌های تحلیلی دشوارتر از انکار گزاره‌های تألیفی است، با این حال، به هنگام مواجهه با ناسازگاری‌ها بازنگری در گزاره‌های تحلیلی هم دور از انتظار نیست. کواین یادداشتی از آثار منتشرنشده‌ی کارنپ نقل می‌کند در آن تردیدهای وی در دل کندن از این تمایزها را به عینه می‌توان دید:

[کواین] پس از خواندن دست‌نوشته‌های نحو منطقی زیان به من گفت: «آیا علی‌الاصول تفاوتی میان اصل‌های موضوعی منطقی و جمله‌های تجربی وجود دارد؟» او معتقد است در این‌جا تفاوت اساسی‌ای در کار نیست. شاید من فقط به خاطر فایده‌ای که این تمایز دارد در پی آن بوده‌ام، اما به نظر می‌رسد حق با اوست: در این‌جا تفاوت فقط در درجه است: جمله‌های تحلیلی جمله‌هایی هستند که ما می‌خواهیم سخت‌وسخت نشان داریم. (Quine, 2004: 35)

در نظر کواین، کارنپ با وجود گذار از سومین نقطه‌ی عطف تجربه‌گرایی، یعنی کل‌گرایی، در آستانه‌ی نقطه‌ی عطف چهارم از پیشرفت باز ایستاده است:

نقطه‌ی عطف چهارم همان وحدت‌گرایی روش‌شناختی^۱ است، که با فاصله‌ی اندکی از پی‌کل‌گرایی می‌آید. کل‌گرایی مرز ادعا شده میان جمله‌ی تألیفی، به همراه محتوای تجربی‌اش، و جمله‌ی تحلیلی، به همراه محتوای تجربی‌اش را کم‌رنگ کرد. آن نقش سامان‌دهنده‌ای که برای جمله‌های تحلیلی فرض می‌شد، اینک مشترکاً بر دوش همه‌ی جمله‌ها نهاده می‌شود، و محتوای تجربی‌ای که گمان می‌شد خاص جمله‌های تألیفی است، اکنون در سرتاسر سیستم معرفت پراکنده می‌شود. (Quine, 1981: 71-72)

کواین در مقاله‌ی «دو جزم تجربه‌گرایی» روش‌های شناخته‌شده برای تعریف تحلیلیت — که به ترتیب عبارت‌اند از توسل به معنا، توسل به تعریف، توسل به تعویض‌پذیری، توسل به قواعد معناشناختی، و توسل به تأییدپذیری — را یک‌به‌یک

۱. این نقاط عطف به ترتیب عبارت‌اند از (۱) چرخش زبانی یا روی گرداندن از ایده‌ها و روی آوردن به کلمه‌ها؛ (۲) تعریف سیاق‌منتهی (contextual definition) یا چرخش از کلمه‌ها به جمله‌ها؛ (۳) کل‌گرایی یا چرخش از تک‌تک جمله‌ها به نظام یک‌پارچه‌ی جمله‌ها؛ (۴) وحدت‌روش‌شناختی یا انکار تمایز تحلیلی — تألیفی؛ (۵) طبیعی‌گرایی یا انکار فلسفه‌ی اولی. برای آگاهی بیش‌تر بنگرید به Quine, 1981: 67-72.

می‌سجد و دست آخر به این نتیجه می‌رسد که این روش‌ها همه یا ناکافی اند و یا به دور می‌انجامند. هرچند پیش از این کل‌گرایی ضرورت حفظ تمایز تحلیلی-تألفی را با تردید مواجه کرده بود، مقاله‌ی «دو جزم» با استدلال‌های دقیق آخرین ضربه را بر پیکر آن وارد ساخت و نشان داد که چون در بازنگری گزاره‌ها در سیستم معرفت همیشه ملاحظات پراگماتیک دخیل اند، پس نیازی به سخن میان آوردن از تمایزهای کاربری-تحلیلی-تألفی یا درونی-بیرونی-نیست.

التزام به وحدت روش‌شناختی نقطه‌ی عطف پنجم را برای تجربه‌گرایی به ارمغان آورد: طبیعت‌گرایی^۱. چنان‌که گفتیم یکی از مزیت‌های حفظ تحلیلیت این بود که تهنیتی از هیبت پیشا-تجربی فیلسوف را هم‌چنان برقرار می‌داشت. از آن‌جا که گزاره‌های تحلیلی شأنی پیشا-تجربی داشتند فیلسوف که اکنون وظیفه‌اش بررسی این گزاره‌ها و کشف قواعد معناشناختی زبان‌ها و توصیف محاسن و معایب آن‌ها بود، می‌توانست هم‌چون اسلاف خود هم‌چنان خویش را از قید نتایج علوم طبیعی آزاد بداند، و به جای انجام کارهای میدانی، به قول رورتی، به تأمل‌های کرسی‌نشینانه‌ی^۲ خود دل خوش کند. هرچند بسیاری از مدافعان تحلیلیت، و نام‌آورترین آن‌ها، کارنپ، خود از وفاداران برشور پوزیتیویسم، مدافعان پروپاقرص علوم طبیعی، و مخالفان سرسخت متافیزیک بودند، اما ناخواسته و نادانسته با پذیرفتن تحلیلیت هم‌چنان به فلسفه امکان می‌دادند که بیرون از قلمرو علوم طبیعی و بی‌نیاز از التزام به نتایج آن تنها وظیفه‌ی باقی‌مانده بر دوش خود یعنی اثبات اعتبار معرفت علمی را به انجام برسانند. می‌توان گفت یکی از دیگر انگیزه‌های پوزیتیویست‌ها برای پذیرش گزاره‌های تحلیلی پرهیز از افتادن در دام دور بود؛ اگر قرار بود تمامی گزاره‌ها به تجربه بازگردانده شوند، آن‌گاه اوضاع برای گزاره‌هایی که نظریه‌ی معرفت ما را تشکیل می‌دهند از چه قرار خواهد بود؟ آیا این گزاره‌ها نیز می‌توانند مبتنی تجربه باشند؟ پوزیتیویست‌ها برای گریز از این دور باطل نظریه‌ی معرفت را در قالب کارکرد تحلیلی فلسفه تعریف و آن را به بررسی زبان علم و قواعد معناشناختی آن محدود کردند. از آن‌جا که گزاره‌های تحلیلی شأنی مقدم بر تجربه دارند، نظریه‌ی معرفت دیگر دچار دور نخواهد شد.

1. naturalism

2. armchair reflections

اما وحدتِ روش‌شناختیِ کواپن چنین دوگانگی‌ای را روا نمی‌دارد. از آن‌جا که همه‌ی گزاره‌ها تألیفی‌اند و یگانه منبع تأییدِ صدق یا کذبِ آن‌ها دادگاهِ تجربه است، پس «مرز ادعاشده میانِ علومِ طبیعی و متافیزیکِ نظری» و، به همراهِ آن، رؤیایِ فلسفه‌ی اولی‌ای مقدم بر علم برای همیشه رخت بر می‌بندد. اگر قرار باشد اعتبارِ علمِ طبیعی اثبات شود، این کار انجام نخواهد شد مگر به دستِ خودِ علمِ طبیعی. این هرگز دور نیست، بلکه از لوازمِ روشنِ کل‌گرایی‌ست: برای اثباتِ جزئی از کل نمی‌توان به چیزی بیرون از آن متوسل شد. قطعه‌ی معرفتی از اتو نوبرات^۱ به بهترین شکل این وضعیتِ علوم را از چشم‌اندازِ کل‌گرایی به تصویر می‌کشد:

ما هم‌چون ملوانانی هستیم که در دریای بیکران ناگزیر اند به بازسازیِ کشتیِ خود همت گمارند، اما هیچ‌گاه قادر نیستند کار را از بنیاد و از مرحله‌ی صفر آغاز کنند. وقتی تخته‌ای از کشتی جدا می‌شود فوراً باید تخته‌ای دیگر در جای آن قرار گیرد و در این کار باقی کشتی نقش پشتیبان را ایفا می‌کند. بدین ترتیب، ملوانان از تخته‌پاره‌های شناور کشتی قدیمی استفاده می‌کنند تا اسکلت و بدنه‌ی کشتی تازه‌ی خود را برپا دارند، اما این کار تنها با بازسازیِ تدریجی صورت می‌گیرد. آن‌ها نمی‌توانند در باراندازِ لنگر اندازند تا از نو کشتی تازه‌ای بسازند (به نقل از Cartwright & Cat, 1996: 139)

حال که نمی‌توان بیرون از دریا به دنبالِ لنگرگاهی برای تضمینِ استحکامِ کشتیِ علم بود، پس باید از امکاناتِ خودِ کشتی برای دست‌یابی به این مقصود کمک گرفت. اکنون دو وظیفه‌ی مهم فلسفه‌ی اولی، یعنی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بر دوشِ خود علم قرار می‌گیرد؛ کارکردِ هستی‌شناسانه‌ی فلسفه، یعنی مشخص کردنِ این که چه چیزهایی در جهان وجود دارد، برعهده‌ی فیزیکالیسم و به طورِ خاص فیزیک، و کارکردِ معرفت‌شناسانه‌ی آن، یعنی مشخص کردنِ این که ما چگونه می‌دانیم که آن چیزها وجود دارند، برعهده‌ی تجربه‌گرایی و به طورِ خاص روان‌شناسی تجربی نهاده می‌شود.^۲ فیزیکالیسم به ما می‌گوید که «هیچ چیز در جهان رخ نمی‌دهد، نه

1. Otto Neurath (1882-1945)

۲. رورتی در فلسفه و آئینه‌ی طبیعت می‌نویسد: «کواپن، پس از این که استدلال می‌کند که هیچ مرزی میانِ علم و فلسفه وجود ندارد، طوری وانمود می‌کند که گویی با این کار نشان داده است که می‌توان علم را جایگزینِ فلسفه کرد. اما روشن نیست که او از علم چه وظیفه‌ای طلب می‌کند. هم‌چنین، روشن نیست که از چه رو حوزه‌ای را که [با حذف فلسفه] بی‌صدی رها شده است باید به علم طبیعی سپرد نه به هنر یا سیاست یا دین» (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۴۵) وی با نقدِ نظریه‌ی بی‌تعینی مضاعف معنا، و به تبعِ آن بی‌تعینی مضاعفِ علوم

پلک برهم‌زدنی و نه خطوط کردن فکری، مگر آن که باز-توزیعی در حالت‌های میکروفیزیکی رخ داده باشد» (Quine, 1981: 98) و تجربه‌گرایی به ما می‌آموزد که تنها شاهدهی که برای علم وجود دارد شاهد حسی است و تلقین هر معنایی نهایتاً باید بر شاهد حسی استوار باشد. کواین مسئله‌ی اصلی معرفت‌شناسی را ارتباط نظریه با شاهد می‌داند: ما انسان‌ها چه‌گونه از داده‌های حسی اندک خود به نظریه‌های بی‌شمار می‌رسیم؟ مکانیسم پیوند این درونداد اندک با آن برون‌داد انبوه چیست؟ اسلاف او چون لاک، هیوم، و کارنپ راز این پیوند را در رابطه‌ی میان احساس و تأمل، انطباق و تصور، یا تجربه‌های اولیه و نظریه می‌جستند، اما هیچ‌یک از این راه‌ها با نقطه‌ی عطف اول تجربه‌گرایی، که چرخش زبانی‌ست، سازگار نیست. او می‌کوشد راز این پیوند را در فرایند شکل‌گیری زبان کشف کند؛ چه، در زبان است که انسان برای نخستین بار از مشاهده‌ی صرف فراتر می‌رود و در قالب گزاره‌های کلی، که همان گزاره‌های نظری اند، به سطح نظریه گام می‌گذارد. بنابراین، در پروژه‌ی او دو گام اساسی باید برداشته می‌شد: نخست بررسی رابطه‌ی بین دروندادهای عصبی (پایانه‌های عصبی تحریک‌شده) و جمله‌های مشاهده‌ای، و دوم بررسی رابطه‌ی میان جمله‌های مشاهده‌ای و جمله‌های نظری؛ طبیعی‌گرایی ما را ملزم می‌کند که برای تحقق این پروژه به جای تأمل کرسی‌نشینانه به کارهای میدانی علوم طبیعی روی آوریم و نزدیک‌ترین حوزه‌ی علوم که به بررسی معرفت انسان و نحوه‌ی رشد آن می‌پردازد روان‌شناسی تجربی‌ست. از این رو کواین با استوار کردن معرفت‌شناسی بر پایه‌های روان‌شناسی تجربی نوعی معرفت‌شناسی طبیعی‌شده^۱ تأسیس می‌کند که این بار مجال می‌یابد نه به عنوان فلسفه‌ی اولیه بلکه به عنوان فصلی از روان‌شناسی به حیات خود ادامه دهد.^۲

→ انسانی، در اندیشه‌ی کواین می‌کوشد نشان دهد که التزام به کل‌گرایی حاصل از انکار تعاقبت مستلزم آن است که وزنی یکسان برای علوم انسانی و طبیعی در کلی سیستم معرفت قائل شویم و علم انسانی را به بهانه‌ی استفاده‌ی آن از زبان‌های مفهومی در مقابل زبان مصداقی علوم طبیعی بی‌اعتبار ندانیم. در واقع، اعتبار یکسان همه‌ی علوم از لوازم کل‌گرایی و پراگماتیسم تمام‌عیاری‌ست که در مقاله‌ی «دو جزم» مطرح شده است، اما بعدها کواین که دل در گرو تجربه‌گرایی داشت کوشید با مقید کردن کل‌گرایی به قید معتدل یا نسبی، (نک (Quine, 1981: 71) بر پراگماتیسم حاصل از آن نیز قید و بند نهد. برای آگاهی بیشتر بنگرید به رورتی ۱۳۹۰، ۲۹۱-۲۷۰.

۱. naturalized epistemology

۲. برای نقد معرفت‌شناسی طبیعی‌شده‌ی کواین، بنگرید به رورتی، ۱۳۹۰: ۳۱۷-۳۰۵.

این بخش از پروژه‌ی کواين او را در نهايت به يکي از ترهاي اصلي فلسفه‌ي او يعنى، بى‌تعينى^۱، راه مى‌برد. اين بى‌تعينى در سه سطح متفاوت مطرح مى‌شود: (۱) بى‌تعينى نظريه‌هاي علمى در قبال داده‌هاي تجربى، (۲) بى‌تعينى معنا، (۳) بى‌تعينى مرجع. مقاله‌ي دوم اين کتاب «معنا و ترجمه»^۲ به اثبات سطح دوم يعنى بى‌تعينى معنا و مقاله‌ي سوم «نسبيت هستى‌شناختى» به اثبات «بى‌تعينى مرجع» مى‌پردازد. از آن‌جا که استدلال‌هاي کواين در اين زمينه مشابه است، مى‌توان آن‌ها را براي اثبات بى‌تعينى نظريه‌هاي عملى نيز معتبر دانست.

در مقاله‌ي «معنا و ترجمه»، کواين ابتدا عنوان مى‌کند که تنها راه ورود به بحث معنا، با توجه به التزام ما به طبيعى‌گرايى، شرايط تجربى تحريکى‌اي است که بيان يک جمله يا يک کلمه را موجب مى‌شود. اما از آن‌جا که ما از پيش به زبان مادري خود آگاهي کامل و به زبان‌هاي هم‌خانواده‌ي آن آشنائي نسبي داريم، نقش بنيادين اين شرايط تحريکى در فهم زبان از نظرمان پنهان مى‌ماند. پس بهترين راه براي زدودن اين هاله‌ها و غريبال کردن معنای تجربى اين است که خود را در موقعيت زبان‌شناسي قرار دهيم که به‌ناگاه سر از يک قبيله‌ي ناشناخته درآورده است. از آن‌جا که او هيچ آشنائي قبلى‌اي با زبان اين بوميان ندارد، ناگزير است به «ترجمه‌ي بنيادى»^۳ روى آورد؛ يعنى تنها شاهد خود براي کشف معنای حرفه‌هاي بوميان را شرايط تحريکى محيط و رصد کردن پيوند آن با رفتار زباني آن‌ها قرار دهد (از قضا اين‌ها تنها شواهد معتبر براي يک معرفت‌شناس طبيعى‌گراست). بدین ترتيب او کار خود را با تمرکز بر روي جمله‌هاي مشاهده‌اي آغاز مى‌کند، سپس فرضيه‌اي مبنی بر معادل بودن فلان عبارت بومی با فلان عبارت زبان مادري خود طرح مى‌کند و در ادامه به رصد اين نکته مى‌پردازد که آیا رفتار بوميان در مجموع سيستم فرضيه‌هاي او را تأييد مى‌کند يا نه. بدین شيوه او گام به گام به سيستم منسجمي از فرضيه‌ها مى‌رسد که حکايت از نوعي همبستگي معناشناختى ميان زبان بومی و زبان مادري او دارد؛ چيزي که مى‌توان آن را

1. indeterminacy

۲. اين مقاله پيش‌نويس بخش دوم يکي از مهم‌ترين کتاب‌هاي کواين کلمه و شئ (Word and Object) است؛ از آن‌جا که مقاله، برخلاف بخشي از کتاب، يک اثر نام و يک پارچه را تشکيل مى‌دهد، ترجيح دادم به جاي گزينش بخش دوم آن اثر، مقاله‌ي يادشده را در اين مجموعه بگنجانم.

3. radical translation

راهنمای ترجمه^۱ یا لغت‌نامه‌ای برای ترجمه نامید. اما از آن‌جا که فرضیه‌های متفاوت یا لغت‌نامه‌های متفاوت به یک اندازه و به طور یکسان می‌توانند از سوی تجربه یا همان رفتار بومیان تأیید شوند، ما در این‌جا با نوعی «بی‌تعینی» روبه‌رو ایم. برای مثال، موقعیتی را تصور کنید که در آن در حضور زبان‌شناس و بومیان خرگوشی به‌ناگاه از لانه‌اش برون می‌جهد و پا به فرار می‌گذارد، و بومیان با دیدن این صحنه می‌گویند: «گاواگای». طبیعتاً نخستین فرضیه‌ای که به ذهن زبان‌شناس می‌رسد این است که «گاواگای» معادل «خرگوش» در زبان خود اوست. او می‌تواند در موقعیت‌های مشابه این فرضیه را به آزمون بگذارد، بدین طریق که هنگام دیدن خرگوشی که از لانه‌اش برون می‌جهد با اشاره به آن از بومیان با لحنی سؤالی پرسد «گاواگای؟»، و اگر بومیان این پرسش او را تأیید کردند فرض را بر صحت این فرضیه بگذارد و کار خود را پیش ببرد. اما فرضیه‌ای که «گاواگای» را نه با «خرگوش» بلکه با «دُم خرگوش» یا با «لانه‌ی خرگوش» معادل می‌گیرد نیز به همین میزان و در شرایط تحریکی مشابه قابل تأیید است، زیرا صحنه‌ای که بومی را به بر زبان آوردن کلمه‌ی «گاواگای» برانگیخت، همان صحنه‌ای است که می‌تواند یک فارسی‌زبان را به بر زبان آوردن هر یک از سه کلمه‌ی «خرگوش»، «دُم خرگوش»، یا «لانه‌ی خرگوش» برانگیزد. این بی‌تعینی حکایت از آن دارد که هیچ‌گاه نمی‌توان به قطعیت رسید که از میان لغت‌نامه‌های تدوین‌شده برای زبان بومی این یک درست و آن یک نادرست بوده است. در این‌جا، دیگر بار، آن چه موضوعیت دارد درستی و نادرستی نیست، بل این است که کدام یک از آن لغت‌نامه‌ها منسجم‌تر و ساده‌تر می‌تواند ما را در پی بردن به معنای گفت‌های بومیان یاری دهد. و ناگفته پیداست که سادگی و انسجام معیارهایی پراگماتیکی اند. چنان‌که کارنپ می‌گفت، بحث درستی و نادرستی تنها پس از آن به میان می‌آید که ما لغت‌نامه‌ای خاص، و به همراه آن، قواعدی که مقتضای آن اند، را پذیرفته باشیم.

اما این بی‌تعینی تنها در معنا خلاصه نمی‌شود. در مقاله‌ی بعدی این مجموعه، «نسبیت هستی‌شناختی»، خواهیم دید که کواپن با پی‌گیری مثال «گاواگای» به ما نشان می‌دهد که، برخلاف انتظار، بی‌تعینی حوزه‌ی مصداق را نیز دربرمی‌گیرد:

سردرگمی بر سر ترجمه‌ی «گاواگای» از این قرار است: کجا یک گاواگای پایان

می‌پذیرد و گاوآگای دیگر آغاز می‌شود. تنها تفاوت میان خرگوش، اندام‌های جدانشده‌ی خرگوش، و موقعیت خرگوش در نحوه‌ی فردیت‌یابی^۱ آن‌هاست. اگر شما قطعه‌ای از جهان مکانی-زمانی را که از خرگوش، و قطعه‌ای را که از اندام‌های جدانشده‌ی خرگوش، و باز قطعه‌ای را که از موقعیت خرگوش تشکیل شده است در نظر بگیرید، در هر سه بار قطعه‌ی واحدی از جهان را در نظر آورده‌اید. تفاوت تنها در نحوه‌ی گونگی تقطیع^۲ آن است. و نحوه‌ی تقطیع آن درست همان چیزی است که با اشاره کردن یا حرطی‌سازی صرف، هرچند هم که پی‌درپی تکرار شود، نمی‌توان آموخت ... ملاحظاتی من درباره‌ی بی‌تعینی با به پرسش کشیدن یکسانی معنا آغاز شد ... اما بی‌تعینی ترجمه که اینک پیش روی ماست، مصداق و مفهوم را به یکسان درمی‌نوردد. واژه‌های «خرگوش»، «اندام جدانشده‌ی خرگوش»، و «موقعیت خرگوش» نه تنها در معنا متفاوت اند، بلکه اصلاً بر چیزهای متفاوتی صدق می‌کنند. مرجع نیز خود برحسب رفتار تشخیص‌ناپذیر از کار می‌آید. (Quine, 1969:31-35)

کواین نشان می‌دهد که هرچند زبان‌شناس درنهایت با معادل گرفتن «گاوآگای» و «خرگوش» کار خود را پیش می‌برد و این به بی‌تعینی چندان اعتنا نمی‌کند، آن چه او را از سردرگمی‌های این بی‌تعینی می‌رهاند مسلم گرفتن ابزارها و تمهیدات آشنای زبان مادری خود است، ابزارهایی چون، این‌همانی، پایانه‌های جمع، سورها، ضمیرها، و به طور کلی آن چه که شاکله‌ی مفهومی^۳ او را برمی‌سازد. او با این کار در واقع فرض را بر این گذاشته که «شیئی پایدار و کمابیش همگون مرجع احتمالی عبارت‌های کوتاهی چون «گاوآگای» است، شیئی که در پس‌زمینه‌های متفاوت در حرکت است.» (ibid: 34) اما این قاعده‌ای است که او با گاوآگای از شاکله‌ی مفهومی زبان مادری خود که شاکله‌ای شیء‌گذار^۴ است اقتباس و بر زبان بومیان تحمیل کرده است. نکته این‌جاست که اشیاء زبان مادری را نیز به نوبه‌ی خود می‌توان به پرسش کشید و این به پرسش کشیدن خواه ناخواه ما را به درون زبانی دیگر سوق

1. individuation

2. to slice

۳. conceptual scheme: هیلاری پاتنم شاکله‌های مفهومی را به قالب‌های شیرینی‌پزی (cookie-cutters) تشبیه کرده است که خمیر شیرینی را به قطعه‌شیرینی‌های مجزا تقطیع می‌کند؛ (بنگرید به 19: 1987 Putnam) قالب‌های متفاوت اشکال متفاوتی از شیرینی به دست می‌دهد؛ ذهن انسان‌ها نیز به همین شکل پیوستار خمیرگون تجربه را به شیء‌ها (objects) تقطیع می‌کند و طبیعتاً شاکله‌های متفاوت نظام متفاوتی از اشیاء را به دنبال دارد.

4. object-positing scheme

می‌دهد: پرسش از اشیاء یک زبان یا یک نظریه تنها و تنها در نسبت با یک نظریه پس‌زمینه می‌تواند معنادار باشد، نظریه‌ای که اشیاءش به دلایل پراگماتیک مسلم انگاشته شده و به پرسش کشیدن‌شان ما را به یک نظریه پس‌زمینه دیگر سوق می‌دهد، و این تسلسل را پایانی نیست. این از آن روست که «پرسشی به شکل "الف چیست؟" را تنها با توسل به واژه‌ای دیگر می‌توان پاسخ گفت: "الف ب است". این پاسخ تنها معنایی نسبی دارد: معنایی بسته به پذیرش غیرانتقادی "ب"» (Ibid:53) بدین شکل کواپن نشان می‌دهد که تشخیص‌ناپذیری مرجع نه تنها بر ترجمه‌ی بنیادی بلکه حتا بر زبان مادری نیز سایه افکنده است، و تنها راه نجات از آن توسل به آموزه‌ی نسبیت است: جایی برای پرسش‌های هستی‌شناسانه‌ی مطلق نیست؛ تنها و تنها در نسبت با یک زبان پس‌زمینه می‌توان به پرسش‌های هستی‌شناسانه پاسخ گفت.

دانلد دیویدسن در مقاله‌ی «در باب ایده‌ی یک شاکله‌ی مفهومی» نشان می‌دهد که کواپن، به‌رغم مبارزه با در جزم تجربه‌گرایی، خود پایبند جزم سومی مبنی بر تمایزگذاری میان شاکله‌ی مفهومی و محتوای تجربی‌ست، «سومین و چه بسا واپسین جزم؛ زیرا با کنار نهادن آن روشن نیست که آیا دیگر چیز مشخصی باقی می‌ماند که بتوان آن را تجربه‌گرایی نامید.» (Davidson, 1984:189) دیدیم که کواپن به حکم التزام به تجربه‌گرایی و طبیعی‌گرایی حاصل از آن ناگزیر بود در معرفت‌شناسی و معناشناسی خود تمامی شواهد را بر محرک‌های حسی و تمایلات رفتاری سخن‌گویان در قبال آن‌ها استوار کند. اما این شواهد می‌توانست شاکله‌های مفهومی متفاوت را به یک اندازه تأیید کند و ما را در تشخیص نهایی معنا و مرجع سردرگم بگذارد. این بی‌تعینی درنهایت سر از نسبیت در در حوزه معناشناسی و هستی‌شناسی درمی‌آورد، چرا که شاکله‌ها هر یک می‌توانستند جریان مداوم تجربه را، که وجه مشترک همه‌ی شاکله‌ها بود، به طور متفاوت تقطیع کنند و در پی آن به حصه‌ی متفاوتی از معنا و مرجع برسند. برای مثال، یک شاکله می‌تواند تقطیع و طبقه‌بندی پیوستار رنگ‌ها را به گونه‌ای صورت دهد که رنگ سبز نه در یک مقوله‌ی مستقل بلکه در ذیل رنگ آبی و به عنوان طیفی از آن طبقه‌بندی شود. در این صورت آن شاکله در مقایسه با شاکله‌ی ما معنا و مرجع متفاوتی برای رنگ سبز خواهد داشت. این همان چیزی بود که کواپن آن را روش‌های متفاوت

در تقطیع جریان تجربه و فردیت بخشیدن به مرجع‌ها در هر یک از شاکله‌های مفهومی می‌نماید. چنان‌که پیداست این تفاوت‌ها می‌تواند به تفاوت‌های بنیادین میان شاکله‌های مفهومی و ترجمه‌ناپذیری آن‌ها به یک‌دیگر بینجامد. نشانه‌های این تفکر را در اندیشه‌های برخی از فیلسوفان علم چون فایرابند و کوهن نیز می‌توان یافت، که بارزترین نمونه‌ی آن ایده‌ی پارادایم‌ها و سنجش‌ناپذیری آن‌ها با یک‌دیگر است. دیویدسن در مقاله‌ی یادشده استعاره‌هایی که این نسبی‌گرایان در توضیح نسبیت خود به کار می‌برند را به دو دسته تقسیم می‌کند، دسته‌ی اول استعاره‌هایی هستند که شاکله‌ها را سازمان‌دهنده، نظم‌بخشنده، یا تقطیع‌کننده‌ی جریان تجربه می‌دانند و دسته‌ی دوم استعاره‌هایی هستند که آن‌ها را پیش‌بینی‌کننده، تبیین‌کننده، و یا منطبق‌شونده با چیزهای تجربی معرفی می‌کنند. محتوای مشترک نیز در این استعاره یا همان طبیعت، جهان، و جهان است و یا جریان تجربه، محرک‌های حسی، داده‌های حسی و اموری از این قبیل. دیویدسن به ظرافت نشان می‌دهد که هر دوی این استعاره‌ها فاقد کثرت است. «ما نمی‌توانیم از مفهوم "سازمان‌دهی یک شیء واحد" (جهان، طبیعت، و جز آن) معنای روشنی حاصل کنیم مگر این که آن شیء شامل یا عبارت از اشیاء دیگری باشد. کسی که گنجه‌ای را سروسامان می‌دهد در واقع چیزهای درون آن را مرتب می‌کند. اگر به شما بگویند که نه کفش‌ها و پیراهن‌ها بلکه فقط خود گنجه را سروسامان بدهید، سردرگم خواهید ماند». (Davidson, 1984: 192) اگر آن چیزی که قرار است به وسیله‌ی شاکله سازمان داده شود را نه طبیعت یا جهان بلکه تجربه بدانیم باز هم همین مشکل رخ می‌نماید: «مفهوم سازمان‌دهی تنها در مورد کثرت‌ها به کار می‌رود. اما تجربه را عبارت از هر کثرتی که بدانیم — رخدادهایی چون گم کردن یک دکمه، زخم شدن انگشت پا، داشتن احساسی از گرما، یا شنیدن صدای آوا — ناگزیر خواهیم بود مطابق با اصول آشنا و رایج خودمان به اشیاء فردیت ببخشیم. زبانی که چنین موجودیت‌هایی را سازمان‌دهی کند قاعداً باید بسیار شبیه به زبان خودمان باشد» (Ibid) و در این صورت نسبیت و ترجمه‌ناپذیری دیگر جایی ندارد.

اگر به جای استعاره‌های دسته‌ی اول، یعنی سازماندهی و معادل‌های آن، به استعاره‌های دسته‌ی دوم، یعنی، منطبق‌شوندگی با جریان تجربه روی بیاوریم، مشکل به طریق دیگری هم چنان باقی‌ست. دیویدسن نشان می‌دهد که منطبق شدن

یک شاکله با تجربه معنایی جز صادق بودن آن ندارد، و اگر بخواهیم معیاری برای تفاوت بنیادین شاکله‌ها طرح کنیم باید بگوییم شاکله‌های مفهومی صادق اما ترجمه‌ناپذیر اند. اما چنین کاری مستلزم جدا کردن مفهوم صدق از ترجمه (یا معنا) است. دیویدسن با توسل به نظریه‌ی صدق تارسکی نشان می‌دهد که دانستن صدق یک جمله برابر با دانستن شرایط صدق آن است، و اگر کسی شرایط صدق جمله‌ای را بداند در واقع معنای آن جمله را دانسته است. برای مثال، ما می‌دانیم که جمله‌ی «snow is white» صادق است تنها و تنها اگر برف سفید باشد. ما می‌دانیم که صدق این جمله‌ی انگلیسی منوط به این است که برف سفید باشد، و این نکته هم‌زمان معنای آن را نیز به ما می‌نمایاند. از این رو، ما نخواهیم دانست که یک شاکله‌ی مفهومی صادق است مگر این که معنای جمله‌های آن، و به تبع آن، نحوه‌ی ترجمه‌ی آن به شاکله‌ی مفهومی خود را بدانیم. هدف این ملاحظات این نیست که نشان دهد برقراری ارتباط میان کسانی که دارای شاکله‌های مفهومی متفاوت اند، چه‌گونه ممکن است، چرا که

ما هیچ مبانی قابل فهمی نیافتیم که بر پایه‌ی آن بتوان گفت شاکله‌ها متفاوت اند. به همان اندازه نیز خطاست اگر بر طبل خبرهای پرطمطراقی از این دست بکوبیم که تمامی بشریت — یا دست کم تمامی کسانی که به زبان سخن می‌گویند — در یک هستی‌شناسی یا شاکله‌ی مشترک سهیم اند. زیرا اگر بتوانیم به طرز معقولی بگوییم که شاکله‌ها متفاوت اند، نخواهیم توانست به طرز معقولی بگوییم که آن‌ها واحد اند. آن‌گاه که ما وابستگی به مفهوم «یک واقعیت» را نبینیم، چیزی بیرون از تمامی شاکله‌ها و علم، را کنار می‌گذاریم، از مفهوم حقیقت عینی دست نمی‌شویم — کاملاً برعکس. با جزم دوگانه‌انگاری شاکله و واقعیت، به نسبی‌گرایی مفهومی و حقیقت وابسته به شاکله می‌رسیدیم؛ و اکنون بدون آن جزم، این نوع نسبیت نیز رخت برمی‌بندد. (Ibid:197-198)

در مقاله‌ی بعدی این مجموعه، «تفسیر بنیادی»، دیویدسن می‌کوشد به موقعیت بنیادی‌تر تفسیر در مقایسه با ترجمه اشاره کند و نشان دهد که نظریه‌ی ترجمه‌ی بنیادی به جای اثبات بسیاری از اصول دخیل در فهم زبان و معنا، آن‌ها را پیش فرض گرفته است. به این مثال دقت کنید: ما به زبان فارسی می‌گوییم که «جمله‌ی آلمانی "es regnet" به جمله‌ی انگلیسی "it is raining" ترجمه می‌شود». در این جا با سه

زبان سروکار داریم: (۱) زبان فارسی، که نظریه‌ی ترجمه در آن بیان شده است و در واقع فرا-زبان^۱ ماست؛ (۲) زبان آلمانی، که زبانِ ابژه یا زبانِ موضوع^۲ ماست؛ و (۳) زبانِ انگلیسی، که زبانِ سوژه یا زبانِ مقصد^۳ ماست. در این جا هیچ فهم یا تفسیری صورت نگرفته است، بلکه صرفاً با نظریه‌ای روبه‌رو ایم که به ما می‌گوید فلان عبارت زبانِ ابژه را باید معادلِ فلان عبارتِ زبانِ سوژه گرفت. حال تصور کنید در موقعیت خاصی چنین می‌گوییم: «جمله‌ی آلمانی "Es regnet" در فارسی به "باران می‌اید" ترجمه می‌شود». در این جا برخلاف گفته‌ی قبلی ما فهمی از معنای جمله‌ی بیگانه صورت گرفته است، اما این از آن روست که در این موقعیت فرا-زبان یا زبانِ نظریه با زبانِ سوژه یکی‌ست (هر دو به زبان فارسی اند)؛ در واقع در این جا ما ابتدا جمله‌ی بیگانه را به زبان خودی ترجمه کرده‌ایم، سپس به تفسیر جمله‌ی زبانِ خودی پرداخته‌ایم. در نهایت فهم حاصل شده است؛ اما از آن جا که ما شیوه‌ی تفسیر جمله‌های زبانِ خودی را از پیش می‌دانیم، این نکته بر ما پنهان می‌ماند و گمان می‌کنیم که نظریه‌ی ترجمه امکانِ تفسیر یا فهم جمله‌ی بیگانه را برای ما مهیا ساخته است. به عقیده‌ی دیویدسن تفسیر جایگاهی بنیادی‌تر از ترجمه دارد، و آن جا که تفسیری صورت نگرفته باشد اصلاً فهمی حاصل نشده است؛ نظریه‌ی ترجمه این گره را ناگشوده باقی می‌گذارد که فهمِ زبانِ مادری خود چه‌گونه صورت می‌گیرد. از این رو، پرسش اصلی نظریه‌ی تفسیر این خواهد بود که چه چیزی به ما امکان می‌دهد تا پیش از هر گونه شناخت نسبت به زبان یک سخن‌گو به معنای گفته‌های او پی ببریم؟ چه شاهده‌ی می‌تواند پیش از هر گونه تفسیر به مددِ تفسیر بیاید؟ از آن جا که ما هنگام مواجهه با هم‌زبانان خود از شناخت‌های قبلی‌مان نسبت به معانی جمله‌ها و کلمه‌ها استفاده می‌کنیم، دیویدسن برای رسیدن به نظریه‌ای بنیادی در بابِ تفسیر، که هیچ‌گونه شناختِ قبلی از معانی زبان را در کار دخیل نکند، هم‌چون کواچین، موقعیتی را در نظر می‌آورد که در آن قرار است به تفسیرِ زبانِ بیگانه‌ای پردازیم که هیچ آشنایی قبلی‌ای با آن نداریم، و این همان چیزی‌ست که از آن با عنوانِ «تفسیرِ بنیادی» یاد می‌کند.

-
1. meta-language
 2. object language
 3. subject language

ناگفته پیداست که در چنین موقعیتی نمی‌توان به معناها، نیت‌ها، باورها یا رویکردهای سخن‌گویان بیگانه استناد کرد، زیرا تا تفسیر و فهم حاصل نشده باشد، ما هیچ شناختی از معانی گفته‌های آن‌ها یا باورهای‌شان نداریم. «هرگز نمی‌توان مستقل از تفسیر کلام از "اسناد نیت‌های به‌دقت تفکیک‌شده به کنش‌گران انسانی" سخن به میان آورد. این نه از آن روست که در چنان موقعیتی نمی‌توانیم سؤال‌های ضروری را از کسی که به زبان او ناآشنا ایم [پرسیم، بل از این روست که تفسیر نیت‌های یک کنش‌گر انسانی، باورهای او و حرف‌های او همه بخش‌هایی از یک پروژه‌ی واحد است، که هیچ بخشی از آن کامل نمی‌شود پیش از آن که بقیه‌ی بخش‌ها کامل شود. اگر این نکته درست باشد، ما نمی‌توانیم مجموعه‌ی کاملی از نیت‌ها و باورها را بیان‌شاهدگونه‌ای برای نظریه‌ی تفسیر بنیادی قرار دهیم.» (Davidson, 1984:127) اما در این میان رویکردی بنیادین وجود دارد که مسلم گرفتن آن ما را متهم به مصادره به مطلوب نخواهد کرد و آن «صادق انگاشتن جمله‌ها» است، بدین معنا که هر مصری، هر چه‌قدر هم که با یک زبان بیگانه باشد، به هر روی می‌داند که سوره‌اش با به زبان آوردن جمله‌ها قصد بیان حقیقی را دارد؛ هر سخن‌گویی با بیان یک جمله می‌خواهد بگوید که وضعیت خاصی بر جهان حاکم است و شرایط صدق جمله‌ای خاص محقق شده است. «بی‌جا نیست اگر بگوییم این رویکردی است که یک مفسر قادر به تشخیص آن است پیش از آن که بتواند دست به تفسیر بزند، زیرا او می‌تواند بداند که کسی با بر زبان آوردن جمله‌ای قصد بیان حقیقی [صدقی] را دارد، بدون این که تصوری داشته باشد از این که چه حقیقی.» (Ibid:135) با پی بردن به نقش بنیادی صدق در کشف معنا اکنون می‌توانیم برای صورت‌بندی نظریه‌ی تفسیر به نظریه‌ی صدق تارسکی و قرارداد T متوسل شویم:

در کار تارسکی، T-جمله‌ها [جمله‌هایی در قالب این فرم: جمله‌ی «es regnet» صادق است اگر و تنها اگر باران در حال باریدن باشد] صادق انگاشته می‌شوند زیرا فرض بر این است که طرف چپ جمله‌ی دوطرفی در واقع ترجمه‌ی جمله‌ای است که سرگرم ارائه‌ی شرایط صدق آن هستیم. اما از پیش نمی‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که ترجمه‌ی صحیح را می‌توان تشخیص داد، چرا که با این کار نکته‌ی اصلی تفسیر بنیادی را پیشاپیش خنثا کرده‌ایم؛ ... پیشنهاد من این است که جهت تبیین را معکوس

کنیم: تارسکی ترجمه را پیش فرض می‌گرفت و بدین طریق قادر بود صدق را تعریف کند؛ حال، ایده‌ی من این است که [به جای ترجمه] صدق را اساس کار قرار دهیم و از دل آن تبیینی برای ترجمه یا تفسیر به‌دست‌آوریم. مزیت‌های این روش، از منظر تفسیر بنیادی، روشن است. صدق ویژگی واحدی است که به طور یکسان به حرف‌های جاری‌شده بر زبان سخن‌گویان نسبت داده یا از آن‌ها سلب می‌شود، در حالی که هر حرفی تفسیر خاص خود را داراست؛ افزون بر این، صدق را راحت‌تر از دیگر مفاهیم می‌توان به رویکردهای نسبتاً ساده‌ی سخن‌گویان ربط داد. (Ibid:134)

بر این اساس، هنگام مواجهه با فرد بیگانه‌ای که کلمات «es regnet» را بر زبان می‌آورد، فرض این که او می‌خواهد به حقیقتی [صدقی] در جهان اشاره کند، به دنبال پیوند میان حرف‌های او و شرایط حاکم بر جهان می‌گردیم، و این جست‌وجو ما را به شرایط صدق آن جمله و در نتیجه به معنای آن گفته راه می‌برد. ما درمی‌یابیم که او این جمله را تنها و تنها در شرایطی صادق می‌داند که باران در حال باریدن باشد و این چیزی نیست، جز همان معنای «es regnet».

نقش بنیادین صدق در کشف معنا و باورهای سخن‌گویان دیویدسن را به یکی از اصلی‌ترین تئزهای فلسفی‌اش یعنی اصل نیک‌نگری [اصلی حمل به صحت]^۱ راه می‌برد: آن چه که سخن‌گویان یک زبان را به بر زبان آوردن جمله‌های‌شان وامی‌دارد، غالباً شرایط صدق آن جمله‌هاست، از این رو غالب باورهای سخن‌گویان باورهایی صادق خواهد بود و همین نکته کلیدی خواهد بود برای کشف معنا و باورهای آنان. بر همین اساس ما نیز در تفسیر ناگزیرایم اصل را بر صدق گفته‌های سخن‌گویان بگذاریم تا بدین طریق به پیوند علی آن‌ها با جهان و حقیقتی که بدان اشاره می‌کنند، پی ببریم. فایده‌ی اصل نیک‌نگری تنها به نقش حیاتی‌اش در تفسیر خلاصه نمی‌شود، بلکه امکان هر گونه اختلاف چشم‌گیر میان باورهای ما و بیگانگان را نیز متفی می‌سازد. چنان‌که در مقاله‌ی قبلی دیدیم، مستقل کردن معنا از صدق زمینه را برای شاکله‌های مفهومی متفاوت و ترجمه‌ناپذیری آن‌ها به یک‌دیگر فراهم می‌کرد. از آن‌جا که واقعیتهای مشترک میان همه‌ی شاکله‌ها و مستقل از همه‌ی آن‌ها وجود داشت، شاکله‌های مفهومی با سازمان‌دهی یا تبیین متفاوت آن می‌توانستند در عین برآوردن معیار صدق، (به‌زعم

خودشان، تطابق با واقع)، معناها و مصداق‌های متفاوتی را رقم بزنند که هر گونه برقراری ارتباط میان شاکله‌ها را ناممکن و آن‌ها را با یک‌دیگر سنجش‌ناپذیر سازد. اما با دلایل متقنی که دیویدسن در اختیار ما نهاد، اکنون می‌دانیم که صدق و معنا و باور از یک‌دیگر جدایی‌ناپذیر اند. معنای هر جمله چیزی جز شرایط صدق آن نیست، و همان شرایطی که صدق جمله‌ی یک بیگانه را موجب شده و او را به بر زبان آوردن آن جمله واداشته است، صدق جمله‌های زبان مادری مرا نیز رقم می‌زند و مرا و هم‌زبانان مرا به بر زبان آوردن جمله‌ای هم‌معنای آن برمی‌انگیزد؛ آن چه یک بیگانه را به بیان جمله‌ی *es regnet* برانگیخته همانیست که مرا به ادای جمله‌ی «دارد باران می‌آید» برمی‌انگیزد. وحدت این علت‌ها هرگز جایی برای شاکله‌های مفهومی متفاوت و ترجمه‌ناپذیری آن‌ها به یک‌دیگر باقی نمی‌گذارد:

این روش با گونای خاصی شرایط صدق به جمله‌های بیگانه تکمیل می‌شود که سخن‌گویان بومی را تا جایی که ممکن و معقول باشد برحق می‌کند، البته مطابق با نگرش خود ما از آن چه که برحق [یا درست] است. آن چه این راهکار را توجیه می‌کند این است که اختلاف و توافق، هر دو، تنها در پس‌زمینه‌ای از توافق کلان^۱ قابل فهم خواهد بود. این اصل، آن‌گاه که به زبان اطلاق شود، از این قرار است: هر چه جمله‌هایی که ما (خواه از راه تفسیر، خواه بدون آن) متفق‌القول می‌پذیریم یا رد می‌کنیم بیش‌تر باشد، بقیه‌ی جمله‌ها را بهتر می‌فهمیم، خواه بر سرشان توافق داشته باشیم خواه نه. توصیه‌ی روش‌شناسانه‌ی ما این است: به شیوه‌ای تفسیر کن که توافق را بهینه کند. نباید پنداشت که این توصیه بر فرضی نیک‌نگرانه درباره‌ی هوش انسان استوار است که ممکن است غلط از آب درآید. اگر نتوانیم روشی پیدا کنیم که گفتارها و دیگر رفتارهای یک موجود زنده را به عنوان تجلی مجموعه‌ای از باورهای عمدتاً منسجم و صادق بر حسب معیارهای خودمان تفسیر کند، دلیلی نداریم که آن موجود زنده را موجودی به شمار آوریم که عقلانیست، باورهایی دارد، یا چیزی می‌گوید. (Ibid:13)

دیویدسن همین مسیر را در مقاله‌ی «نظریه‌ای انسجامی در باب صدق و معرفت» دنبال می‌کند و می‌کوشد تا از همبستگی معنا، باور، و صدق برای دفاع از نظریه‌ای انسجامی در باب صدق و معرفت سود بجوید و هم‌هنگام پاسخی قانع‌کننده برای

شکاکان فراهم آورد. تمام نظریه‌های انسجامی در یک نکته هم‌داستان‌اند و آن این که «هیچ چیز نمی‌تواند دلیلی برای اعتقاد به یک باور محسوب شود مگر باوری دیگر. هوادارِ نظریه‌ی انسجامی درخواستِ مبنا یا خاستگاهی برای توجیه که از جنس چیزی غیر از باور باشد را غیرقابل فهم می‌داند و رد می‌کند. به قولِ رورتی، "هیچ چیز توجیه به شمار نمی‌آید مگر با رجوع به آن چه که قبلاً پذیرفته‌ایم، و راهی وجود ندارد که از طریق آن بتوانیم از قلمرو باورها و زبان‌مان بیرون شویم تا معیاری جز انسجام پیدا کنیم"» (Davidson, 2001: 141) از جمله کسانی که کوشیده‌اند بیرون از نظام باورها به دنبال مبنایی برای توجیه آن‌ها بگردند، تجربه‌گرایان بوده‌اند که به شیوه‌های گوناگون باورها را بر احساس‌ها، داده‌های حسی، مشاهده‌ها و اموری از این قبیل بنیان نهاده‌اند. اما نسبت میان احساس و باور نه نسبتی منطقی یا معرفتی بلکه نسبتی علی‌ست بدین معنا که احساس‌ها علت ایجاد باور به احساس‌ها هستند. مشاهده‌ی یک لکه‌ی سبز علت ایجاد باوری‌ست بدین مضمون که لکه‌ی سبزی وجود دارد. اما در پیش گرفتن چنین رویه‌ای نه تنها به سوپرتکیوایسم و دوری از عنایت می‌انجامد بلکه با نشانیدن علت باور به جای دلیل باور نمی‌تواند نشان دهد که احساس چه گونه باور را توجیه می‌کند. وانگهی، هیچ تضمینی نیست که حواس‌مان که منبای اعتماد به باورها فرض شده‌اند، ما را به غلط‌گواهی ندهند. فریبکاریِ حواس شاید یکی از اصلی‌ترین دلایل شکاکیت باشد و تجربه‌گرایی نمی‌تواند با تکیه بر عامل شکاکیت پاسخی برای آن فراهم آورد. کواین کوشید تا به جای سخن گفتن از مشاهده‌ها از جمله‌های مشاهده‌ای سخن به میان آورد و با قائل شدن شأنی بین‌الذهانی برای این گونه جمله‌ها کاستی سوپرتکیو بودن را از آن‌ها بزداید. اما در عوض معنای جمله‌های مشاهده‌ای، و به تبع آن، شرایط صدق آن‌ها را بر الگوهای تحریک حسی استوار کرد و بدین طریق هم‌چنان جایی برای بهانه‌تراشیِ شکاک باقی گذاشت. ریشه‌ی اشتباه تجربه‌گرایان در این است که می‌کوشند باورها را از طریق روبه‌رو کردن آن‌ها با چیزی غیر از باور توجیه کنند، اما

چنین رویارویی‌ای بی‌معناست، زیرا ما بی‌شک نمی‌توانیم از پوست خود به‌درآیم و کشف کنیم که چیست علت رخدادهای درونی‌ای که از آن‌ها آگاه‌ایم. افزودن حلقه‌های واسطه یا موجودیت‌های میانجی‌ای چون احساس‌ها یا مشاهده‌ها به این

زنجیره‌ی علی هیچ کمکی جز برجسته‌تر کردن این مشکل معرفت‌شناسانه نمی‌کند. زیرا اگر این میانجی‌ها صرفاً علت باشند باورهای معلول خود را توجیه نمی‌کنند، و اگر رساننده‌ی اطلاعات باشند چه بسا دروغ‌گو از کار درآیند. نتیجه مشخص است: چون نمی‌توانیم از راست‌گویی میانجی‌ها مطمئن باشیم، نباید هیچ میانجی‌ای را میان باورهای خود و ابژه‌های آن‌ها در جهان برنتابیم. البته میانجی‌های علی وجود دارند، آن چه باید در برابرش موضع بگیریم میانجی‌های معرفتی است. (Ibid:144)

به‌زعم دیویدسن، اما، نظریه‌های انسجامی نیز که از مقایسه‌ی باور با چیزی غیر از باور پرهیز می‌کنند هنوز پاسخی به شکاک نداده‌اند. شکاک هم‌چنان می‌تواند رودرروی انسجام‌گرا بایستد و به او بگوید: چه بسا باورهای ما کاملاً منسجم و با یک‌دیگر کاملاً سازگار باشند و با این وجود هیچ ربطی به عالم واقع نداشته باشند. چه چیزی می‌تواند این امکان را منتفی کند؟ دیویدسن می‌کوشد تا با توسل به موضع تفسیر بنیادی و نشان دادن وابستگی معنا و باور به صدق، دلایلی به دست دهد که شکاک را نسبت به انتهای چنین امکانی قانع کند. چنان‌که دیدیم، مفسری که به تفسیر جمله‌های بیگانه می‌پردازد ناگزیر اصل را بر صدق گفته‌های او قرار دهد و بدین طریق به علت‌هایی در جهان که وی را به بر زبان آوردن آن جمله برانگیخته است پی ببرد. بدین طریق یگانه‌روشی که تفسیر را در اساس ممکن می‌سازد به ما گواهی می‌دهد که باور ذاتاً راست‌گوست، چرا که معلول همان اشیاء و رخدادهایی است که باور بدان‌ها مربوط می‌شود. اصل نیک‌نگری افزون بر ربط دادن باورها به ابژه‌های آن‌ها و حمل آن‌ها به صدق، مفسر را به سهیم دانستن بیگانگان در معیارهای منطق خود توصیه می‌کند. بدین طریق، سازگاری منطقی میان باورهای بیگانگان به همان سازگاری باورهای مفسر خواهد بود.

در این‌جا چه بسا شکاک باز دهان به اعتراض بگشاید که همه‌ی آن چه دیویدسن اثبات کرده این است که من، در مقام مفسر، ناگزیرم علت‌های باور یک سخن‌گویی بیگانه یا هم‌زبان را همان علت‌هایی بدانم که باورهای مرا نیز ایجاد کرده‌اند، اما او هنوز نشان نداده که باور خود من در مورد این علت‌ها درست است. اگر من در شناخت این علت‌ها دچار خطا شده باشم، به تبع آن در شناخت باورهای دیگران نیز به خطا خواهم رفت. به عقیده‌ی دیویدسن پاسخ این پرسش در خودش نهفته است:

یک کنش‌گر برای این که بتواند در منشأ باورهای خود تشکیک کند قاعداً باید بداند که باور چیست ... باورها مستقیم یا غیرمستقیم از طریق علت‌های‌شان شناسایی می‌شوند ... و این همان حقیقت علی پیچیده‌ای است که ما را به این باورمندانی که هستیم تبدیل و محتوای باورهای‌مان را مشخص می‌کند. کنش‌گر فقط کافی است به این فکر کند که باور اصلاً چیست تا دریابد که بیش‌تر باورهای پایه‌ای‌اش صادق‌اند، و از میان باورهای‌اش آن‌هایی بیش‌ترین احتمالِ صدق را دارند که از همه مطمئن‌تر اند و با بیکرهای اصلی باورهای او انسجام دارند. «من از کجا بدانم که باورهای‌ام عموماً صادق‌اند؟» این پرسش، چنان‌که دیدیم، پاسخ خود را در خود نهفته دارد، چرا که باورها به اقتضای سرشت خود عموماً صادق‌اند. صورت بازگویی شده یا بسط‌یافته‌ی آن پرسش چنین می‌شود: «من چه‌گونه می‌توانم بگویم که آیا باورهای‌ام، که به اقتضای سرشت خود عموماً درست‌اند، عموماً درست‌اند؟» (Ibid:153)

مقاله‌ی بعدی این مجموعه «جهان گم‌شده» است که غالباً آن را نقطه‌ی چرخشِ پراگماتیستیِ ریچارد رورری و آغازِ گسست‌اش از علقه‌های تحلیلی قلمداد می‌کنند. وی در این مقاله به لوازم فلسفی اندیشه‌های کواین و دیویدسن اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چه‌گونه این اندیشه‌ها امکان‌گذار به فراسوی بحث‌های فلسفی و رسیدن به موضعی پراگماتیستی را فراهم می‌کنند. بسیاری از بحث‌های فلسفی ریشه در تمایزگذاری‌ها و دوگانه‌انگاری‌های نابه‌جایی دارد که درنگ در آن‌ها می‌تواند ما را به سستی و بی‌پایگی‌شان آگاه کند. از آن جمله است تمایز کانتی میان حقیقتِ ضروری و حقیقتِ ممکن و تمایز میانِ در قوه‌ی خودانگیختگی و دریافت‌کنندگی. این دو تمایز برای یک‌دیگر ساخته شده‌اند و هم‌دیگر را پشتیبانی می‌کنند. حقیقت‌های ضروری، که از شأنی پیشاتجربی برخوردار و وابسته به قوه‌ی خودانگیختگیِ انسان‌اند، به حقیقت‌های ممکنِ سروسامان می‌دهند که از شهودهای تجربی برمی‌خیزند و به قوه‌ی دریافت‌کنندگیِ انسان تعلق دارند، و ترکیب این دو جهان ما را برمی‌سازد. از این رو، فیلسوفانی که از پی‌کانت آمدند با پذیرش این تمایزها به این نتیجه رسیدند که تفاوت در مفاهیم پیشاتجربی، یا همان چارچوب‌های مفهومی، می‌تواند به شکل‌گیریِ جهان‌های متفاوت بینجامد؛ این به نوبه‌ی خود به نگرانی‌های شکاکانه و دغدغه‌های رئالیستی دامن می‌زند، و میدانی برای جولانِ نسبی‌گرایان فراهم می‌آورد؛ از کجا معلوم که چارچوب مفهومی من مرا در درکِ واقعیتِ جهان نفریبد؟ آیا وجود چارچوب‌های مفهومی

بدیل، که به شکل‌گیری جهان‌های به کلی دیگرگون می‌انجامد، امکان هر گونه ارتباط معنادار میان کسانی را که در این جهان‌ها به سر می‌برند متفی نمی‌سازد؟ آیا برای برطرف کردن این نگرانی‌ها نباید نظریه‌ای رئالیستی برای تضمین تماس‌مان با جهان صورت‌بندی کنیم؟ به عقیده‌ی رورتی، با پیشرفت‌های اخیر در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی خاستگاه همه‌ی این نگرانی‌ها و دغدغه‌ها، که همان تمایزگذاری‌های کانتی‌ست، به پرسش کشیده شده است؛ ویلفرید سلارز نشان داد که تمایز میان امر داده‌شده و امر تفسیرشده هیچ توجیهی ندارد و فهم انسان اساساً با مفاهیم آغاز می‌شود؛ در هیچ مرحله از فرایند رشد و شکل‌گیری معرفت نمی‌توان امر داده‌شده‌ی صرف را سراغ گرفت. کوهن و فایربرد نشان دادند که تمایز میان مشاهده‌ی صرف و نظریه از اساس غلط است و این دو آمیزه‌ای یکپارچه را شکل می‌دهند؛ کوین نشان داد که تمایز میان حقیقت‌های ضروری و حقیقت‌های ممکن صرفاً تمایزی‌ست میان آن‌چه که دست کشیدن از آن برای ما نسبتاً دشوار و چیزی که دست کشیدن از آن برای ما نسبتاً آسان است؛ و درنهایت دیویدسن با برهان‌های بی‌نظیر خود به ما آموخت که هنگامی که ما باورهای را به بیگانگی نسبت می‌دهیم یا او را دارای زبانی انسانی می‌دانیم مبنای‌مان در این اسناد ناگزیر باورهای خود ما و زبان خود ماست؛ اگر زبانی به زبان خود ما قابل ترجمه نباشد اصلاً زبان نیست، چرا که ما اصلاً نمی‌توانیم معیارهای زبان‌بودن را در آن تشخیص دهیم؛ اگر باورهای بیگانگان با اکثر باورهای ما قابل یاس نباشد، آن گاه ما اصلاً به باورمند بودن آن‌ها پی نخواهیم برد، چرا که تنها با تشخیص باور یافتن معیارهای باورمندی در موجودی‌ست که به تفسیر او مشغول ایم، و اگر نتوانیم این معیارها را در او بیابیم، نه تنها او را موجودی باورمند نخواهیم دانست بلکه اصلاً او را «شخص» نمی‌دانیم. پس اگر متقاعد می‌شویم که به تفسیر رفتارهای یک موجود زنده پردازیم، قاعدتاً چنین استنباط کرده‌ایم که رفتارها و رفتارهای او رابطه‌ای معنادار و منسجم با محیط پیرامون‌اش دارد و این خود برابر است با اسناد باورهای درست و زبان ترجمه‌پذیر به او، و به شمار آوردن‌اش در جرگه‌ی «شخص‌ها» و نه صرفاً «شیء‌ها». با این اوصاف، جایی برای جولان نسبی‌گرایان و نگرانی‌های شکاکان باقی نمی‌ماند. نسبی‌گرا دیگر نمی‌تواند از چارچوب‌های مفهومی بدیل، یا زبان‌های ترجمه‌ناپذیر، و عدم امکان برقراری ارتباط میان آن‌ها

سخن بگوید؛ شکاک دیگر نمی‌تواند بهانه کند که از کجا معلوم که اکثر یا تمامی باورهای ما کاذب نباشد، باورهایی که اساساً به خاطر ارتباط معنادارشان با جهان بیرون «باور» به شمار می‌آیند؛ و رئالیست دیگر نمی‌تواند، همچون شکاک، به بهانه‌ی تضمین تماس مان با جهان نظریه‌ای مجزا طلب کند؛ رورتی نشان می‌دهد که رئالیست‌ها، و به تبع آن، بسیاری از دیگر فیلسوفان همواره میان دو معنای «جهان» در نوسان بوده و آن را در معنایی دوپهلوی به کار برده‌اند:

به یک معنا «جهان» صرفاً هر آن چیزی است که در حال حاضر تصور می‌رود که بخشی اعظمی از باورهای در حال حاضر بی‌مناقشه‌ی ما درباره‌ی آن است، که البته در موردِ واژه‌ی «جهان» بدین معنا هیچ بحثی نیست. اگر کسی موضع دیویدسن-استراود را بپذیرد، در آن صورت «جهان» همین ستاره‌ها، انسان‌ها، میزها، و غلظت‌ها خواهد بود - همه‌ی آن چیزهایی که هیچ کس، جز تک‌وتوک فیلسوفانی که به «رئالیسم علمی» قائل اند، به احتمال محتمل وجود آن‌ها فکر نمی‌کند. ... بنابراین، در یکی از معانی «جهان» ... هیچ بحثی در این باره نیست که جهان تعیین‌کننده‌ی حقیقت [یا صدق باورهای ما] است. همه‌ی آن چیزها از واژه‌ی «تعیین کردن»^۱ بر می‌آید این است: باور ما به این که «برف سفید است» درست است، چون برف سفید است؛ باورهای ما درباره‌ی ستارگان درست است چون شبیه‌ی آرایش ستارگان در آسمان همین‌طور است؛ و جز آن. اما رئالیست ممکن است پاسخ دهد که آن‌چه شما گفتید تلقی پیش‌افتاده‌ای از این مطلب است که «صدق» همانا «تطابق با واقعیت» است و «بر واقعی استوار است که به معرفت ما وابسته نیست» و این تلقی البته برای ما کافی نیست. آن‌چه او می‌خواهد درست همان چیزی است که برهان دیویدسن-استراود وی را از داشتن‌اش محروم می‌سازد - مفهوم جهانی چنان مستقل از معرفت ما که هیچ بعید نیست روزی کاشف به عمل آید که حاوی هیچ‌یک از چیزهایی نیست که همواره تصور می‌کرده‌ایم داریم درباره‌ی‌شان صحبت می‌کنیم. او می‌خواهد از این مطلب که «ما ممکن است درباره‌ی چستی ستاره‌ها در اشتباه باشیم» نتیجه بگیرد که «هیچ بعید نیست تمامی چیزهایی که درباره‌ی‌شان صحبت می‌کنیم هیچ شباهتی به آن‌چه ما می‌پنداریم نداشته باشند». (Rorty, 1982: 14)

در نظر رورتی، عقیده‌ی رئالیست‌ها مبنی بر این که جهان تعیین‌کننده‌ی صدق است بیشتر یک وسواس است تا شهود. درک درست برهان‌های دیویدسن دیگر جایی برای این گونه وسواس‌ها باقی نمی‌گذارد؛ ما همیشه خواه ناخواه با جهان

در تماس خواهیم بود و باورهای مان کمابیش با واقعیت در تطابق. تطابقی که از رهگذار نظریه‌ی دیویدسن حاصل می‌شود تطابقی عرفی و غیرفلسفی است که هیچ تضادی با نظریه‌ی انسجامی صدق ندارد، و از این رو به بحث‌های فلسفی بی‌پایان دامن نمی‌زد. این شیوه‌ی نگرش به‌زعم رورتی می‌تواند سرآغازی باشد برای گذار به فراسوی رئالیسم و ایدئالیسم.

در مقاله‌ی پایانی این مجموعه، «پراگماتیسم، دیویدسن، و حقیقت»، رورتی می‌کوشد نشان دهد که دیویدسن به خاطر گسست‌اش از سنت تجربه‌گرایی و طرح نظریه‌ای می‌مالیستی در باب صدق عملاً در حلقه‌ی پراگماتیست‌ها جای می‌گیرد، در چند مورد اکراه دارد از این که بدین عنوان خوانده شود. طبق تفسیر رورتی، برهان‌های دیویدسن عیان می‌سازد که برای درک درست معنا، باور، و صدق همه‌ی آن چه بدان نیاز داریم چشم‌انداز یک زبان‌شناس میدانی^۱ است و هر آن چه که زبان‌شناس میدانی را در پروسه‌ی کشف زبان بیگانه به کار نیاید، ما را نیز به کار نخواهد آمد. کواین با اتخاذ موضع ترجمه‌ی بنیادی نشان داد که مفاهیمی چون «معنای سخن در ذهن سخن‌گویان» یا «تمایز تحلیلی-تألفی» برای زبان‌شناسی که برقراری ارتباط با زبان را از نقطه‌ی صفر آغاز می‌کند هیچ کاربردی ندارد. دیویدسن نیز با استفاده از همین ترفند نشان می‌دهد که تمایزهای جزمی خود تجربه‌گرایان (تمایز جمله‌های مشاهده‌ای و غیرمشاهده‌ای، تمایز اشیاء و وضعیت‌های تحریکی ایجادشده به وسیله‌ی اشیاء، تمایز تجربه و نظریه، و به طور کلی، تمایز محتوا و شاکله) نیز به کار زبان‌شناس میدانی نمی‌آید و باید کنار گذاشته شود. تنها پیش‌فرض قابل قبول که به زبان‌شناس میدانی امکان می‌دهد به فهم زبان بیگانه دست یابد این است که صدق گفته‌های یک سخن‌گو به هر چیز بستگی دارد، یکی معنای واژه‌های به کار رفته توسط او و دیگر وضعیتی که بر جهان حاکم است. اگر چنین باشد، پس با فرض صدق گفته‌های سخن‌گوی بیگانه — یعنی با نظر کردن به وضعیت حاکم بر جهان به هنگام ادای جمله‌ی بیگانه — می‌توان معنای گفته‌های او و باورهای‌اش را کشف کرد. افزودن هر گونه واسطه‌ای میان ذهن بومی و جهان از قبیل حواس، شاکله‌های مفهومی، پارادایم‌ها، چشم‌اندازهای

فرهنگی و جز آن به مثابه‌ی امرِ سومی است که می‌تواند رابطه‌ی سراسرِ باور و جهان را مخدوش کند و زیان‌شناسی میدانی را در کشفِ معنای گفته‌های بومیان و باورهای‌شان ناکام بگذارد. اما از آن‌جا که زیان‌شناس به هر روی با توسل به اصلِ نیک‌نگری راهِ خود را به زبانِ بومیان می‌گشاید و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند، پس چنین امورِ سومی در کار نیست و به تبعِ آن‌جایی برایِ طرحِ پرسش‌های شکاکانه باقی نمی‌ماند.

چنان‌که دیدیم، دیویدسن هم‌چون پراگماتیست‌ها بر آن است که ایده‌ی تطابق به معنایِ روبه‌رو کردنِ باور با غیر-باور به قصدِ تشخیصِ صدقِ ایده‌ای مهملی است، اما در عین حال برایِ راضی کردنِ شکاکان می‌کوشد ثابت کند که معیارِ انسجامِ تطابق را هم به دست می‌دهد، اما تطابقی که در آن دیگر خبر از رویاروییِ باور با غیر-باور نیست. در نظرِ دیویدسن به خاطرِ نقشِ اساسیِ وضعیتِ حاکم بر جهان در تعیین و تشخیصِ باور، تطابقِ باورها با جهان در اکثرِ موارد تضمین‌شده است. او می‌کوشد از این نکتهِ باطنی برایِ پرسش‌های شکاک و تضمینِ امکانِ شناختِ یک جهانِ عینیِ عمومی فراهم آورد. اما به عقیده‌ی رورتی «این گفته‌ی دیویدسن کمکِ چندانی به ما نمی‌کند. پرسشِ شکاک تنها در صورتی قابلِ بحث بود که در دیدگاهِ ما امکانِ چنین شناختیِ اسرارآمیز و عجیب جلوه می‌نمود ... اگر در این‌جا مسئله‌ای در کار است، از آن روست که به شکاک اجازه داده شده است تا واژه‌ی “عینی” را به گونه‌ای تفسیر کند که پیوندِ میانِ انسجام و عینیت ناواضح جلوه کند. و گر نه چه معنایی از “تطابق” می‌تواند هم این پیوند را ناواضح نگه دارد و هم در عین حال چنان باشد که دیویدسن بتواند در استدلالِ خود بگوید “انسجام، تطابق را با خود به همراه می‌آورد؟”» (Rorty, 1996: 136)

به نظرِ رورتی، دیویدسن باید هم‌چون پراگماتیست‌هایی چون جسر و دیویی به گفتنِ این نکته بسنده می‌کرد که جست‌وجویِ تبیینی برایِ صدقِ اساسِ رهیافتِ غلطیست و ریشه در دخیل کردنِ همان امورِ سومی دارد که رابطه‌ی سراسرِ ذهن و جهان را مخدوش می‌کنند و نگرانی‌های شکاکانه به بار می‌آورند. اما «حرفِ دیویدسن کمی غلط‌انداز است آن‌جا که می‌گوید قصدِ من این است که نشان دهم انسجام چه‌گونه تطابق را نیز با خود به همراه می‌آورد. بهتر بود می‌گفت قصدِ من این است که به شکاک شیوه‌ای از سخن گفتنِ بیاموزم که او را از پرسیدنِ

پرسش نابه‌جای‌اش بازمی‌دارد، نه این که بگوید قصد من پاسخ گفتن به آن پرسش است.» (Ibid:138)

پراگماتیست‌ها به‌خوبی دریافتند که بسیاری از جدال‌های بی‌پایان فلسفه‌ی مدرن ریشه در تصور دکارتی از ذهن دارد، همان تصویری که به شکاکیت جانی تازه بخشید و آن را به جان فیلسوفان بزرگ انداخت تا بخش اعظمی از هم‌وغم‌شان را مصروف مسئله‌ای کنند که امروز هیچ توفیری به حال دغدغه‌های انضمامی جامعه‌ی قرن بیست‌ویکم نمی‌دارد. «در نظر دیویی، همه‌ی مسائل [آن گاه که به وجود می‌آیند] ریشه در نوعی نیاز اجتماعی دارند، اما چنان‌که افتد و دانی غالباً عمر این مسائل از فایده‌ی اجتماعی‌شان فزونی می‌گیرد؛ این همان اتفاقی است که در نظر او برای همه‌ی مسائل سنتی فلسفه رخ داده است. به عقیده‌ی رورتنی نیز این همان چیزی است که برای مسئله‌ی ذهن-بدن پیش آمده: یونانیان باستان در آن زمان احساس کردند که نیاز است ویژگی «شخص‌بودن» انسان را به عقلانیت او ربط دهند، فیلسوفان سده‌ی هفدهم احساس کردند که نیاز است [به ترفندی مشابه] مبنایی برای پشتیبانی از علم جدید فراهم آورند، و سرانجام آن چه امروز از این رهگذر در دستان ماست، مسئله‌ای است که هیچ ربطی به زندگی قرن بیست‌ویکم ندارد» (Tartaglia, 2007:72). شکاکیت و بخش اعظمی از مسائل فلسفه‌ی مدرن رابطه‌ای هم‌زیستانه دارند که بدون یک‌دیگر درام نمی‌آورند. پراگماتیست‌ها در آغاز سده‌ی بیستم راه را برای گذار از این هر دو فراهم کردند، اما ظهور نوابغی چون راسل و فرگه و مهاجرت فیلسوفان نام‌دار حلقه‌ی وین به آمریکا در پی جنگ جهانی دوم، بزرگانی چون ویلیام جیمز و جان دیویی را به محاق برد. با این حال، اندیشه‌های کواپن و دیویدسن در پایان سده‌ی بیستم دیگر بار زمینه‌ی بازگشت به پراگماتیسم و کنار گذاشتن این جدال‌های بی‌پایان را فراهم آورد. اگر هشیار باشیم می‌توانیم با تکیه بر اندیشه‌های این دو فیلسوف مسائل بی‌هوده را یک‌بار و برای همیشه به فراموشی بسپاریم و فلسفه را که اکنون به تخصصی آکادمیک و بیگانه با مسائل انضمامی جامعه بدل شده به متن جامعه و گفت‌وگوی ثمربخش با دیگر حوزه‌های فرهنگ فرابخوانیم.



در آغاز قصدم این بود که چندین مقاله‌ی دیگر، از جمله «معرفت‌شناسی

طبیعی‌شده‌ای کواین و «رخدادهای ذهنی» دیویدسن را نیز به خاطر اهمیت‌شان در میان آثار این دو فیلسوف در این مجموعه بگنجانم. اما دیدم که هرچه در کار ترجمه پیش‌تر می‌روم تعداد مقاله‌هایی که در نظرم شایسته‌ی گنجاندن در این مجموعه هستند فزونی می‌گیرد و از حوصله و وقتی که برای‌اش در نظر گرفته بودم فراتر می‌رود. حالیا، به همین هفت مقاله بسنده کردم که اگر مقبول طبع دوستداران فلسفه افتاد، در فرصتی دیگر بر آن‌ها بیافزایم و مجموعه‌ای کامل‌تر عرضه کنم.

در نحوه‌ی گزینش مقاله‌ها و تفسیر پیوند آن‌ها آگاهانه تحت تأثیر ریچارد رورتی و اندیشه‌های او در کتاب *فلسفه و آینده‌ی طبیعت* بوده‌ام، و کوشیده‌ام سیر دیالکتیکی این مقاله‌ها را چنان به تصویر بکشم که گویی در مسیر پراگماتیسم اند و به چنان مقصدی می‌انجامند. از این رو نحوه‌ی گزینش و تفسیر این مقاله‌ها را از اتهام پیش‌داوری مبرا نمی‌دانم، خاصه آن که کواین و دیویدسن نیز خود گه‌گاه به تفسیرهایی که رورتی از اندیشه‌های ایشان به دست می‌داد، به ستوه می‌آمدند. همه‌ی آن چه در این باره می‌توانم گفت این است که اندیشه‌های این دو فیلسوف آن‌قدر عمیق و ذواب‌عادت هست که بتوان از چشم‌اندازهای گوناگون به آن‌ها نگریست، و بی‌شک یکی از مهم‌ترین و قابل‌توجه‌ترین این چشم‌اندازها پراگماتیسم است. مقاله‌های گردآوری‌شده به همراه منبع‌شان به ترتیب از این قرار اند:

1. Quine, W. V. O., "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Harvard University Press, 2001), pp. 20-46.
2. Quine, W. V. O., "Meaning and Translation", in *On Translation*, ed. Reuben A. Brower, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959), pp. 148-172.
3. Quine, W. V. O., "Ontological Relativity", in *Ontological Relativity and Other Essays*, (New York, Columbia University Press, 1969), pp. 26-68.
4. Davidson, Donald, "Radical Interpretation", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford, Oxford University Press, 1984), pp. 125-139.
5. Davidson, Donald, "On the very Idea of a Conceptual Scheme", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford, Oxford University Press, 1984), pp. 183-198.
6. Davidson, Donald, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in

Subjective, Intersubjective, Objective, (Oxford, Oxford University Press, 2001), pp. 137-156.

7. Rorty, Richard, "The World Well Lost", in *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982), pp. 3-18.
8. Rorty, Richard, "Pragmatism, Davidson, and Truth", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), pp. 126-150.



در پایان، قدرشناسی است اگر سپاس نگذارم از دوستِ دیرین، دکتر مجتبی درایتی که مثل همیشه با مهربانی‌ای که مختص اوست بر من منت نهاد و در تمامی مراحل آماده‌سازی کتاب، از گزینش و تهیه‌ی مقاله‌ها گرفته تا ترجمه و فهم آن‌ها مرا یاری نمود. ترجمه‌ی مقاله‌ی سوم این کتاب، «نسبیت هستی‌شناختی»، پیش از این به قلم ایشان در مجله‌ی ذهن به چاپ رسیده بود. با موافقت ایشان ترجمه‌ی دوباره‌ی مقاله را با کار بر روی همان ترجمه‌ی قبلی و جرح و اصلاح آن پیش بردم. این جرح و اصلاح در مواردی اندک بود و در مواردی، به اقتضای سلیقه، هنگفت. به هر حال، از ایشان بسیار سپاس گزارم که با در اختیار گذاشتن آن ترجمه کار مرا بسی ساده‌تر کرد. شکرگزار زحمات و راهنمایی‌های گران‌سنگ جناب دکتر شاپور اعتماد نیز هستم که با حوصله‌ی فراوان بخش‌هایی از این مجموعه را خواندند و پیشنهادهای مفیدی برای بهتر شدن کار ارائه کردند. هم‌چنین، قدردان کمک‌های بی‌دریغ دوستِ پُرمهرم، دکتر حمیدرضا مجیدی آرانی، هستم که در ترجمه‌ی برخی قطعه‌های دشوار مرا یاری نمود و نکاتی را گوشزد کرد. مقاله‌ی اول این مجموعه، «دو جزم تجربه‌گرایی»، پیش از این با عنوان «در حکم جزمی تجربه‌گرایی» به قلم منوچهر بدیعی، در مجله‌ی ارغنون، شماره‌ی ۱ و ۸، به چاپ رسیده بود. اگر مقاله‌ی یادشده در مجموعه‌ای که هم‌اکنون پیش روی شماست نقشی محوری نمی‌داشت از ترجمه‌ی دوباره‌ی آن صرف نظر می‌کردم، خاصه آن که ترجمه‌ی جناب بدیعی بسیار شیوا و رساست و نیازهای جوینده‌ی مقصودِ کواپن را برآورده می‌کند. تطبیق نهایی ترجمه‌ام با ترجمه‌ی ایشان مرا نسبت به نتیجه‌ی نهایی کار مطمئن‌تر کرد. از این رو، در این‌جا دین خود را به ایشان اعلام می‌دارم. برای اطمینانِ بیش‌تر، ترجمه‌ی این مقاله و نیز مقاله‌ی «نسبیت

هستی‌شناختی» را با ترجمه‌ی آلمانی نیز مقابله کردم که مشخصاتِ آن‌ها از این قرار است:

Quine, W. V. O. (1979) "Zwei Dogmen des Empiricismus", in *Von einem logischen Standpunkt*, Übersetzt von Peter Bosch, Frankfurt am Mein: Ullstein Materialien.

Quine, W. V. O. (2003) "Ontologische Relativität", in *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Übersetzt von Wolfgang Spohn, Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

مرتضی نوری

مردادماه ۱۳۹۱

منابع

منابع لاتین

(فهرست زیر توأمان مشتمل بر منابع مقدمه‌ی مترجم و پی‌نوشت‌های مترجم است)

1. Bayer, Benjamin John (2007) *Varieties of Naturalized Epistemology: Criticisms and Alternatives*, University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana, Illinois
2. Carnap, Rudolf (1937) *Logical Syntax of Language*, London: Routledge.
3. Carnap, Rudolf (2003) *The logical Structure of the World*, trans. Rolf A. George, Illinois: Open Court Publishing Company.
4. Carnap, Rudolf and Jeffrey, Richard C. (1971) *Studies in Inductive Logic and Probability*, Vol. I, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
5. Cartwright, Nancy & Cat, Jordi & Fleck, Lola & Uebel, Thomas E. (1996) *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Davidson, Donald (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
7. Davidson, Donald (1986) "A Nice Derangement of Epitaphs", in *The Essential Davidson* (2006), Oxford: Oxford University Press.
8. Davidson, Donald (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press.
9. Davidson, Donald (2006) *The Essential Davidson*, Oxford: Oxford University Press.
10. Devitt, Michael (1981) "Dummett's Anti-Realism", *Journal of Philosophy* 80, pp. 73-99.