

## دیدگاهها در باب کوااین

(بخش پایانی)

✻ علیرضا هدائی

### اشاره

از نهم تا سیزدهم آوریل ۱۹۸۸ کنفرانس بین‌المللی «دیدگاهها در باب کوااین» با حمایت مالی بنیاد جیمز س. مک دانل (James S. McDonnell Foundation)، دانشکده هنرها و علوم، و گروه فلسفه دانشگاه واشنگتن در محل این دانشگاه برگزار شد. بیش از ۳۰۰ نفر در این کنفرانس چهار روز و نیمه شرکت داشتند. هر یک از ۲۴ سخنران کنفرانس یک ساعت و ده دقیقه فرصت داشت تا مقاله خود را بخواند و به پرسشهای حاضران پاسخ گوید. البته پروفیسور کوااین خود در میان حاضران بود، و تنها پس از قرائت دو مقاله معلوم شد که شنوندگان انتظار دارند پیش از بیان نظر خود سخنان کوااین را بشنوند. در پی آن، پروفیسور کوااین این پیشنهاد را پذیرفت که به جای نشستن در میان حاضران، به سخنرانان بپیوندد تا به میکروفن دسترسی داشته باشد. اغلب اظهار نظرهای کوااین بر روی نوار ضبط شد و پس از پایان کنفرانس و پیاده شدن از روی نوار در اختیار او قرار گرفت تا در نوشتن نظر خود در باب هر مقاله از آنها استفاده کند. مقالات نیز از سوی سخنرانان بازبینی شد و در کتابی به چاپ رسید. آنچه در پی می‌آید بخش پایانی گزارش تلخیص شده برخی دیدگاههای مهم، مشتمل بر نظریات داند دیویدسن و سوزان هاک، همراه با اظهار نظر کامل کوااین درباره آنهاست. ✻



سه. دانلد دیویدسن: معنا، صدق، و شواهد<sup>(۱)</sup>

معرفت ما از جهان، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر زنجیره‌های علی پیچیده و پرمخاطره‌ای است که همراه با رویدادها به‌وجود می‌آیند. همچون خرگوشی که از خطر می‌جهد، یا پیچ و تاب در معده. از طریق سیستم عصبی پیش می‌روند، و در باورها به پایان می‌رسند. در زنجیره علل و معلولات، کجا به چیزهایی برمی‌خوریم که به باورهای ما محتوای خاص و به کلمات ما معانی آنها را می‌بخشند؟ به‌عنوان واقع‌گرایانی معمولی، خوب خواهد بود که بتوانیم به خرگوش یا ماهیچه به‌عنوان کانون طبیعی اندیشه‌هایی که با جهیدن و پیچ و تاب شروع شده‌اند اشاره کنیم. اما صرفاً گفتن این مطلب، جای زیادی برای اتفاق و ابداع بدون توضیح می‌گذارد. صرف برانگیخته شدن عصبها چگونه می‌تواند چنین آشفته و بی‌نظم با خرگوشها و ماهیچه‌ها همپیوند باشد و به اظهاراتی که می‌گویند در مورد خرگوشها و ماهیچه‌هاست منتج شود؟ به‌نظر می‌رسد که گزارشی معقول از محتویات اندیشه‌های ما، باید نزدیکتر به پایانه آغاز شود. شاید آنچه باید در پی‌اش باشیم ماده خام ذهنی اندیشه‌هاست: احساسات، داده‌های حسی، خمیره شکل داده نشده تجربه. اما این نیز تأملی متزلزل است؛ توسلی به پدیده که بیشتر به دلیل [حل] مشکل، پیشفرض قرار داده شده است تا اینکه به‌طور مستقل در معرض بررسی و مشاهده باشد. یک مصالحه هوشمندانه که کواین به‌گونه‌ای درخشان از آن حمایت کرده است این است که معنا و محتوا را به انگشتان عصبهای حسی ببندیم. این مصالحه تا بدانجا که علم اجازه می‌دهد به محصول غایی نزدیک می‌شود، احتمالاً یک حالت یا تغییر مغز، و درعین حال، دست‌کم در اصل، مطمئناً فیزیکی و قابل مشاهده عمومی باقی می‌ماند. وابستگی معنا و باور به الگوهای تحریک، چیزی است که معرفت‌شناسی کواین را طبیعت‌گرا می‌کند، و همین است که او را در سنت تجربی جای می‌دهد. همچنین نظری است که، به دلیل تمامی جذابیت‌هایش، فکر می‌کنم کواین باید رها سازد. این رهاسازی منجر به دست برداشتن از طبیعت‌گرایی نخواهد شد، اما به معنای دست کشیدن از آن چیزی از تجربه‌گرایی است که پس از تسلیم شدن دو جزمیت نخستین باقی می‌ماند.

ما می‌توانیم امپریسیزم (empiricism، تجربه‌گرایی) را - همچون دیگر ایسم‌ها - بدان شکل که خود می‌پسندیم تعریف کنیم؛ اما به‌نظر من تجربه‌گرایی نه فقط مستلزم این ادعای کمرنگ است

که تمامی معرفت نسبت به جهان از طریق وساطت حواس می‌آید، بلکه مستلزم این ایقان است که این واقعیت دارای اهمیت معرفت‌شناسانه اساسی است. آن نظر کمرنگ، صرفاً نقش علی آشکار حواس را در واسطه بودن میان موضوعات و رویدادهای جهان و اندیشه‌های ما باز می‌شناسد و در باب آنها سخن می‌گوید؛ تجربه‌گرایی، شواهد غائی آن اندیشه‌ها را در این مرحله میانی جای می‌دهد. (این مشخصه‌سازی، در مطالب بعدی دستخوش جرح و تعدیل خواهد شد.)

من یک بار نوشتم که کواپن بر آنچه من «ثنویت طرح و محتوا» خوانده‌ام صحه گذاشته و عنوان کردم که پذیرش این ثنویت، سومین جزمیت تجربه‌گرایی را تشکیل داده است<sup>(۲)</sup>. آنچه به عنوان «طرح» در ذهن داشتم زبان بود، با هستی‌شناسی و نظریه جهان درون ساخت آن، درحالی که «محتوا» با تحریک طرح‌ریزی شده یاخته‌های عصبی تأمین می‌شد. من احتجاج کردم که اگر بخواهیم نسبیت‌گرایی عقلی را معنادار کنیم چیزی شبیه به تصور محتوای تفسیرناشده ضروری است، و فکر می‌کردم که جانشین عصب‌شناختی کواپن برای داده‌های حسی، پایه مورد نیاز برای نسبیت‌گرایی ذهنی او را فراهم ساخته است. کواپن با «در باب خود تصور یک جزمیت سوم» بدان پاسخ داد<sup>(۳)</sup>.

با این حال دلمشغولی فعلی من چندان به طرحها و نسبیت‌گرایی ذهنی نیست تا بدان حد که به دیگر عضو آن زوج، یعنی محتوا، دلمشغولم. چنانکه می‌توان انتظار، یا حتی امید، داشت کواپن در باب این نکته احساس پشیمانی نداشت؛ او دوباره اهمیت یک منبع اساساً اختصاصی شواهد را تأیید کرد. «تجربه‌گرایی... به مثابه یک نظریه شواهد... با ما باقی می‌ماند، در واقع منهای دو جزمیت قدیمی. سومین جزمیت ادعایی، درک شده در ارتباط با باور موجه، دست نخورده باقی می‌ماند»<sup>(۴)</sup>.

در آنجا من بندهایی از سخنان کواپن در خصوص «تعیین بخش تجربه» (tribunal of experience) و مانند آن را نقل کرده بودم و او به گونه‌ای منصفانه اشاره کرده بود که در واژه و عین (Word and Object) سخن گفتن لفظی همراه با تحریکات ظاهری و نیز جملات مشاهده، جایگزین چنین سخنان استعاری شده‌اند.

حال بیابید ببینیم آیا این مسأله می‌تواند به گستره منتخب کواپن بپیوندد یا نه. آنچه من

«ثنویت معرفتشناختی طرح و محتوا» می‌خوانم با قوت در واژه و عین مطرح شده است، آنجا که کواین می‌نویسد: «ما می‌توانیم جهان، و انسان به‌عنوان بخشی از جهان، را مورد بررسی قرار دهیم و بدینسان دریابیم که او چه سرنخهایی از آنچه در اطرافش می‌گذرد می‌توانسته است داشته باشد. باکم کردن سرنخهای انسان از جهان بینی او، سهم خالص انسان را به مثابه تفاضل این دو به‌دست می‌آوریم. این تفاضل، امتداد سلطه انسان را رقم می‌زند. قلمروی که در آن انسان می‌تواند در عین اینکه داده‌ها را محفوظ می‌دارد نظریه را مرور و در آن تجدید نظر کند»<sup>(۵)</sup>.

مقصود من از محتوا، همان سرنخها یا داده‌هایند. تصور می‌کنم چنین مفهومی از شواهد غایی وجود ندارد و بنابراین روند کسر کردن که به تصور طرحهای جایگزین حقایق می‌بخشد در دسترس نیست. با این حال هیچیک از این عبارات حقیقتاً موضوع را حل و فصل نمی‌کنند، زیرا آشکار نیست که مفهوم «شاهد» در نظریه شواهد کواین امری اساسی است. به رغم گرایش ظاهری اظهاراتی که نقل کرده‌ام، ممکن است در آموزه رسمی کواین هیچ چیز به‌طور کامل نقش شاهد یا داده‌های غایی را ایفا نکند.

در ریشه‌های ارجاع<sup>(۶)</sup> بخشی وجود دارد که می‌تواند به روشن کردن مطلب کمک کند (آنجا که کواین در روند تبیین چگونگی اکتساب یک زبان به بررسی ارتباط میان زبان و مشاهدات می‌پردازد و به نظر می‌رسد که باز هم نظریه طرح-محتوا در آن فعال است)، اما اینکه چیزی باشد که بتوان نسبت بدان اعتراضی معقول مطرح کرد روشن نیست؛ مطمئناً هیچکس نمی‌تواند به بررسی تجربی اینکه چگونه دیدگاههایی نسبت بدانچه انجام می‌دهیم داریم اعتراض کند.

در ابتدا همه چیز روشن و ساده به نظر می‌رسد. «آموختن ظاهری، بنیادین است و نیاز به قابل مشاهده بودن دارد. وقتی کودک «قرمز» را می‌آموزد، هم او و هم پدر یا مادر باید قرمز را ببینند و یکی از آنان باید علاوه بر آن ببیند که آن دیگری در همان زمان قرمز را می‌بیند.» این ترتیب دادن سه جانبه ساده دو طرف و موضوع مشترکاً قابل مشاهده، واقعاً بنیادین است؛ اما در این سن، یه چه چیز به‌عنوان شاهد به‌شمار می‌رود؟

آیا قرمز دیدن چیزی است. احساس تجربه شده؟ یا نه، بلکه رخداد دیدن اینکه چیزی قرمز است - حصول داشتن یک رفتار گزاره‌ای (Propositional attitude)؟ کواین بخردانه هیچیک را بر نمی‌گزیند. او پیشنهاد می‌کند که سخن گفتن درباره مشاهده را کنار بگذاریم و به جای آن از

جملات مشاهده، همچون «این قرمز است» و «خرگوش وجود دارد»، سخن بگوییم. جملات مشاهده در «سر قابل مشاهده»ی زبان قرار دارند و بنابراین به هر آنچه به عنوان شاهد به شمار آید نزدیکترینند، اما هنوز کشف نکرده‌ایم که آنچه نظریه را پشتیبانی می‌کند و معنای جملات را بدانها می‌بخشد چیست. تصور می‌کنم کواین هیچگاه مستقیماً به این پرسش که شاهد از چه چیزی تشکیل می‌شود - که نظریه ما از جهان بر آن مبتنی است - پاسخ نمی‌دهد. اما شاید پاسخ در تعریف جمله مشاهده جای داده شده باشد. او چنین تعریفی به دست می‌دهد که: «جمله، مشاهده‌ای است تا آنجا که با ارزش صدق آن، در هر موقعیت، تقریباً هر یک از افراد اجتماع گفتاری که شاهد آن موقعیت است موافقت کند.» و می‌افزاید که به جای سخن گفتن از شاهد بودن مشترک یک موقعیت، دقیقتر خواهد بود از شواهدی سخن بگوییم که دستخوش تأثیرات دریافتی مشابهند - یعنی دستخوش الگوهای مشابه تحریکات عصبی. کواین می‌پذیرد که مقایسه چنین الگوهایی در افراد مختلف دارای مشکلاتی است، اما معتقد است که این تعریف «تا بدانجا که مفاهیم رفتاری به پیش می‌روند خوب است»<sup>(۷)</sup>.

این آخرین سخن کواین در باب این موضوع نیست، چرا که به تازگی تغییر مهمی در تعریف جمله مشاهده مطرح کرده است. چنین چیزی شگفت نیست، زیرا نکته‌ای دشوار در تعریف نخستین وجود دارد - وابستگی به تصور دو سخنگوی متعلق به یک اجتماع گفتاری. این تصور، در ریشه‌های ارجاع (The Roots of Reference) و نسبیت وجودشناختی (Ontological Relativity)، رفتاری (behavioral) شده است؛ با این سخن که «می‌توانیم عضویت در اجتماع گفتاری را به وسیله صرف روانی گفتار تشخیص دهیم - چیزی که می‌توانیم حتی بدون دانستن زبان نیز شاهد آن باشیم»<sup>(۸)</sup>. این ضابطه را از یک سو دوری بودن (Circularity) و از سوی دیگر تناقض (contradiction) تهدید می‌کنند. دوری بودن، بدان جهت که بسیاری از نکات شناساندن جمله مشاهده، مشخص کردن شرایطی است که باید یک کتاب راهنمای ترجمه قابل قبول متحقق سازد، و تعریفی مقبول از آنچه یک سخنگو باید داشته باشد تا به یک اجتماع گفتاری خاص تعلق یابد این است که آن کتابهای راهنمای ترجمه‌ای که برای جامعه کارآیی دارند برای او کارآیی داشته باشند. تناقض، زیرا اگر روانی یک گفتار، معیاری مستقل باشد امکان دارد همان نتایج وصف ترجمه ریشه‌ای (radical translation) را به بار نیاورد (روانی گفتار، میان سخنگویانی

که برای آنان کتابهای راهنمای همسان کارآیی ندارد نیز می‌تواند وجود داشته باشد).  
 به هر روی، کواین آشکارا معیار اجتماعی جمله مشاهده را به سود آنچه در پی می‌آید رها کرده است: «اگر پرس و جوی جمله، از یک سخنگوی مشخص در یک موقعیت رضایت بیرون کشد، به همان ترتیب در هر موقعیت دیگری که همان مجموع گیرندگان ترتیب داده شده باشند رضایت را بیرون خواهد کشید... این و فقط این، آن چیزی است که به جملات، خصوصیت جملات مشاهده می‌بخشد»<sup>(۹)</sup>. چنین به نظر من می‌رسد که این بیان مشخصات از جمله مشاهده با اینکه با وضوح کمتری جملات مشاهده را از دیگر جملات موقعیتی متمایز می‌سازد اما بهتر است، از این جهت که فرض نمی‌کند تصور یک جماعت گفتاری، پیشتر از یک وصف معنا روشن است.

روشن است که این تحریکات حسی در وصف کواین از معنا و شاهد نقشی اساسی ایفا می‌کنند، اما این نقش دقیقاً چیست؟ یک پاسخ این است که برانگیخته شدن یاخته‌های عصبی، یک پیوند علی میانجی بین حوادث این جهان و شکل‌گیری بسیاری باورهاست. پاسخ دیگر این است که در آموختن یک زبان، شرطی‌سازی (conditioning) جملات نسبت به تحریکات حسی امر بسیار مهمی است. اما این اظهارات مشخص نمی‌کنند که پیوند میان تحریکات حسی و شواهد چیست و در نتیجه ماهیت دقیق تجربه‌گرایی کواین را معلوم نمی‌سازند. آنچه مورد نیاز است تبیین این نکته است که تحریکات حسی چگونه معنا - محتوا - ی جملات مشاهده را تعیین می‌بخشند.

بدینسان به جای پاسخ دادن به پرسش درباب اینکه چه چیز «شاهد» را می‌سازد می‌توانیم از آنچه که معنای جملات مشاهده را تعیین می‌بخشد سؤال کنیم. در این خصوص نه می‌توانیم تحریکات حسی را شاهد بخوانیم - چرا که یک واسطه معمولاً نه مشاهده می‌کند و نه چیزی درباره آن تحریکات می‌داند - و نه می‌توانیم بگوییم که تحریکات حسی شاهد را فراهم می‌سازند - زیرا باورها و تمایلهای گفتاری همراه به وجود آمده به وسیله تحریکات شاهد بنیادی نیستند، بلکه مبتنی بر شواهدند. پس به نظر می‌رسد که هیچ چیز به درستی شاهد خوانده نمی‌شود. اما شاید شگفت به نظر رسد که این امر مهم نیست! نظریه شاهد، چنانکه کواین می‌فهمد، می‌تواند شاهد را به دست فراموشی بسپارد و صرفاً به مطالعه ارتباط میان تحریکات حسی و معنای

جملات مشاهده - که تحریکات، نسبت به آنها موافقت یا مخالفت را برمی انگیزند - بپردازد. معنای یک جمله مشاهده، معنای تحریکی آن است. دو جمله مشاهده برای یک سخنگوی یک معنا خواهند داشت اگر آن الگوهای تحریک که موجب موافقت با یک جمله می شوند موجب موافقت با جمله دیگر شوند، و مطلب به همین گونه است در مورد مخالفت. جمله مشاهده S از یک سخنگو با جمله T از سخنگویی دیگر یک معنا خواهد داشت اگر الگوهای تحریک تقریباً یکی باشند. این بنیاد ترجمه ریشه‌ای است.

این نکات واضح برای هر پژوهشگر آثار کواین را تنها بدین جهت یادآوری کردم که توجه شما را به تفاوت میان این وصف از معنا و شاهد و وصفی دیگر که در آثار کواین، و تصادفاً اغلب در همان کتب و مقالاتی که از آنها بازگفتم، یافت می شود متمرکز سازم. تفاوت میان این دو وصف ممکن است مهم به نظر نرسد، اما خواهیم گفت که خصیصه تجربه گرایی کواین مبتنی بر این است که کدام وصف پذیرفته شود.

نظریه معنا و شاهد جایگزین، این است که رویدادها و موضوعاتی که معنای جمله مشاهده را متعین ساخته یک نظریه شاهد به بار می آورند، همان رویدادها و موضوعاتی هستند که جملات به طور طبیعی و صحیح به «درباره آنها بودن» تفسیر می شوند. این نظر مکرراً در آثار کواین به چشم می خورد، گاهی همراه با داستان تحریکات حسی و گاهی بدون آن. اما اینکه موقعیت یک محرک کجاست، بسیار مبهم است. ما می توانیم تقریباً آن را در هر جای سلسله علی، از بسیار دور بیرون تا اجزای مختلف نظام عصبی درونی، جای دهیم. کواین گزینه‌ای میان دو موقعیت به ما پیشنهاد می کند: در گیرنده‌های حسی، یا در موضوعات و رویدادهایی که جملات مشاهده ما نوعاً درباره آنهایند. نیازی به گفتن نیست که پذیرفتن نقش هر عامل علی یا تمامی عوامل علی مربوط در ارائه وصفی از آموختن، و از جمله آموختن زبان، هیچ تناقضی نیست. اما اینکه معنا و شاهد بسته به محرک «قرب» (proximal) باشند یا «بُعدی» (distal)، تفاوتی عظیم به وجود می آورد. با در نظر گرفتن یک سنت خاص، دو نظریه معنا و شاهد به بار آمده را «نظریه قُربی» (proximal theory) و «نظریه بُعدی» (distal theory) می نامیم.

بر اساس نظریه قُربی کواین، که به نظر می رسد دست کم تا همین اواخر نظریه رسمی او بوده است، جملات دارای یک معنا خواهند بود اگر یک معنای محرک داشته باشند - یعنی اگر

الگوهای همسان تحریک، موافقت یا مخالفت را برانگیزند. من به‌عنوان یک مفسر ریشه‌گرا، پاسخهای لفظی یک سخنگو را به تغییرات در محیط پیوند می‌دهم؛ سپس با استنتاج یک ارتباط علی، آن پاسخهای لفظی را با جمله‌ای از خودم که همان تغییرات در محیط موجب می‌شوند آن را بپذیرم یا رد کنم، ترجمه می‌کنم. این نظریه بعدی به ساده‌ترین بیان است - با توجه به نکات گفتنی مختلف کم و بیش واضح.

به‌رغم دست‌کشیدن از داده‌های حسی و فروکاستن اصطلاحات نظری به مشاهده‌ای، وصف قریبی معنا و شاهد کواین به شکاکیت می‌انجامد. درست همانگونه که نظریات قدیمتر به دامن شکاکیت درغلتیدند. علت این است که شکاکیت نه بر فرض داده‌های حسی و نه واگشتگرایی (reductionism)، بلکه بر این نظر کلی مبتنی است که علم تجربی نیازمند مرحله‌ای معرفتشناختی میان جهان بدانسان که ما درک می‌کنیم و تصور ما از آن است؛ و این نظر، در قلب نظریه قریبی کواین جای دارد. توسل به طبیعتگرایی نیز سودی نخواهد بخشید، زیرا توسل به طبیعتگرایی توسل به علم است بدانسان که ما می‌دانیم، و اگر نظریه قریبی بخشی از علم باشد علم به ما نشان خواهد داد که برای گفتن اینکه نظریه ما در باب جهان از نظریه همسایه‌مان بهتر است می‌توانیم هیچ زمینه‌ای نداشته باشیم - گرچه ممکن است در موضعی باشیم که نشان دهیم اگر نظریه مان درست باشد نظریه همسایه‌مان فوق‌العاده نادرست خواهد بود.

یک واکنش ممکن در برابر این موقعیت، این است که معتقد شویم حقیقت «درون ماندگار» (immanent) است، بدین معنی که یک جمله شما ممکن است برای شما درست باشد گرچه من به‌درستی آن را به جمله نادرست خود ترجمه می‌کنم. این نسبت صدق است نه بدان‌گونه آشنا و اجتناب‌ناپذیری که صدق جملات را در رابطه با یک زبان نسبی می‌سازد، بلکه نسبی‌سازی فراتر و مستقل در رابطه با افرادی که امکان دارد (یا ندارد) چیزی را که از دیدگاه قریبی، یک زبان تلقی می‌شود بر زبان آورند. کواین گاهگاه مطالبی تقریباً رازگونه درباره درون ماندگاری صدق گفته است، اما اغلب و بیباکانه بر ضد نسبیتگرایی موضع دارد.

تقابل میان رهیافت قریبی و بعدی به معنا را می‌توان به‌عنوان تقابل میان آن نظریه معنا که شاهد را اصلی می‌سازد و آن نظریه معنا که صدق را اصلی می‌سازد در نظر گرفت. کواین با اینکه شاهد را با تحریکات حسی یکی نمی‌داند، نقش تحریکات حسی را در تعریف معنای حسی



به عنوان طریق بستن معنا به شاهد می بیند؛ در حالی که یک نظریه بُعدی، معنا را مستقیماً به شرایطی می پیوندد که جملات را به گونه ای میان اذهانی (intersubjectively) درست یا نادرست می سازند. کواین، همچون برخی دیگر، به این مسأله که آیا صدق یا شاهد را باید در نظریه معنا اصلی تلقی کرد یا نه پرداخته و به وضوح به سود اصلی تلقی کردن آن رأی داده است. اما به نظر من این امر دست نیست، زیرا مبتنی ساختن معنا بر شاهد ضرورتاً به مشکلات نظریات قریبی می انجامد: صدق نسبی شده در رابطه با افراد، و شکاکیت. نظریات قریبی، هر آرایشی که داشته باشند، در روح و نتیجه خود دکارتی اند.

نظریه بُعدی معنا، اندامهای حسی و فعالیتها و تجلیات مستقیم آنها، همچون احساسات و محرکهای حسی، را از «اهمیت نظری اساسی» به «معنا و علم» منتقل می سازد. نقاط ثابت، فقط «محرکهای شراکتی» (the shared stimulus) و «جهان» هستند. محرکهای شراکت ناپذیر اندامهای حسی، نقاط ثابت نیستند. با پذیرفتن این امر، نقش علی حواس را انکار نمی کنیم؛ فقط یک دیدگاه معرفتشناختی خاص آن نقش انکار می شود. نظریه بُعدی به همان اندازه نظریه قریبی، اساساً علی و همخوان با داده های علم تجربی است. تفاوت در انتخاب موقعیت مناسب عوامل علی مربوط - و انتخاب موضعی معرفتشناختی - است. رهیافتها در اینکه چگونه آنچه را کواین «دو اصل اساسی تجربه گرایی» می خواند تفسیر کنیم با یکدیگر متفاوت می شوند. این دو اصل عبارتند از اینکه «هر شاهدی که برای علم تجربی وجود دارد شاهد حسی است... و تمامی القائات معانی الفاظ باید نهایتاً مبتنی بر شاهد حسی باشند»<sup>(۱۰)</sup>.

به هر روی، کواین با جدی گرفتن این واقعیت خود به خود به اندازه کافی روشن که «برای معنا چیزی بیش از آنچه شخصی به اندازه کافی مجهز می تواند بیاموزد یا مشاهده کند نمی تواند وجود داشته باشد» در درک ما از ارتباط متقابل لفظی، انقلاب ایجاد کرد. با حمایت آشکار از نظریه بُعدی معنا به جای نظریه قریبی، او نقش فعال مفسر را نیز تأیید و کاملاً از آن استفاده می کند. به نظر من این نقش نیازمند این است که مفسر، پاسخهای خود را با ارجاع به علل متقابلاً چشمگیر (salient) در جهانی که خود و سخنگو در آن سخن می گویند با پاسخهای فرد سخنگو همپیوند سازد. (چشمگیر را به «مشابهت پاسخها» تعریف می کنند).

**اظهار نظر کواین.** موافقم که در نظریه شواهد من واژه «شاهد» هیچ توضیحی نمی یابد و

هیچ نقشی بازی نمی‌کند. تمثیلی در نظریه معرفت است که، چنانکه جایی نوشته‌ام، برای نامش از خجالت سرخ می‌شود. شاید تمثیلی نیز در نظریه صدق وجود داشته باشد؛ چون یک زبان نمی‌تواند محمول کاملاً صادق خود را دربر داشته باشد. نظریه‌ها مشکلی ندارند حتی اگر مفاهیم نامبخش آنها نادیده گرفته شوند.

دانلد دیدگاههای مرا درک می‌کند، و توافق ما عمیقتر می‌شود. از بیشتر جوهر مقاله او در خلال مباحثات اخیر مان آگاه شده بودم، و تأثیر آن برای خوانندگان مقاله «سه عدم تعین»، روشن خواهد بود. آنان خواهند دید که من به نقطه‌ای میانی بین موضع دور دانلد و موضع نزدیک قدیمی خودم رفته‌ام. خواهند دید که چرا دورتر نرفته‌ام، و چرا فکر می‌کنم که موضع میانی‌ام اعتراضهای دانلد به موضع نزدیکم را مورد توجه قرار داده است.

\*\*\*

#### چهار. سوزان هاگ: بازسازی کشتی هنگام سفر بر روی آب<sup>(۱۱)</sup>.

موضع من در مقاله حاضر ریشه‌گراتر از طبیعتگرایی توسعه‌طلب (expansionist naturalism) ولی کمتر ریشه‌گرا از طبیعتگرایی انقلابی (revolutionary naturalism) است. من حقانیت برنامه‌های معرفتشناختی سنتی را می‌پذیرم، اما آنها را با روحی که به درستی «طبیعت‌گرایانه» توصیف شده است قبول می‌کنم. طبیعتگرایی من، اصلاح‌طلبانه (reformist) است که وظایف سنتی را برعهده دارد اما سنتی را به گونه‌ی رهیافت پیشینی به‌سوی آن وظایف نمی‌پذیرد. برخی طبیعت‌گرایان اصلاح‌طلب این سودا را در سر دارند که وظایف سنتی را در محدوده علوم طبیعی به‌انجام رسانند؛ شاید چنین مطرح شده است که مطالعه جامعه‌شناسانه علم تجربی می‌تواند تبیین مفهوم شاهد را به‌بار آورد، یا اینکه توسل به نظریه تکامل می‌تواند در خدمت معتبر ساختن استقراء قرار گیرد. من بر این‌گونه علم‌گرایی صخه نمی‌گذارم. من هیچ‌گونه چشم‌انداز واقعی برای این امر که علوم طبیعی بتوانند وظایف معرفتشناسی را انجام دهند نمی‌بینم. رهیافت من به معنایی معتدلتر طبیعت‌گرایانه است؛ معنایی که اساساً با اشاره به دو مضمون بنیادی مشخصه‌های آن را برخوردیم شمرد:

۱. تبیین مفهوم توجیه، باید بر فاعلهای انسانی (human subjects) و ارتباط میان باورهای

انسانها و تجربه‌های آنان متمرکز باشد؛

۲. تصدیق معیارهای توجیه تجربی نمی‌تواند به گونه پیشینی (a priori) انجام گیرد، بلکه باید متکی بر دانش مفروض شخص درباره فاعلهای انسانی و ظرفیتهای محدودیتهای شناختی آنان باشد.

## I

نقطه آغازی که برای تبیین مفهوم توجیه ترجیح داده می‌شود این پرسش است که چه چیز یک فرد را در باور داشتن به یک چیز، بیشتر یا کمتر موجه می‌سازد؟ یک دلیل برای گزینش سبک بیان شخصی (الف بیشتر/ کمتر موجه است در این باور که P مبتنی است بر...) به جای سبک بیان غیرشخصی (این باور که P بیشتر/ کمتر موجه است مبتنی بر...) برای تبیین، این است که «اینکه چگونه یک فرد در باور به یک چیز، موجه است» نه تنها مبتنی بر این است که به چه چیز باور دارد، بلکه علاوه بر آن مبتنی بر این است که چرا بدان باور دارد. (اگر دو نفر به یک چیز باور داشته باشند، یکی مبتنی بر یک شاهد خوب و دیگری صرفاً از طریق تصور آرزومندانه، اولی در حدی بالا موجه است و دیگری اصلاً موجه نیست.) گرچه دلیل عمده این است که تنها با تمرکز بر فاعل است که می‌توان ارتباط تجربه با توجیه را مجاز دانست، زیرا فاعلهایند که تجربه دارند. بدین طریق دو مؤلفه نخستین مضمون طبیعت‌گرایانه - تمرکز بر فاعل شناسایی، نقش تجربه در توجیه - یکدیگر را تقویت می‌کنند.

من انکار نمی‌کنم که سخن گفتن از حدی که یک گزاره یا فرضیه موجه است معنادار است، بلکه مطرح می‌کنم که این امر تنها به عنوان صورت کوتاه سخن گفتن از حدی که شخص یا اشخاصی در باور داشتن به آن گزاره یا فرضیه موجهند - که خود تا حدی مبتنی بر این است که چگونه آن گزاره یا فرضیه به تجربه او یا آنان مرتبط می‌شود - معنادار خواهد بود. «معرفت‌شناسی بدون یک فاعل شناسایی»<sup>(۱۲)</sup> (a knowing subject) که صرفاً دلمشغول گزاره‌ها و ارتباط منطقی آنهاست اصولاً ناکافی است. «فرضیه انسجام‌گرا» (coherentist theory) نیز همینگونه است. این بار استدلال این نیست که چنان فرضیه‌ای فاعل را خارج می‌سازد، بلکه این است که حتی اگر فاعل را نیز دربرگیرد ضرورتاً ارتباط تجربه او را انکار می‌کند؛ زیرا خصیصه انسجام‌گرایی (coherentism) پای فشردن بر این است که توجیه، موضوعی منحصرأ در باب ارتباطها میان

باورهاست.

با این همه، فرضیه‌های مبناگرا (foundationalist theories) می‌توانند ارتباط تجربه را مجاز شمردند. خصیصه فرضیه‌های مبناگرایی توجیه این است که میان باورهای بنیادین (basic) و اشتقاقی (derived) تمایز قائل شوند و بر آن باشند که باورهای اشتقاقی، توجیه خود را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، دست کم نسبتاً، از پشتوانه باورهای بنیادین می‌گیرند درحالی که باورهای بنیادین توجیه خویش را از چیزی دیگر غیر از هر باور دیگری کسب می‌کنند. و مطلب پیشنهاد شده در مقبولترین بیان، این است که باورهای بنیادین، توجیه خود را از پشتوانه تجربه به‌دست می‌آورند.

با این حال گرچه مبناگرایی ارتباط تجربه با توجیه را مجاز می‌شمرد، به طریق جبری و غیرطبیعی چنین می‌کند. مشکل این است که این دیدگاه نیازمند طبقه‌ای ممتاز (privileged class) از باورهاست که توجیه آنها منحصراً از تجربه، و مطلقاً نه از دیگر باورها، به‌دست آید و توجیه تمامی دیگر باورها نیز مبتنی بر آنها باشد. مبناگرایی قوی مدعی است که باورهای بنیادین کاملاً یا قطعاً با تجربه توجیه می‌یابند و در نتیجه تجربه حسی مستقیم شخص را به‌عنوان باورهای بنیادین تلقی می‌کند؛ نتیجه این است برای نشان دادن اینکه چگونه باورهای مربوط به جهان مادی می‌توانند با پشتیبانی آن تجربه‌ها موجه شوند ناتوان می‌ماند. از سوی دیگر، مبناگرایی ضعیف ادعا می‌کند که باورهای بنیادین تاحدی، یا در وهله اول، با تجربه موجه می‌شوند و در نتیجه باورهای مشاهده‌ای (observational beliefs) مربوط به جهان خارجی را به‌عنوان باورهای بنیادین تلقی می‌کند؛ نتیجه این است که نمی‌تواند توضیح دهد چگونه چنان باورهایی می‌توانند با پشتیبانی باورهای بیشتر - مثلاً باورهایی درباره شرایط مشاهده - بیشتر موجه (در وهله دوم موجه) شوند.

مبنا - انسجام‌گرایی (foundherentism) - که در «مجاز دانستن ارتباط تجربه» همانند مبناگرایی و ناهمانند با انسجام‌گرایی است و در «نیاز نداشتن به یک طبقه از باورهای ممتاز یا منحصراً ارتباط‌های پشتیبانی یک سویه» همانند انسجام‌گرایی و ناهمانند با مبناگرایی است - می‌تواند چنین کند<sup>(۱۳)</sup>. بنابر این گزینه‌ای امیدبخش‌تر به نظر می‌رسد.

به‌نظر می‌رسد ممکن است دسترسی داشتن به مبنا - انسجام‌گرایی به‌عنوان جایگزینی

سوم، جدا از مبنایگرایی و انسجام‌گرایی، بتواند به‌عنوان نقطه شروع برای دست‌کم تبیین نسبی این واقعیت که برخی از مفسران با ملاحظه تأکید کواپن بر همپیوندی شبکه باور او را به‌عنوان منتقد انسجام‌گرایی مبنایگرایی قلمداد می‌کنند ولی برخی دیگر با توجه به اینکه به‌نظر می‌رسد تمایل به همخوانی با جملات مشاهده دارد او را مبنایگرایی نهان می‌دانند، به کار آید.

مبنا - انسجام‌گرایی، همچون مقبولترین نوع مبنایگرایی، متعهد به مجاز دانستن ارتباط تجربه با توجیه است. مبنایگرایان اغلب این امر را که تجربه می‌تواند باورها را موجه سازد عادی تلقی کرده‌اند. منتقدان آنان برخی اوقات ملاحظه کرده‌اند که این فرض بیش از آنچه به‌نظر می‌رسد پیچیده و مسأله‌ساز است و ادعا کرده‌اند که مبتنی بر خلط ارتباطات علی و منطقی<sup>(۱۴)</sup> است. تلفیق مفاهیم شواهد مختلف دارای مؤلفه‌های علی و منطقی در وصف مبنا - انسجام‌گرا، و خصیصه علی این وصف طرحریزی شده‌اند تا این اعتراض را فرو نشانند.

پیشنهاد این است که چگونگی موجه بودن یک فرد در باور داشتن به یک چیز، مبتنی بر «چه قدر خوب بودن» شواهد اوست. تمرکز تاکنون بر «شواهد فرد» بوده است، اکنون وقت آن رسیده که به «چه قدر خوب بودن» بپردازیم. مبنایگرا ساختار توجیه را براساس الگوی یک دلیل ریاضی تصور می‌کند، چراکه دلیل ریاضی با استنتاج از اصول موضوعه شکل می‌گیرد. این الگو هم پافشاری مبنایگرا بر یک سوبه بودن ساختار توجیه و هم اصرار او بر ضرورت وجود یک طبقه ممتاز از باورهای بنیادین را باز می‌تاباند. مبنا - انسجام‌گرا الگوی یک جدول کلمات متقاطع را ترجیح می‌دهد که در آن سرنخها همچون «شاهد تجربی» (experiential evidence) و دیگر مدخلهای از قبل تکمیل شده همچون «دلایل» (reasons) تصور می‌شوند.

مبنا - انسجام‌گرایی به‌عنوان تبیینی از مفهوم توجیه مطرح شده است، و مقصود از آن این بوده است که آنچه را در ارزیابی معرفتشناسانه ما از باورهای یک شخص به‌طور ضمنی وجود دارد با صراحت بیان کند. اما علاوه بر کفایت وصف عرضه شده برای کاربستهایی که قصد دارد آنها را تبیین کند، پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن کفایت آن کاربستهاست: اینکه آیا معیارها یا توجیه ما رضایتبخشند یا نه. و این، همان مسأله تصدیق (ratification) است.

## II

برخی حقانیت این مسأله را انکار می‌کنند. تصور آنان از معیارهای توجیه صرفاً عرفی است:

آنان معتقدند که توصیف یک فرد به موجه بودن در باور به یک چیز صرفاً این است که بگوییم او با یک کاربست اجتماعی خاص - کاربست «موجه دانستن باورهای یک فرد» - همخوان است، و پرسش از اینکه چه چیز اساس این کاربست است بی‌معناست.

پذیرفتن حقانیت مسأله تصدیق، پذیرفتن این است که معیارهای توجیه نیازمند آنند که به گونه‌ای عینی پایه و اساس داشته باشند - نظری که می‌توان آن را به معنای دیگری از آن اصطلاح مفید اما فریبنده، «مبنایگرایی» خواند. از این پس «مبنایگرایی» (FOUNDATIONALISM) با این قصد به کار خواهد رفت. یادآوری می‌کنم که مبنایگرایی (FOUNDATIONALISM) متضمن «مبنایگرایی» (foundationalism) نیست.

من حقانیت مسأله تصدیق را می‌پذیرم؛ مبنایگرایی نیستم، اما مبنایگراییم. برای روشن شدن مسأله مورد نظر، باید به این پرسش پرداخت که «معیارهای توجیه، رضایتبخشند» به چه معناست. نخستین نزدیک شدن مقبول به یک پاسخ، این خواهد بود که آنها به گونه‌ای مناسب با هدف پرس‌وجو مرتبطند. این امر دارای این مزیت است که توجه را بر دو پرسش مشخصتر متمرکز می‌سازد: (۱) هدف پرس‌وجو چیست؟ و (۲) معیارهای توجیه چگونه باید با آن هدف مرتبط باشند؟

نامزدهای بسیاری به عنوان هدف پرس‌وجو مطرح شده‌اند: دستیابی به حقیقت، دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا، پیش‌بینی تجربه آینده، هماهنگی با جهان، و... مانند اینها. آنچه من نامزد می‌کنم دستیابی هرچه کاملتر به یک وصف صادق و تبیینی است از اینکه اشیاء چگونه‌اند. نامزد متعارف «ارتباط مناسب»، این است که معیارهای توجیه باید مناسب با هدف پرس‌وجو باشند. نامزد بهتر این است که بگوئیم باید از حد خوبی از نزدیکی به هدف پرس‌وجو برخوردار باشند.

پیشینی‌انگاری (apriorism) دیدگاهی است که می‌گوید تصدیق معیارهای توجیه باید به گونه پیشینی به انجام رسند. رهیافت پیشینی‌انگاران اغلب همراه با تصویری شدید همراه است که براساس آن علم نه فقط نیازمند این است که شخص، باوری صادق و برآورنده معیارهای رضایتبخش توجیه داشته باشد، بلکه علاوه بر آن نشان داده باشد که آن معیارها رضایتبخشند. طبیعتگرایی اصلاح‌گرای معتدل، با پیشینی‌انگاری مخالف<sup>(۱۵)</sup> است؛ بنابراین گرچه

می‌بناگریم (یعنی حقانیت مسأله تصدیق را می‌پذیریم)، مبناگرا نیستیم (یعنی نمی‌پذیریم که به گونه پیشینی حل شود). طبیعت‌گرایی اصلاح طلب با مبناگرایی و طبیعت‌گرایی انقلابی با مبناگرایی مخالفند. بنابراین ممکن به نظر می‌رسد که تمایز مبناگرایی از مبناگرایی بتواند به عنوان نقطه شروع دست‌کم برای تبیینی نسبی از ظاهر معرفت‌شناسی کواپن که خصوصیات هم اصلاح‌طلبانه و هم انقلابی دارد به کار آید.

پایان سخن اینکه معیارهای ما برای توجیه، از دیگر بخشهای دانش مفروض ما مستقل، و همچون آن دیگر بخشها قابل تجدید نظرند<sup>(۱۶)</sup>. این تلقی درحالی که حدی اعتدال‌آمیز از تضمین به دست می‌دهد، باب امکان بازسازی کشتی هنگام سفر بر روی آب را نیز همچنان باز نگاه می‌دارد.

**اظهار نظر کواپن.** خوشحالم که سوزان هاک در طبقه‌بندی خویش مرا «طبیعت‌گرایی اصلاح‌گرای معتدل» خواند. این امر مبناگرایی (foundationalism) مرا که مبتنی بر این برآورد من (به سختی می‌توان آن را نظریه نامید) است که پستهای بازرسی باورها، مشاهدات حسی هستند تأیید می‌کند. من مشاهدات، بهتر بگویم جملات مشاهده، را با ملاحظه همپیوندیها با گیرنده‌های حسی - که جانشینهای طبیعت‌گرایانه من برای مجموعه محسوساتند - تعریف می‌کنم. از سوی دیگر انسجام‌گرایی (coherentism) من در کل‌گرایی ام (holism) آشکار است، هرچند معتدل. بنابراین من در حقیقت و واقعاً مبناگرایی را با انسجام‌گرایی درهم می‌آمیزم. کاش برای این درهم آمیختن واژه‌های داشتیم. سوزان واژه‌های نوساخته دارد، اما این واژه قلم مرا متوقف می‌سازد. واژه‌های نوساخته می‌توانند یک نعمت باشند، اما من اعتراضی دارم مبنی بر اینکه محدودیتهایی وجود دارند که در ورای آنها یک واژه نوساخته اصلاً نمی‌تواند واژه خوانده شود. به هر حال موضع، مستحکم و باثبات است.

سوزان به مسأله‌ای دست می‌یازد که من چندان بدان نپرداخته‌ام: معقولیت حدس و گمان پیش از هر آزمایش. من به آزمایش یک باور، یا یک دسته باور جداً گسترده، با پیشبینی و تجربه پرداخته‌ام؛ اما درباره آنچه یک جمله را نامزد مورد نظر برای گنجاندن در چنان دسته‌ای می‌سازد سخن کمتری برای گفتن داشته‌ام.

در شبکه باور من و اولیان تقریباً پنج مزیت را برشمرده‌ایم که باید در یک فرضیه جست‌وجو

شوند: محافظه‌کاری (conservatism)، کلیت (generality)، سادگی (simplicity)، ابطال‌پذیری (refutability)، و اعتدال (modesty). در سطحی فنی‌تر، آمار ریاضی دارای نقش است. حدس علمی، بازی بر ضد طبیعت است. سوزان فن این بازی - راهبرد پیروزی - را مورد بررسی قرار می‌دهد. من در پرداختن به ایستگاه بازرسی در پیشینی، دلمشغول پایان بازی بوده‌ام؛ آنچه آن را قطعی می‌سازد، که مطابق باکیش - مات در شطرنج است. هدفهای این بازی نیز موضوع سوئمنند. هدفهای شطرنج عبارتند از شعف فکری، والایش ستیزه‌جویی، غرور موفقیت، و در نهایت، شهرت و خوشبختی. هدفهای بازی علمی عبارتند از درک، مهار محیط، بهبودی، و در برخی موارد شعف فکری، غرور موفقیت، و حتی شهرت - اگر نه خوشبختی. پیش‌بینی کردن فقط گاهگاهی هدف این بازی است.

### پی‌نوشت‌ها:

\* برگرفته از:

*Perspectives on Quine*, edited by Robert b. Barrett and Roger F. Gibson. basil Blackwell, 1990.

1. Donald Davidson: Meaning. Truth and Evidence.

دانلد دیویدسن استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیاست. اغلب آثار منتشر شده او در باب فلسفه و روانشناسی، مشخصاً نظریهٔ گنش، و فلسفهٔ زبان است.

2. 'On the very idea of a conceptual scheme'. in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford. Basil Blackwell, 1985.

3. W. V. Quine. 'On the very idea of a third dogma'. in *Theories and things*, Cambridge. Mass.. Belknap press, 1981.

4. Ibid., P. 39.

5. *Word and Object*, P. 5.

6. *The Roots of Reference*, § 10.

7. *Word and Object*, P. 43: Ontological Relativity, pp. 86-7.

8. *The Roots of Reference*, P. 39: *Ontological Relativity*, p. 87.

9. *Theories and Things*. P. 25.

10. *Ontological Relativity*, NewYork. Columbia University Press, 1969, p. 75.



11. Susan Haack: *Rebuilding the Ship While Sailing on the Water*.  
سوزان هاک استاد فلسفه در دانشگاه وارویک (Warwick) انگلستان است. او نویسنده کتاب *منطق منحط* (Deviant Logic) و فلسفه علم منطق (Philosophy of Logics) و نیز مقالاتی در مجلات و گزیده‌ها در باب فلسفه منطق و زبان، معرفتشناسی و ماوراءالطبیعه، و عملگرایی (Pragmatism) است.
12. Popper. K. R.. 'Epistemology without a knowing subject', in *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press. 1972. pp. 106-52.
۱۳. این واژه و نظریه در کتاب زیر مطرح شده‌اند:  
Hoack. S.. 'Theories of Knowledge: an analytic framework', *Proceedings of Aristotelian Society*, LXXXIII, 1982-3. pp. 143-57.
14. Popper. K. R.. *The Logic of Scientific Discovery*, London. Hutchinson, 1959.
۱۵. برای تصور طبیعتگرایی به‌عنوان دیدگاهی مخالف با پیشینی باوری، بنگرید به:  
Thompson. M.. 'Epistemic priority. analytic truth and naturalized epistemology'. *American Philosophical Quarterly*, 18.1, 1981. pp. 1-12.
16. Alston. W.p.. 'Epistemic Circularity'. *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVII. 1. 1986. pp. 1-30.
- یادداشت. دیگر مقالات به‌چاپ رسیده در کتاب *perspectives on Quine* به‌ترتیب عبارتند از:  
۱. و. و. کواین: سه عدم تعین
- W.V. Quine: *Three Indeterminacies*.
۲. ریچارد کریث: کارناپ، کواین، و ردّ شهود.
- Richard Creath: *Carnap, Quine and the Rejection of Intuition*.
۳. برتن دربن: کواین.
- Burton Dreben: *Quine*.
۴. دگفین فولسدال: عدم تعین و حالات ذهنی.
- Dagfinn Føllesdal: *Indeterminacy and Mental States*.
۵. این هکینگ: انواع طبیعی
- Ian Hacking: *Natural Kinds*.
۶. گیلبرت هارمن: رهیافتهای درون ماندگار و متعالی به فرضیه معنا.
- Gilbert Harman: *Immanent and Transcendent Approaches to the Theory of Meaning*.
۷. ژاکو هینتیکا: کواین به‌عنوان عضوی از سنت کلی بودن زبان.

Jaakko Hintikka: *Quine as a Member of the Tradition of the Universality of Language.*

۸. جرالد کاتز: ابطال عدم تعین.

Jerrold Katz: *The Refutation of Indeterminacy.*

۹. درک کاپلبرگ: چرا و چگونه به معرفتشناسی، صورت طبیعی شده دهیم.

Dirk Koppelberg: *Why and How to Naturalize Epistemology.*

۱۰. هانری لونر: کل‌گرایی و معرفتشناسی صورت طبیعی یافته در مواجهه با مسأله صدق.

Henri Lauener: *Holism and Naturalized Epistemology Confronted with the problem of Truth.*

۱۱. روث بارکن مارکس: واپس‌نگاهی بر خرده‌گیری‌های کواین به موجهات.

Ruth Barcan Marcus: *A Backward Look at Quine's Animadversions on Modalities.*

۱۲. الکس آرنشتاین: آیا وجود آن چیزی است که چندی نمایی وجودی تبیین می‌کند؟

Alex Orenstein: *Is Existence what Existential Quantification Expresses?*

۱۳. چارلز پارسنز، تبیین ژنتیکی در ریشه‌های ارجاع.

Charles Parsons: *Genetic Explanation in The Roots of Reference.*

۱۴. آنتونی کوینتن: انجام دادن بدون قصد و معنا.

Anthony Quinton: *Doing Without Meaning.*

۱۵. پ. ف. ستراسن: دو تصور از فلسفه.

P.F. Strawson: *Two Conceptions of Philosophy.*

۱۶. بری ستراد: فیزیک‌گرایی کواین.

Barry Stroud: *Quine's Physicalism.*

۱۷. جوزف س. اولیان: آموختن و معنا.

Joseph S. Vllian: *Learning and Meaning.*