

Anti-Realism and Common Sense Realism Rorty versus Putnam

Iman RahimNasirian^{*}

Abdurrazzaq Hesamifar^{**}

Abstract

Introduction: Most of Hilary Putnam's influential ideas are referred to his two fundamental commitments: pragmatism and realism. These two commitments caused the proximity and, at the same time, his intellectual distance from the other contemporary pragmatist, Richard Rorty. While committing to pragmatism, they have very different positions on realism. Their difference is so problematic that the meaning of pragmatism will not be apparent if we count Rorty and Putnam together in the group of pragmatists. Reviewing these two philosophers' thoughts will help us determine how broad the horizons of pragmatism can be. Intellectual opposition between Rorty and Putnam is discussed in this research. This research does not consider the intellectual opposition of these two philosophers based on non-pragmatist ideas. It is aimed to examine their intellectual coherence regarding their philosophical positions.

Methods: This research evaluates the intellectual opposition between Rorty and Putnam. The information cited in this article has been collected using the library method. Furthermore, the method of information processing is comparative-analytical.

Findings: (1) Despite the common pragmatist positions of Rorty and Putnam, what they really disagree with each other is what can be

^{*}PhD of Philosophy of Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (corresponding author). E-mail: i.r.nasirian@gmail.com

^{**}Professor of Philosophy at "Philosophy Department" in Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. E-mail: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Received date: 2022.11.26

Accepted date: 2023.07.23

preserved from the realist tradition. In the recent period of his thinking, Putnam, by defending "common sense realism" among his pragmatist positions, tries to find a place to preserve a notion and meaning similar to the nonlocal and nontransient "rightness" that realist philosophy provides. According to Rorty, pragmatist positions are acceptable only to the extent that we want to practice without such meanings and notions.

(2) The philosophical opposition between Rorty and Putnam is based on their metaphilosophical disagreement on pragmatism. Putnam is convinced that the mere pragmatic "convenience" is not a suitable criterion for "practice." According to Putnam, "common sense realism" provides a minimally realistic insight into the "truth" that can guide pragmatic convenience in the "right" direction. In contrast, Rorty believes that "more" and "better" convenience is the only condition that can provide us with a criterion for modifying current procedures while remaining within the limits of the anti-platonic commitments of pragmatism.

Conclusion: Pragmatism is the mainstream of Rorty and Putnam's thoughts. According to the results of this research, Rorty takes a more original process in the path of pragmatism. Putnam's realistic concerns contradict his pragmatist positions. Even though these concerns are followed in the framework of the minimal truth of "common sense realism." By resorting to the determined "truth" lies at the heart of "common sense realism," Putnam loses the coherence of his thought. Such a "truth" does not indicate particular pragmatic "convenience" except if used in a metaphysical, ahistorical sense. While the characteristic of pragmatism's anti-absolutism means that the common sense, realistic intuitions will also be subject to historical changes. Based on pragmatism, the Hegelian historicization of philosophy is essential precisely because it grasped the emptiness of Kantian attempts to regard "truth" as an ahistorical matter. Putnam's view is a return to pre-Hegelian attempts to find something ahistorical to which philosophers can be committed to follow.

Keywords: Rorty, Putnam, Anti-Realism, Common Sense realism.



ضدرئالیسم و رئالیسم عرفی رورتی در مقابل پاتنم

ایمان رحیم نصیریان*

عبدالرزاق حسامی فر**

چکیده

علاقه رئالیستی پاتنم او را بر آن می‌دارد در دوره اخیر تفکرش با دفاع از «رئالیسم عرفی»، در میان مواضع پراگماتیستی خود جایی برای حفظ تصور و معنایی شبیه «درستی» غیرمحملی (*nonlocal*) و ناگذرا (*nontransient*) که فلسفه رئالیستی در اختیار ما قرار می‌دهد، جست‌وجو کند. در حالی که به عقیده رورتی مواضع پراگماتیستی صرفاً تا جایی قابل قبول‌اند که بخواهیم بدون چنین معنا و تصویری عمل کنیم. این مقاله با استناد به مکاتبات انتقادی مستقیم این دو پراگماتیست، تقابل فکری آنها را تحلیل و ارزیابی می‌کند. طبق نتیجه این پژوهش، دیدگاه ضدرئالیستی رورتی نتیجه ناگزیر پراگماتیسم مشترک او و پاتنم است. پاتنم نمی‌تواند ضمن ماندن در مرزهای پراگماتیسم، دیدگاه رورتی را مورد انتقاد قرار دهد. ویژگی ضدمطلق‌انگاری پراگماتیسم به این معناست که شهودهای رئالیستی عرف عام نیز مشمول تغییر و تحول تاریخی خواهند بود.

واژگان کلیدی: رورتی، پاتنم، ضدرئالیسم، رئالیسم عرفی.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

i.r.nasirian@gmail.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

مقدمه

هیلاری پاتم یکی از نوآورترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان عصر ماست. گستردگی و تنوع مشارکت‌های فلسفی او خلاصه‌سازی و ارزیابی کل گستره کار او را، اگر نگوییم غیرممکن، دست کم دشوار کرده است. با این حال بسیاری از ایده‌های تأثیرگذار پاتم می‌توانند به دو تعهد کلیدی برگردند: پراگماتیسم و رئالیسم. همین دو تعهد کلیدی است که قرابت و در عین حال فاصله فکری او را از یکی دیگر از بزرگ‌ترین پراگماتیست‌های معاصر، ریچارد دورتی، توضیح می‌دهد. هر دو فیلسوف، ضمن تعهد به پراگماتیسم، موضعی بسیار متفاوت در مورد رئالیسم دارند. قرابت توأم با فاصله فکری آنها به اندازه‌ای مسئله‌برانگیز است که اغلب از آنها پرسیده می‌شد کجا با یکدیگر موافق و کجا با یکدیگر مخالف‌اند (Putnam, 1990, p.20).

بررسی اندیشه این دو پراگماتیست در تعیین اینکه کرانه افق‌های پراگماتیسم تا چه حد می‌تواند گسترده باشد، کمک خواهد کرد. حتی می‌توان گفت معنای پراگماتیسم چندان روشن نخواهد بود اگر دورتی و پاتم را با هم در جرگه پراگماتیست‌ها بدانیم. در این جستار مواجهه دیرین پاتم با دورتی بر اساس مکاتبات انتقادی مستقیم این دو فیلسوف مورد بحث قرار گرفته است. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در مورد پیشینه این پژوهش، هیچ مقاله‌ای که به طور خاص تقابل آرای پاتم و دورتی را با محوریت مکاتبات انتقادی آنها مورد بحث قرار داده باشد، به نظر نگارنده نرسید. ذکر این نکته لازم است که این جستار قصد ندارد تقابل این دو فیلسوف را بر اساس اندیشه‌هایی غیرپراگماتیستی بررسی کند؛ هدف این جستار بررسی انسجام اندیشه این دو فیلسوف با توجه مواضع فلسفی‌شان است.

الف) پیشینه فکری پاتنم

پاتنم که تقریباً در میان بزرگان فلسفه منحصر به فرد است، تمایل داشت دیدگاه‌های خود را به طور مداوم بازنگری کند (Baghrmian, 2013, p.5). اما می‌توان سه دوره فکری پاتنم را از هم تمیز داد. خلاصه‌ای کوتاه از سیر اندیشه پاتنم را می‌توان از زبان خود او چنین بیان نمود: «سفری طولانی از رئالیسم به رئالیسم (اما نه... به نسخه متافیزیکی رئالیسم که با آن شروع کردم)» (Putnam, 1999, p.49).

محوری‌ترین دغدغه فلسفی پاتنم با این سؤال قابل طرح است که «ذهن [یا زبان]*] چگونه با جهان ارتباط برقرار می‌کند؟» (Baghrmian, 2013, p.5). هر یک از دوره‌های فکری او مواجهه‌ای است متفاوت با این سؤال. پاتنم در دوره اول تفکر خود، به برداشتی متافیزیکی از «حقیقت» به مثابه مطابقت یا تناظر با واقعیت عینی مستقل از ذهن یا زبان قایل بود. در این تلقی «حقیقت» (Truth). امری غیرشناختی است؛ به این معنا که امر «حقیقی» (true)، چه ما آن را بشناسیم و چه آن را نشناسیم، وجود دارد. شاید بزرگ‌ترین مسئله در این رویکرد سنتی به «حقیقت»، پرکردن شکاف میان ذهن (زبان) و عین است و اینکه با وجود این شکاف، دسترسی (access) به واقعیت چگونه ممکن است؟ بر همین اساس پاتنم در دوره دوم تفکرش به منتقدان جدی رئالیسم متافیزیکی پیوست. از نظر پاتنم دوره دوم، رئالیسم متافیزیکی به این فرض غیرقابل قبول متکی است که ما می‌توانیم اشیا را مستقل از ذهن‌مان، آن طور که از «نظرگاه چشم خدا» (God's Eye Point of View) قابل شناخت‌اند، درک کنیم. طبق این فرض، رابطه مطابقت بین «واژگان زبان ما» و «جهان مستقل از ذهن» برقرار است و «ادراک»

* بنا بر چرخش زبانی (linguistic Turn) مطرح در اندیشه معاصر، سؤال از ارتباط میان زبان و واقعیت محور اندیشه‌های فلسفی او قرار گرفت (Baghrmian, 2013, p.4).

ما وابسته به هیچ بازنمایی (Representation) به خصوصی نیست (Putnam, 1981, p.49). در این دوره، پاتم با رد «نظرگاه چشم خدا» و چرخش به رئالیسم درونی (internal realism) و پراگماتیسم، قایل به روی کردی ویتگنشتاینی و پراگماتیستی در تبیین ارتباط ذهن و واقعیت شد. طبق تفکر این دوره او، «ذهن و جهان با هم ذهن و جهان را می‌سازند» (Ibid, p.xi). «حقیقت» همان طور که پرس* می‌گوید، «توجه» تحت شرایط ایدئال است؛ امری وابسته به زبان و ذهن و اصولاً شناختی. اما پاتم به تدریج متقاعد شد ممکن است بنا بر دلایل تجربی مختلف نتوانیم به شرایط معرفتی ایدئال در مورد برخی تحقیقات خود دست یابیم. این دریافت، مشکل «دسترسی» را که رئالیسم درونی برای حل کردن آن طراحی شده بود، دوباره احیا کرد (Baghrmian, 2013, p.25). پاتم در دوره سوم اندیشه خود، ضمن حفظ اصول پراگماتیستی‌اش، این بار حامی رئالیسمی شد که به عقیده او نه دچار متافیزیک اندیشه دوره اول است و نه شهودی‌ترین فهم بشر در باب «حقیقت»، یعنی دسترسی مستقیم به «واقعیت»، را نادیده می‌گیرد (Putnam, 1999, p.10). پاتم با روی کردی پراگماتیستی به معنایی از «واقعیت» و «حقیقت» قایل می‌شود که به زعم او متعهد به هیچ پیش‌فرض متافیزیکی نیست؛ بلکه صرفاً مربوط به این اندیشه هرروزه (everyday) بازی‌های زبانی است که عین‌هایی وجود دارند که جزئی از اندیشه و زبان نیستند و ما با صحبت از آنها گاه به درستی واقعیت مستقل از ذهن و زبان را بیان می‌کنیم (Putnam, 2002, p.100). رئالیسم مورد نظر پاتم دوره سوم، رئالیسم مستقیم (direct realism) یا رئالیسم مبتنی بر فهم عرفی (common sense realism) نامیده می‌شود؛ زیرا منعکس‌کننده این باور

* چارلز سندرز پرس (Charles Sanders Peirce): فیلسوف آمریکایی بود که او را بنیان‌گذار پراگماتیسم می‌دانند.

عرفی ماست که چیزهای «بیرونی» (external) را می‌توان مستقیماً تجربه کرد. «ما خود جهان را درک می‌کنیم و نه داده‌های حسی حاصل از آن را» (Ibid, 1999, p.20). استدلال محوری پاتسم برای موضع اخیرش این است که «اگر نامفهوم باشد که بگوییم ما گاهی موفق می‌شویم اشیا را آن طور که در خودشان هستند بازنمایی کنیم، به همان اندازه [نیز] نامفهوم است که بگوییم ما هرگز موفق نمی‌شویم اشیا را آن طور که در خودشان هستند بازنمایی کنیم» (Ibid, 2002, p.101). از نظر پاتسم مشروعیت و وظیفه فلسفه خدمت به فهم عرفی است:

هر فلسفه‌ای که به ما می‌گوید [اشیای عینی] واقعاً وجود ندارند - که فقط داده‌های حسی، مفاد (Texts) یا هر چیز دیگری [که اشیای عینی به آن احاله می‌شوند] واقعاً وجود دارند، بیش از کمی حماقت است (Ibid, 1987, pp.3-4).

ب) طرح کلی پراگماتیسم ضد رئالیستی رورتی

هرچند پراگماتیسم پاتسم او را به پذیرش معنایی عرفی از «واقعیت» و «حقیقت» سوق داد، از نظر رورتی اگر پراگماتیسم را با «چرخش زبانی» مطرح در اندیشه معاصر تلفیق کنیم، ناچار باید بپذیریم که هر حقیقتی زبانی بوده و چون زبان امری تاریخی است، پس حقیقتی ورای زبان یا تاریخ وجود ندارد که فلسفه اکنون زبانی شده، در پی کشف آن باشد. رورتی با رد ایده «حقیقت»، عقیده دارد ما باید به «توجه» باورهای خود برای هم‌سخنانمان بسنده کنیم. حقیقت، چیزی بیش از آنچه همتایانمان گفتنش را به ما روا می‌دارند، نیست (Rorty, 1979, p.176). «توجه» به جای آنکه دال بر جهانی عینی و مستقل از فرد باشد، ناظر به فرایند ارتباط زبانی افرادی است که با یکدیگر در مورد تفاهم راجع به چیزی به‌خصوص تعامل می‌کنند. بدین ترتیب او به فهمی ضد رئالیستی از دانش می‌رسد. رورتی در ضدیت با متافیزیک با پاتسم دوم هم نظر است. اما بر خلاف

پاتم دوره سوم، چاره‌رهایی از تنگنای معرفتی سنت متافیزیکی فلسفه را در این می‌بیند که تمام اقسام رئالیسم و انگاره واقعیت و حقیقت عینی را یک‌سره کنار بگذارد (Ibid, Williams, 1991, p.132). از نظر دودتی، متافیزیک و رئالیسم معادل یکدیگرند (Williams, 2003, p.73). بهبود وضعیت بشر و حل مشکلات او در گرو توجیه و توافق بین‌الذهانی مسالمت‌آمیز و کارآمد اعضای جامعه در جهت رسیدن به اهداف مرتبطشان است. این امر میسر نیست مگر با دست‌شستن آنها از باور به حقیقت عینی و اینکه «من حقیقت را دریافته‌ام یا لااقل به آن نزدیک‌ترم!».

ج) انتقاد پاتم از ضدرئالیسم رورتی

می‌توان کلیتی از موضع پاتم در مقابل رورتی را چنین مطرح کرد: ضدرئالیسم دودتی عرف عام را از «واقعیت» و «حقیقت» بازی‌های زبانی هرروزه‌اش محروم می‌کند. نکته بسیار حائز اهمیت در فهم مجادلات پاتم و دودتی این است که انتقاد پاتم از ضدرئالیسم دودتی مبتنی بر مبانی متافیزیکی نیست. پاتم نه می‌خواهد و نه می‌تواند بنا بر موضع فکری خود در دوره سوم تفکرش، دیدگاه دودتی را بر اساس دلایل متافیزیکی مورد انتقاد قرار دهد. او صرفاً می‌گوید دیدگاه دودتی مخالف هم عرفی ماست. بر همین اساس پاسخ‌های دودتی هم صرفاً بر این اساس تنظیم شده‌اند که نشان دهند دیدگاه او نه تنها منافی فهم عرفی ما نخواهد بود، بلکه دیدگاه پاتم درباره «حقیقت عرفی» بازگشت به متافیزیک و مسائل آن است.

۱. انتقاد پاتم از دیدگاه رورتی درباره «واقعیت»

از نظر پاتم «جملات به ظاهر رئالیستی (realistic sounding) به‌خصوصی در زبان روزمره وجود دارند که انکار آنها نامعقول‌ترین کار خواهد بود» (Putnam, 2000,

p.82. پاتم انتقاد خود از رورتی را با نقد اندیشه‌هایی آغاز می‌کند که برای اجتناب از بن‌بست‌های متافیزیکی چنین تعبیری سعی داشتند با بازتوصیف آنها به زبانی که از دلالت‌هایی متافیزیکی تهی شده است، «واقعیت» این جملات را به نحوی تبیین کنند. پاتم به دو مورد از این کوشش‌ها اشاره می‌کند: پوزیتیویسم منطقی و کواین.

پوزیتیویست‌های منطقی برای پرکردن شکاف میان ذهن و عین، جهان را به داده‌های حسی خود فرد تقلیل می‌دهند. در نظر آنها جهان از طریق داده‌های حسی برای فرد پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر هر آنچه در هنگام صحبت کردن درباره جهان خارج انجام می‌دهیم، عبارت است از توضیح ادراکات حسی (Empfindungen/ sensations یا تجربه حسی (Erlebnisse/ experience) و به بیان دیگر داده‌های حسی «خود فرد». این سؤال مطرح می‌شود که آیا چنین گزارشی از ارتباط با واقعیت منجر به سولپسیسم (Solipsism) نمی‌شود؟ طبق نظر پاتم پاسخ معمول پوزیتیویست‌ها را می‌توان این گونه خلاصه کرد: «داده‌ها صاحبی ندارند»؛ داده‌های حسی رابطه‌ای امکانی با شخصی که ساختار پدیداری جهان را شکل می‌دهد، بر قرار می‌کنند؛ برای مثال اگر شخص چشمان خود را ببندد، داده‌های حسی بصری ادامه نخواهند داشت (Ibid, pp.81-2) و این بدان معناست که منشأ داده‌های حسی خارج از ذهن و زبان شخص است. به باور پوزیتیویست‌ها چنین استدلالی می‌تواند در تفاسیر پوزیتیویستی «همسرم اکنون دارد با من صحبت می‌کند» یا «دارم با یکی از دوستانم غذا صرف می‌کنم»، خارجیت باورهای فرد درباره دیگران و چیزهای دیگر را حفظ کند. اما پاتم این پاسخ را کافی نمی‌داند:

فرض کنید پی می‌برم که همسرم یک پدیدارگرای متعهد است و حقیقتاً بر این باور است که تمام آنچه من هستم یک ساختار منطقی از داده‌های حسی «او» است... مسئله من [با گزارش پوزیتیویستی از واقعیت خارج] این نیست که بر خلاف پوزیتیویست، فکر می‌کنم

موجودیت‌هایی که وی به زبان خود از آنها سخن می‌گوید- تنها موجودیت‌هایی که نخستین مواجهه او با آنهاست (یعنی داده‌های حسی وی)- اموری ذاتی‌اند نه اموری وابسته به تجربه او یا اینکه [بر خلاف پوزیتیویست] فکر می‌کنم [چنین موجودیت‌هایی] به یک من استعلایی کانتی مرتبط‌اند؛ مسئله‌ام این است که این داده‌های حسی «من» نیستم (Ibid, p.82).

چنان‌که می‌توان مشاهده کرد مخالفت پاتم با روی‌کرد ضد‌متافیزیکی پوزیتیویسم منطقی، ناظر به فهمی عرفی یا رئالیسم مبتنی بر عرف عام است. پاتم صرفاً می‌گوید «من» «داده‌های حسی هم‌سرم» نیستم؛ تصور اینکه ابراز عشق و نگرانی هم‌سرم ناظر به ساختاری منطقی از داده‌های حسی اوست و نه من، برایم مسئله‌دار است (Ibid). پاتم چنین انتقادی را به گزارش ماتریالیستی (فیزیکالیستی) کوانین از تجربه و شناخت نیز وارد می‌کند. صحبت از «نرون‌های سطحی (surface neurons) و تفسیر «استفاده از واحدهای آوایی (الفاظ)» به عنوان اموری در جهت پیش‌بینی تحریکات پایانه‌های عصبی (Nerve Endings)، هرچند به شیوه‌ای متفاوت اما همچون روایت اثبات‌گرایی منطقی اولیه سولپسیستیک و به همان میزان نامطلوب است (Ibid, p.83). از باورهای مهم عرفی این است که واقعیاتی مستقل از ما وجود دارد که ما گاهی می‌توانیم به‌درستی آنها را دریابیم. طبق دیدگاه پاتم، پوزیتیویست‌ها و کوانین برای اینکه جملات مورد بحث دچار دوگانة متافیزیکی ذهن و عین نشوند، چاره‌ای ندیدند جز اینکه یکی از طرف‌های این شکاف را به نفع دیگری مصادره کنند. اما از نظر پاتم تفسیری که آنها از این جملات ارائه می‌دهند، عمیق‌ترین شهود ما را در مورد آنچه هنگام تأیید آنها انجام می‌دهیم، نقض می‌کند. پاتم انتقاد خود را چنین جمع‌بندی می‌کند:

برای حفظ عقاید واقع‌گرایانه فهم عرفی ما حفظ مجموعه‌ای از جملات «رنالیستی» کافی نیست: «تفسیری» که شما از آن جملات ارائه می‌دهید یا به طور گسترده‌تر، توضیح شما

در باره اینکه درک آنها بر چه اساسی صورت می‌گیرد نیز مهم است (Ibid, p.82). تا اینجا پاتم انتقادهای خود را بر دیدگاه‌هایی مطرح می‌کند که سوپه «رئالیستی» داشتند. به خصوص کواپن خود را یک «رئالیست سرسخت» (robust realist) می‌دانست. مسئله پاتم با رئالیسم چنین دیدگاه‌هایی این است که رئالیسم متافیزیک‌زدایی‌شده چنین دیدگاه‌هایی نهایتاً قادر نیست شهودهای رئالیستی فهم عرفی را توضیح دهد. اما این چه ربطی به رورتی دارد؟ رورتی هرگز خود را رئالیست نمی‌داند. از نظر او متافیزیک و رئالیسم معادل یکدیگرند. برای رورتی مخالفت با متافیزیک، مخالفت با تمام اقسام رئالیسم است و از این رو با دیدگاه‌هایی نیز مخالف است که پاتم انتقادهای خود را بر آنها وارد کرد. این نکته جان کلام پاتم را مشخص می‌کند: از نظر پاتم اندیشه رورتی «دقیقاً» (exactly) با همان دست مسائلی مواجه است که اندیشه‌هایی چون پوزیتیویسم منطقی و بعدتر دیدگاه‌های کواپنی با آنها مواجه شدند (Ibid, p.83). پاتم اجتناب از سولپسیسم را ناگزیر از پذیرش معنایی هر چند حداقلی (minimally) از رئالیسم می‌داند. از نظر او رورتی به همین دلیل، به رغم شهرتش در نفی هر گونه مطابقت یا تناظر میان کلمات ما و عناصر واقعیت سعی دارد به ما اطمینان دهد که هرگز وجود جهان یا حتی ارتباط بی واسطه با آن را انکار نمی‌کند.

ما باید میان این ادعا که جهان [واقعیت] آن بیرون است و این ادعا که حقیقت آن بیرون است، تمایز قایل شویم. اینکه بگوییم جهان آنجا بیرون است که مخلوق ما نیست، معادل گفتن این است که، به معنای عرفی، اکثر چیزها در مکان و زمان، آثار علی هستند که شامل حالات ذهنی انسان نمی‌شوند. گفتن اینکه حقیقت آن بیرون نیست، صرفاً به این معناست که بگوییم جایی که جملاتی وجود ندارند، حقیقتی وجود ندارد، جملات، عناصری از زبان‌های انسانی‌اند و زبان‌های انسانی مخلوقات انسانی‌اند (Rorty, 1989, pp.4-5).

اما به عقیده پاتم، رورتی برای فرار از «سولپسیسم» عنصر «واقعیت» را به نحوی

ناسازه وارد ساختار اندیشه خویش کرده است. رودتی از یک سو انکار «حقیقت» را به معنای قطع ارتباط با واقعیت نمی‌داند و می‌گوید:

استفاده از این واحدهای آوایی (الفاظ) (Vocables) همچون تماسی مستقیم است که با واقعیت می‌توان داشت (تماسی مستقیم مانند لگزدن به سنگ‌ها) (Ibid, 1991, p.145).

در راستای مخالفتش با نظریه «مطابقت حقیقت با واقع» اضافه می‌کند:

[اما] این مغالطه وارد تفکر می‌شود که [چنین ارتباط مستقیمی مستلزم آن است که] ارتباط بین واحدهای آوایی [الفاظ] و واقعیت باید جزء به جزء باشد - مانند ارتباط بین لگدهای منفرد و سنگ‌های منفرد - موضوعی درباره ظرفیت مؤلفه‌های مجزا [ی زبان] برای برقراری ارتباط با تکه‌های مجزای واقعیت (Ibid, p.146).

مسئله پاتنم با رودتی این است گزارش او از درک و استفاده از زبان، مغایر فهم و استفاده عرفی ما از زبان است. پاتنم برای نمایان کردن ناسازگاری اندیشه رودتی می‌گوید:

طبق گزارش رودتی از ارتباط ما با واقعیت حیوانات، گیاهان، مواد معدنی، ذرات بنیادین، نقاشی‌های قرن نوزدهم و غیره در جهان خارج وجود دارند که ما [با استفاده از الفاظ] در پی تعامل موفق با آنها هستیم... اما این مغالطه به ذهن می‌آید که ارتباط بین واحدهای آوایی [الفاظ] و حیوانات، گیاهان، مواد معدنی، ذرات بنیادین، نقاشی‌های قرن نوزدهم و غیره باید جزء به جزء باشد (Putnam, 2000, p.83).

سؤال پاتنم این است که چه چیز باعث تعاملی متفاوت، برای مثال، میان ذرات بنیادین و نقاشی‌های قرن نوزدهم می‌شود، اگر ارتباط الفاظ با واقعیت - چنان که رودتی می‌گوید - ارتباطی با تکه‌های مجزای واقعیت نیست. رودتی تماس مستقیم الفاظ با واقعیت را به معنای مطابقت میان عناصر زبان و عناصر واقعیت نمی‌داند. چنین اظهار نظری اساساً مخالف پراگماتیسم رودتی است؛ از این رو در نوشته‌هایش معمولاً به جای

«Representation» (بازنمایی) از واژه «Cope» (از عهده چیزی برآمدن-تعامل موفق) استفاده می‌کند. او زبان را واسطهٔ میان ما و جهان نمی‌انگارد. او به جای این تلقی سنتی که زبان «واسطه» ای (medium) است که «واقعیت» را برای «ما» «بازنمایی» می‌کند، ترجیح می‌دهد زبان را به عنوان «ابزاری» برای «تعامل موفق با (cope with) انواعی به‌خصوص از موجودات» در نظر بگیرد (Rorty, 1989, p.15). چنان‌که گفته شد، مخالفت دورتی با «تناظر جزء به جزء میان الفاظ و عناصر مجزای واقعیت» به دلیل مخالفت او با متافیزیک نظریهٔ «مطابقت حقیقت» است. مدعی پاتنم این است که روی کرد ضد رئالیستی دورتی به «واقعیت»، وی را قادر نمی‌سازد «واقعیت» لازم برای اجتناب از سولپسیسیسم را تبیین نماید. مطابق با فهم عرفی، واقعیت مملو از «تکه‌های مجزا» است (ذرات و نقاشی‌ها). در واقع خود دورتی «لگدزدن به سنگ» را به عنوان مثالی مطرح می‌کند که لگدی خاص را به سنگی خاص مرتبط می‌کند؛ اما در عین حال می‌گوید توصیف آن سنگ مطابق با همان سنگ به‌خصوص نیست. این چگونه ممکن است؟ چطور دورتی از یک سو استفاده از کلمات را در ارتباطی مستقیم با واقعیت، همچون تماس مستقیم لگدی خاص با سنگی خاص می‌داند و از سوی دیگر لفظی خاص را مرتبط با سنگی خاص نمی‌داند؟ (Putnam, 2000, pp.83-4). از نظر پاتنم عقاید دورتی قابل جمع نیستند؛ دیدگاه دورتی نمی‌تواند در عین رد نظریهٔ «مطابقت حقیقت»، وجود جهان خارج را به نحوی مطلوب تبیین کند.

دورتی در مقام پاسخ به پاتنم نه‌تنها سعی نمی‌کند اظهارات خود را با فهم عرفی جمع کند، بلکه حتی عقیده دارد اصرار پاتنم برای جمع مواضع ضد رئالیستی با فهم عرفی و در بیانی وسیع‌تر، دستیابی به موضعی «واحد»، عود بیماری متافیزیکی او در دورهٔ سوم اندیشه‌اش است. دورتی به «کثرتی» از شاخه‌های پژوهشی قایل است که هر یک

می‌توانند از واژگان (vocabulary) خود استفاده کنند. مسئله زمانی پیش می‌آید که بخواهیم واژگان مربوط به حوزه‌ای به‌خصوص را در حوزه‌ای دیگر به کار ببندیم. آنچه پاتم «حفظ عقاید واقع‌گرایانه عرف عام» می‌نامد، به نظر من صرفاً موضوعی است مربوط به اینکه اجازه ندهیم این واقعیت که توصیفات غیرمعمول در دسترس است، ما را از استفاده از توصیفات روزمره برای مقاصد معمولی باز دارد (Rorty, 2000, p.88).

اگر پاتم «دیدگاه رورتی» در باب واقعیت را «دقیقاً» مواجه با مسائل پوزیتیویسم منطقی و دیدگاه کوانتی می‌داند، طبق «دیدگاه رورتی»،* پوزیتیویسم منطقی و کوانتین دچار سولپسیسیسم نخواهند بود اگر گزارش آنها را گزارشی «ارجح» نسبت به سایر گزارش‌های موجود ندانیم. از نظر رورتی، گزارش آیر** و کوانتین صرفاً کوششی معرفت‌شناختی است که پیوندادن آن به مسائل هستی‌شناختی - چنان‌که پاتم در انتقادهای خود چنین می‌کند - در افتادن به دام متافیزیک است.

اینکه آیر و کوانتین پس از این [گزارش‌های معرفت‌شناختی] از خود بپرسند «آیا همسر واقعاً یک ساختار منطقی از داده‌های حسی من است؟» پرسشی نامناسب است. به همان دلیل که پرسش از یک جراح در مورد اینکه آیا همسر وی حقیقتاً مونتاژی از بافت‌هاست یا پرسش از یک فیزیک‌دان ذره‌ای در مورد اینکه آیا او [همسرش] به واقع یک دسته کوارک است، نامناسب است... بسته به موقعیت ممکن است مفید باشد که همسر خود را با یکی از این اصطلاحات جایگزین توصیف کنید؛ ولی استفاده از توصیف‌های جایگزین، تکذیب صحبت‌های معمولی (Ordinary) نیست. توجه به این که یک چیز را می‌توان به طور مفید به طرق مختلف توصیف کرد، آغاز پیچیدگی فلسفی است. اصرار

* رورتی هیچ برتری پیشینی میان روایت‌ها قابل نیست. حوزه‌های مختلف زبان می‌توانند کارکردهایی متفاوت نسبت به حوزه‌های دیگر داشته باشند. این نکته در فهم پاسخ رورتی اهمیت بسیار دارد.

** Alfred Julse Freddie Ayer (1910-1989): فیلسوف بریتانیایی و از سردمداران مکتب پوزیتیویسم منطقی بود. شهرت او به دلیل مطرح کردن پوزیتیویسم منطقی به دنیای انگلیسی‌زبان است.

بر اینکه یکی از این راه‌ها امتیازی غیر از فایده‌اقتضایی دارد، آغاز [بیماری] متافیزیک است (Ibid, p.88).

بسیار عجیب خواهد بود اگر -چنان‌که به نظر می‌رسد- پاتم انتظار داشته باشد گزارش‌های روان‌شناختی، پزشکی، اخترشناختی و فیزیک ذرات، مطابق با فهم عرفی ما درباره‌ی موضوعات مورد بحث در این رشته‌ها باشد. اینکه یک پزشک اصطلاحات پزشکی را در مراودات خود با همسرش به کار نمی‌گیرد، بیشتر مطابق فهم عرفی است تا اینکه در پی اصطلاحاتی باشد که هم در عرصه‌ی پزشکی و هم در مراودات معمول روزمره کاربرد داشته باشند. بر این اساس رودتی در پاسخ به پاتم می‌گوید: «وقتی در جمع دانشمندان هستم [امور را همداستان] با آنها توصیف می‌کنم و وقتی در بین مردم عادی هستم، به توصیف [امور مطابق] با [اصطلاحات] آنها می‌پردازم» (Ibid, p.89).

از نظر رودتی مشکل فیلسوفان زمانی آغاز می‌شود که با تسلیم در برابر انگیزشی متافیزیکی این مهارت دوسویه را از دست می‌دهند. در نظر گرفتن واحدهای آوایی به عنوان ابزاری برای تعامل موفق با پیرامون، «الزاماً» همان پنداشتی نیست که ما «باید» در مراودات روزمره با، برای مثال، همسر یا فرزند خود در نظر داشته باشیم. گزارش رودتی برای اهداف فلسفه‌ی زبان ارائه شده است؛ درست همان طور که گزارش مبنی بر داده‌های حسی، برای اهداف معرفت‌شناختی عرضه شده بود. البته این بدان معنا نیست که رودتی شیوه‌ی معرفت‌شناختی پوزیتیویست‌ها و کوانین را تأیید می‌کند؛ همان طور که پیش از این تأکید شد، رودتی راه حل تنگناهای معرفتی سنت متافیزیکی را کنار گذاشتن کامل رئالیسم می‌داند. منظور رودتی صرفاً این است که زبان متفاوتی که آنها برای اهداف خود به کار می‌بردند، به معنای دورافتادن از عرف عام نیست و به همین ترتیب، زبان متفاوت او نیز نفی کاربرد معمولی زبان روزمره درباره‌ی واقعیت نخواهد بود.

۲. انتقاد پاتنم از دیدگاه رورتی درباره «توجیه»

انتقاد پاتنم از دیدگاه رورتی درباره «توجیه» (Justification)، مرتبط با انتقاد او از دیدگاه رورتی درباره «واقعیت» است. رورتی به تبع حذف مفهوم «حقیقت» - به مثابه امر مطابق با «واقعیت» - «توجیه» را جایگزین این مفهوم می‌کند. اما به عقیده پاتنم موضع ضد رئالیستی رورتی قادر نیست گزارشی مطابق با فهم عرفی از «توجیه» ارائه دهد. پاتنم در کتاب رئالیسم با چهره‌های انسانی اصولی را در مقابل رورتی مطرح می‌کند که به زعم او مطابق با فهم عرفی ما از «باور و ادعای موجه» است. دو مورد از این اصول عبارت‌اند از:

الف) در شرایط معمولی، اغلب فکت‌هایی* وجود دارند در این باره که آیا اظهاراتی که افراد بیان می‌کنند، موجه است یا خیر (Putnam, 1990, p.21).

ب) اینکه آیا اظهاری موجه است یا نه، مستقل است از اینکه اکثر همتایان فرهنگی فرد آن را موجه یا غیرموجه بدانند (Ibid).

رورتی در مقاله «پاتنم و تهدید نسبی‌گرایی» در مورد اصل الف) عقیده دارد «فکتی» که اظهارات فرد را موجه می‌سازد، این است که اظهارات او از سوی همتایان او مورد پذیرش واقع شود (Rorty, 1993, p.449). بر این اساس او اصل ب) را رد می‌کند. از نظر او هرچند «ممکن است اکثریت بر خطا باشند» اما، اگر اکثر جامعه در ادعای p از جانب S با او مخالف باشند، هیچ راهی برای توجیه ادعای p از سوی S وجود نخواهد داشت؛ مگر اینکه بنا بر ادعایی رئالیستی، قایل به وجود «دیدگاهی

* Reality و Fact در فارسی معمولاً به «واقعیت» ترجمه می‌شوند؛ در حالی که این دو واژه معادل یکدیگر نیستند. با توجه به اینکه در این جستار Reality (واقعیت) واژه‌ای کلیدی است، ترجیح داده شد که از «واقعیت» فقط برای ترجمه Reality استفاده گردد و واژه Fact به همان صورت «فکت» به کار گرفته شود.

ابدی» (Sub Specie Aeternitatis) ناظر به حقیقت باشیم (Ibid, p.450).

مسئله پاتتم این است که اگر موجه بودن باورهای «فرد» بر اساس هنجارها و استانداردهای «جامعه» ای که فرد به آن تعلق دارد، ارزیابی می‌شود، ارزیابی و اصلاح خودِ هنجارها و استانداردهای جامعه چگونه ممکن خواهد بود؟ رودتی صراحتاً اذعان می‌کند که «ممکن است اکثریت بر خطا باشند»؛ اما «خطای اکثریت» بر اساس استانداردهای حاضر در جامعه سنجیده نمی‌شود. بر عکس، هنجارها و استانداردهای جامعه، مطابق با باورهای اکثریت سمت و سو می‌یابد. اما بدین ترتیب «خطای اکثریت» بر اساس چه «معیاری» سنجیده خواهد شد؟

طبق دیدگاه رودتی اینکه «ممکن است اکثریت بر خطا باشند» بدین معناست که هنجارها و استانداردهای جدیدی ممکن است ایجاد شوند که کارایی بهتری در عمل برای تعامل موفق با پیرامون مان داشته باشند.

[...] بهتر نه با ارجاع به استانداردهای شناخته شده پیشین بلکه بهتر صرفاً به این معنا که آن [شیوه]ها [ی جدید] «به وضوح بهتر از پیشینیان خود به نظر می‌رسند» (Ibid, 1982, p.xxxvii).

پاتتم عقیده دارد دیدگاه رودتی نمی‌تواند تمایزی کارآمد میان اصلاحات حقیقی (Genuine) و ضد آن برقرار سازد. بنا بر مثالی که پاتتم در این باره مطرح می‌کند، می‌توان تصور کرد گرایشی نئونازی پیروز می‌شود و مردم، مطابق بر معنایی رورتیایی (Rortian)، «به نظرشان می‌رسد» که تعامل بهتر در وضعیت حاکم، رفتار بی‌رحمانه با یهودیان، بیگانگان و کمونیست‌هاست. نیز می‌توان تصور کرد که نیروهای خیر پیروز می‌شوند و به همان سان مردم به نظرشان می‌رسد که تعامل بهتر، مطابق با وضعیت جدید، رفتاری دوستانه با یهودیان، بیگانگان و کمونیست‌هاست. چه چیز می‌تواند

تمایزی میان آنچه برای مردم تعامل بهتر «به نظر می‌رسد» ایجاد نماید؟ (Putnam, 2000, p.85).

پاتم به دنبال «معیاری» برای ارزیابی و اصلاح باورهای جامعه است. دودتی معیاری قوم‌گرایانه ارائه می‌دهد. او در پاسخ به مسئله پاتم می‌گوید منظور از «به‌وضوح بهتر از پیشینیان خود به نظر می‌رسند» این است که به‌وضوح بهتر از پیشینیان خود، به نظر «ما» می‌رسند (Rorty, 1993, p.453). اما در اینجا «ما» به معنای «ما انسان‌ها» نیست. «ما»یی که دودتی بر آن تأکید دارد، اشاره به قوم‌گرایی (Ethnocentrism) اوست. «کانت به ما می‌گوید که عملی خوب (good) نسبت به شخصی دیگر، عملی اخلاقی محسوب نمی‌شود، [...] مگر اینکه او را صرفاً به عنوان یک موجود عاقل در نظر بگیریم نه به عنوان خویشاوند، همسایه یا همشهری» (Ibid, 1989, p.191). از نظر دودتی اگر منکر سرشتی ثابت و غیر تاریخی برای انسان باشیم، ناممکن خواهد بود که اعمال و روی‌کردهایی را فطرتاً «نانسانی» (Inhuman) بدانیم. دودتی با کنار گذاشتن دیدگاه کانتی درباره سرشتی ثابت برای انسان تأکید دارد که هنجاری بودن یا نبودن دیدگاه‌ها، وابسته به جامعه‌ای است که خود را جزو آن می‌پنداریم. اگر با یهودیان احساس همبستگی می‌کنیم، به این خاطر است که خود را در خصیصه‌ای غیر از معنای وسیع انسان بودن با آنها شریک می‌دانیم؛ مگر اینکه عقیده داشته باشیم نازی‌ها انسان نبودند. اگر پاتم گرایش‌های نئونازی را نابهنجار می‌داند، طبق دیدگاه دودتی بدان خاطر است که خود را همبسته با گروهی می‌داند که خصیصه مشترکی با یهودیان دارد؛ خصیصه‌ای بیشتر از صرف «انسان بودن»؛ زیرا انسان بودن خصیصه‌ای است که نازی‌ها را هم جزوی از «ما» می‌کند. به همین ترتیب هرچه خصایص مشترک میان گروهی از انسان‌ها بیشتر شود، خصایصی همچون هم‌زبان بودن، هم‌رشته بودن، همسایه بودن، و

همکیش بودن، زمینه (Context) ایجاد همبستگی با آنها به عنوان یک «ما» بیشتر می‌شود. بنابراین دورتی می‌گوید آن چیزی به نظر «ما» «بهتر» محسوب می‌شود که «ما» را به «نسخه‌های بهتر از خودمان» ارتقا دهد (Ibid, 1993, p.453).

پاتنم عقیده دارد قوم‌گرایی دورتی باعث می‌شود ارزش‌های جامعه «ما»، هرچه باشد، قابل قبول گردد؛ زیرا استناد به «نسخه‌های بهتر از خودمان» صرفاً با رجوع به آینده‌ای که اکنون در دسترس ما نیست، میسر است. هرچند ما اکنون از این جهت که گرایش‌های ضدنئونازی داریم، خود را نسخه‌هایی بهتر از پیشینیان خود می‌دانیم، اما آنچه اکنون می‌دانیم، نمی‌تواند ملاکی برای قضاوت چنین گرایش‌هایی در زمان پیروزی‌شان بوده باشد. پاتنم در این باره می‌گوید: موضوع این نیست که وقتی فرزندان فرزندان ما یا فرزندان فرزندان ما به بلوغ برسند و چیزی را برگزینند که در واقع انتخاب آنهاست، کسی از ما واقعاً برای «تأیید» یا «نفی» آنها به عنوان «نسخه‌های بهتر خودمان» زنده باشد. آیا به عقیده دورتی معیار اصلاح این است که بتوان گفت آنها [نوادگان ما] نسخه‌های بهتر خودمان هستند، اگر، به معنایی ناممکن، می‌توانستیم بدانیم آنها چگونه‌اند؟ (Putnam, 2000, p.85).

از نظر پاتنم مسئله پذیرش گزارش دورتی از ملاک اصلاح، زمانی آشکارتر می‌شود که در مورد باورهای کنونی‌مان بحث کنیم. بنابراین او این سؤال را مطرح می‌کند که ما اکنون برای ارزیابی، نقد یا اصلاح تفاسیرمان از قانون اساسی آمریکا، چه ملاک یا معیاری داریم؟ (Ibid).

پاسخ دورتی جنبه‌ای دیگر از اندیشه او را روشن می‌کند. از نظر دورتی هرچند ارزیابی و اصلاح وضعیت کنونی جامعه، در راستای امید به تبدیل شدن به «نسخه‌های بهتر از خودمان» در «آینده» صورت می‌گیرد، فهم و آگاهی ما از «نسخه‌های بهتر

خودمان»، بر اساس تجارب تاریخی «گذشته» ای است که پشت سر گذاشته‌ایم. «نسخه‌های بهتر از خودمان» امیدهایی مربوط به آینده است که با آگاهی تاریخی ما سمت‌وسو می‌یابند. قرار نیست ما صد یا دویست سال آینده زنده باشیم تا درباره نتایج باورهای مان قضاوت کنیم. این کاری است که نوادگان ما انجام خواهند داد. وظیفه ما نگاهی به گذشته است تا برای قضاوت درباره عقلانیتی که در حال حاضر به آن پای‌بندیم، خود را در «گفت‌وگویی خیالی» با افرادی تصور کنیم که کمک کردند تا آنی شویم که در حال حاضر هستیم؛ تا بدین وسیله تصمیم بگیریم که آیا در حال پیمودن مسیر درستی هستیم؟

هنگامی که موضوع ... مورد بحث مرتبط با قانون یا سیاست ایالات متحده باشد، چنین گفت‌وگوهایی می‌تواند با جفرسون یا FDR [فرانکلین دلانو روزولت] باشد. هنگامی که موضوع مورد بحث مربوط به کوارک‌ها یا ابررسمان‌ها باشد، فکر می‌کنم، این مکالمه-ها با شخصیت‌هایی مانند نیوتن یا یور ترتیب داده شوند. این مکالمات خیالی عناصر «داستان»هایی را مهیا می‌کنند که به منظور تصمیم‌گیری در مورد اینکه در حال پیشرفت یا پسرفت هستیم، برای خود تعریف می‌کنیم (Rorty, 2000, pp.89-90).

از نظر دودتی این روشی غیرمعمول نیست؛ این رویه‌ای است که سیاست‌مداران در تمام اوقات پی می‌گیرند. عقلانیت ما ناگزیر در امتداد تجارب گذشته و گذشتگان مان است. تصور سیاست‌مداران از اصلاحات سیاسی مرتبط با آگاهی و تجارب تاریخی‌شان از بنیان‌گذاران جوامع آنهاست. همان طور که تصورات فیزیک‌دانان از ارتقای مفاهیم فیزیک، مرتبط با بنیان‌گذاران مفاهیم این علم است. اما نکته مهم این است دودتی در این بند از واژه «داستان» (story) به جای «نظریه» (theory) استفاده می‌کند. تأکید بر روایت «داستان» و اجتناب از ادعای «شناخت»، اهمیتی محوری در اندیشه دودتی دارد. طبق دیدگاه دودتی وقتی هیچ دیدگاه برتری به نام «حقیقت» وجود ندارد، توجیه معیار

ما برای اصلاح رویه‌های جاری اجتماعی، صرفاً در قالب روایت‌هایی شکل می‌گیرند که رورتی نام «داستان» بر آنها می‌نهد. این بدان جهت است که «داستان» بر خلاف «نظریه» دعوی «صدق» یا «حقیقت» ندارد. پاتنم در انتقاد از رورتی عقیده دارد «داستان» قادر نیست معیاری قابل قبول برای ارزیابی و اصلاح استانداردها و هنجارهای جامعه تبیین کند.

پس هر داستانی در مورد آنچه «ما» (دموکرات‌های غربی یا «اروپایی‌های خوب» یا هر چیزی که رورتی می‌خواهد «ما» بنامد) فکر می‌کنیم «فقط همین است: یک داستان» (Putnam, 2000, p.86).

رورتی «آگاهی» را «قوم‌گرایانه» و پیشامدی «تاریخی» می‌داند؛ زیرا چیزی فراتر از «آگاهی تاریخی ما»، جز از «نظرگاه چشم خدا» نمی‌تواند محقق شود. با رد ایده «نظرگاه چشم خدا» و «بازنمایی» امور نمی‌توان آگاهی‌مان را به عنوان چیزی جز روایت داستانی که به آن باور داریم، بنامیم. با این حال به عقیده رورتی، داستان می‌تواند استانداردها و هنجارهای فرد و جامعه تغییر دهد و اصلاح کند. داستان، تغییری گشتالتی (gestalt-switch) بر طرز تفکر مخاطب، در مورد سیاست و مسائل اجتماعی، ایجاد می‌کند (Rorty, 2006, p.123). منظور از تغییر گشتالتی، تأثیری است که کلیت یک داستان بر باورهای ما می‌گذارد. تأثیری که قابل استدلال فلسفی بر اساس جزو به‌خصوصی از عناصر تشکیل دهنده آن داستان نیست.*

د) بررسی انتقادی تقابل پاتنم و رورتی

تا اینجا به طرح تقابل دیدگاه رورتی و پاتنم در باب «واقعیت» و «توجیه» پرداخته شد.

* طبق نظریه گشتالت، کل هر چیزی فراتر از مجموع اعضای آن است.

دردتی «واقعیت» و «توجیه» را بدون در نظر داشتن هر گونه تلقی سنتی در باب «حقیقت» تفسیر می‌کند؛ اما پاتتم به «حقیقت» پای‌بند است؛ هر چند عقیده دارد این واژه صرفاً به معنایی مطابق با «فهم عرفی» قابل قبول است. تقابل فکری این دو فیلسوف در حالی است که آنها مواضع فلسفی مشترک بسیاری دارند. دردتی مواردی را از عقاید پاتتم فهرست می‌کند که کاملاً با آنها موافق است (Ibid, 1993, p.443):

(۱) آنچه «واقعیت» می‌نامیم، آن‌چنان تحت نفوذ عمیق «زبان» یا «ذهن» قرار دارد که جز در معنایی توافقی، نمی‌توانیم خویش را «تصویرگر» (Mapper) چیزی «مستقل از زبان» بدانیم. رئالیسم [متافیزیکی] کوششی است ناممکن برای نگریستن به جهان از «ناکجا» (Putnam, 1990, p.28).

(۲) ناگزیریم موضعی را که ناچار در مورد هر چیز داشته باشیم، بپذیریم. منظور وضعیت موجوداتی است که نمی‌توانند دیدگاهی نسبت به جهان داشته باشند که منعکس‌کننده علایق و ارزش‌های‌شان نباشد؛ موجوداتی که با این حال، نسبت به برخی دیدگاه‌ها درباره جهان متعهدند و بسته به همین تعهد، برخی علایق و ارزش‌ها را به عنوان نمونه‌هایی بهتر از دیگر علایق و ارزش‌ها در نظر می‌گیرند (Ibid, p.178).

(۳) به نظر من، قلب پراگماتیسم ... اصرار بر برتری دیدگاه عامل بود. وقتی دریافتم که حین اشتغال به فعالیت عملی، «فعالیت عملی» به معنای وسیع این عبارت، ناچار باید دیدگاه خاصی داشته باشیم و از یک «نظام مفهومی» خاصی استفاده کنیم، دیگر نباید همزمان این ادعا را مطرح کنیم که آن دیدگاه، واقعاً منطبق بر «شیوه‌ای که چیزها به خودی خود هستند» نیست (Ibid, 1987, p.70).

(۴) قبول اینکه... «منوط‌نمودن مفهوم دقیق دانش، به همگرایی با یک تصویر بزرگ [واحد]»، جزم‌گرایی محض است ... در واقع قبول این است که معرفت اخلاقی نمی‌تواند ادعای مطلق بودن کند؛ این بدان خاطر است که تصور اطلاق، امری نامنسجم است (Ibid, 1990, p.71)*.

* در ادامه هر کجا به فهرست رورتی «(۱) تا (۴)» اشاره شد، منظور، همین فهرست است.

آیا پاتتم می‌تواند با داشتن چنین موضعی، دیدگاه رورتی درباره «واقعیت» و «توجیه» را مورد انتقاد قرار دهد؟ از نظر پاتتم گزارش رورتی از مفهوم و کارکرد واژه‌های «واقعیت» و «توجیه» به هیچ وجه مطابق با فهم عرفی ما از این عبارات نیست. پاتتم حامی ایده بازنمایی است؛ البته صرفاً تا جایی که به معنای معمولی زبان روزمره به کار رود. از نظر او تمایزهایی همچون تمایز میان «واقعیت» و «حقیقت» در فهم عرفی، اموری پذیرفته شده‌اند.

ابهاماتی که فلسفه را به درازا می‌کشاند، ابهاماتی هستند که به ماهیت خود زندگی انسان تعلق دارند ... مفهوم «تعامل بهتر [یا بدتر]» [که رورتی مطرح می‌کند] به هیچ وجه [هم‌ارز فهم عرفی ما از] هنجارها یا استانداردهای بهتر و بدتر نیست ... مستقل بودن توجیه از اکثر همتایان فرهنگی‌مان، امری «درونی» نسبت به تصور [عرفی] ما از توجیه است (Putnam, 1990, pp.20-24).

اما به نظر نمی‌رسد این ادعا با فهرست رورتی همخوانی داشته باشد. آنچه را که پاتتم امری درونی نسبت به تصور عرفی ما از «واقعیت» و «توجیه» می‌داند، طبق فهرست رورتی نمی‌توان مصون از تکامل تاریخی دانست. اگر به تکامل، به این معنای فراگیر، قایل شویم، ادعای «معنایی درونی» برای مفهوم «واقعیت» و «توجیه» امکان نخواهد داشت.

پاتتم از یک سو درست می‌گوید که دیدگاه رورتی مطابق با تلقی «حقیقت» در فهم عرفی نیست؛ اما نکته این است که بحث رورتی فلسفی است که دارد «خارج» از فهم عرفی و «درباره» فهم عرفی مطرح می‌شود. ضد مطلق گرایی فهرست او - که در واقع مواضع فلسفی پاتتم نیز است - معنایی ندارد جز اینکه ما می‌رویم و همین طور ممکن است هنجارها و استانداردهای ما درباره عقلانیت مورد قبول در «فهم عرفی» نیز از میان بروند. نکته مورد نظر رورتی این است که نباید زبان مورد استفاده در بازی‌های

زبانی هرروزه را امری ثابت و بدون تغییر در نظر گرفت. به همین دلیل دورتی ابایی ندارد از اینکه کاربرد جدیدی برای این عبارات پیشنهاد کند.

نمی‌دانم پاتم چگونه، برای مثال، تمایز بین «تجربه ما» و «جهان بیرونی» را از جمله «ابهاماتی که به ماهیت خود زندگی انسان تعلق دارند» می‌داند: ماهیت زندگی انسان؟ برای تمام اعصار آینده؟ صحبت در مورد ماهیت زندگی انسان با پراگماتیسمی که در (۱) تا (۴) در بالا ترسیم شده است و همچنین با این دیدگاه پاتم که «هنجارها و استانداردهای ما برای ادعای موجه ... در زمان تکامل می‌یابند» (Ibid, p.21)، مطابقت ندارد. همان طور که آن هنجارها و معیارها تکامل می‌یابند، تصور ما از آنچه یک گزینه فلسفی زنده را تشکیل می‌دهد و همچنین فهم ما از تفاوت بین این گزینه‌ها و گفتارهای بیهوده، تغییر می‌کند (Rorty, 1993, p.446).

پاتم از یک سو عقیده دارد باید از طرح نظریه فلسفی درباره فهم عرفی اجتناب کرد؛ اما از سوی دیگر دیدگاه عرفی درباره «حقیقت» را به تمام شاخه‌های پژوهش تسری می‌دهد. با این کار عملاً دارد، بر خلاف ادعای خود، از بازی‌های زبانی رایج در عرف عام خارج می‌شود و به طرح نظریه‌ای فلسفی می‌پردازد. نظریه‌ای فلسفی با این مضمون که «طرح نظریات فلسفی باید مطابق با بازی‌های زبانی رایج در عرف عام باشد». خود این ادعا نه تنها ادعایی فلسفی و خارج از فهم عرفی است، بلکه مخالف مواضع فلسفی مورد قبول پاتم - که در فهرست دورتی به آنها اشاره شد - است.

چرا پاتم با وجود مواضع فلسفی مشترک با دورتی سعی دارد از «حقیقت عرفی» دفاع کند؟ پاسخ این است که دورتی و پاتم تعهد فلسفی مشترکی دارند: کنار گذاشتن کامل متافیزیک. می‌توان گفت هر دوی آنها مواضع یکدیگر را تخطی از این تعهد فلسفی می‌دانند. به بیان دقیق‌تر، هر دو یکدیگر را متهم به متافیزیک می‌کنند.

از نظر پاتم مسئله رئالیسم متافیزیکی این است که متعهد به دیدگاه پوچ «نظرگاه

چشم خدا» است (بند ۱ فهرست فوق). او عقیده دارد پراگماتیسم ضد رئالیستی دورتی نیز بر خلاف تصور او منتهی به «نظرگاه چشم خدا» می شود. طبق استدلال پاتم وقتی دورتی دیدگاه خود را درباره «واقعیت» و «توجیه» مطرح می کند، می توان این سؤال را پرسید کرد که او چه توضیحی برای خود این مدعا دارد؟ دورتی نمی تواند دیدگاه خود را «حقیقی» بداند؛ زیرا ضد رئالیسم دورتی هر گونه حقیقتی را انکار می کند. از نظر پاتم، دورتی حتی نمی تواند دیدگاه خود را موجه بداند؛ زیرا با توجه به دیدگاه خود دورتی درباره «توجیه» («ادعای p از سوی S موجه است اگر و تنها اگر اکثر همتایان فرهنگی فرد موافق باشند که P موجه است»)، دیدگاه او لااقل «اکنون» موجه نیست؛ زیرا اکثر همتایان فرهنگی او مدعای او را قبول ندارند. اما دورتی همچنان بر دیدگاه خود اصرار دارد و سعی می کند معنای جدیدی از «واقعیت» و «توجیه» ارائه دهد. این یعنی دورتی هر چند ادعای خود را موجه نمی داند، «درست» (true) یا «بهتر» (better) می انگارد. از نظر پاتم عدم انسجام دیدگاه دورتی و تکیه او بر «نظرگاه چشم خدا» درست همین جا رخ می نماید. به عقیده پاتم «درست» یا «بهتر» دانستن دیدگاهی که «موجه» نیست، ناچار دورتی را دچار متافیزیک «نظرگاه چشم خدا» می کند. بنابراین پاتم می گوید:

در پس همه پیچیدگی [نظر دورتی]، کوششی برای گفتن «از نظرگاه چشم خدا، هیچ نظرگاه چشم خدایی وجود ندارد»، همچنان حضور دارد (Putnam, 1990, p.25).

در مقابل اگر پاتم عقیده دارد دورتی در طرح دیدگاه خود دچار متافیزیک می شود، دورتی «رئالیسم عرف عام» را در نهایت منجر به بازگشت متافیزیک می داند. پاتم «حقیقت» را امری وابسته به بازی های زبانی می داند و ادعا می کند «حقیقت عرفی»، امری مبتنی بر متافیزیک نیست؛ اما اگر «رئالیسم» «ما» و «درک ما از حقیقت»، به

تسلطمان بر «بازی‌های زبانی» و کاربردها و شیوه‌های ما بستگی دارد، با توجه به تنوع و کثرت این بازی‌های زبانی، چگونه می‌توانیم بگوییم آنچه درمی‌یابیم، حقیقت، به «معنای متعالی» آن است؟ زیرا -طبق نظر پاتنم- هیچ دیدگاه بیرونی وجود ندارد که بتوانیم بر اساس آن حقیقت بازی‌های زبانی خود را ارزیابی کنیم. ما ملزم به استفاده از «درست» (true) از درون شیوه‌های خود هستیم (Engel, 2002, p.78). این در حالی است که حقیقت در فهم عرفی معنایی جهان‌شمول (Universal) دارد؛ اما پاتنم چگونه می‌تواند بدون توسل به ایده‌ی متافیزیکی «دیدگاه بیرونی»، حقیقت عرفی را که «درون» بازی‌های کثیر زبانی فهمیده می‌شود، به معنایی جهان‌شمول پیوند بزند؟ بر همین اساس از نظر رورتی «حقیقت عرفی» آخرین لباس مبدلی (disguise) است که رئالیسم متافیزیکی بر تن می‌کند (Rorty, 2000, p.90) و پاتنم دوره سوم را با همان مسائلی مواجه می‌کند که پاتنم اول و دوم با آنها مواجه بودند.

۱. اختلاف متافلسفی رورتی و پاتنم

در تحلیلی متافلسفی* اینکه رورتی و پاتنم یکدیگر را متهم به تخطی از تعهد فلسفی مشترک‌شان می‌کنند، بر اساس اختلاف متافلسفی آنها درباره «پراگماتیسم» است. رورتی در پاتنم و تهدید نسبیت‌گرایی با طرح سؤالی متافلسفی به جای بحث مرتبه-اول، اختلاف خود با پاتنم را در سطحی بالاتر پی‌جویی می‌کند.

پرسش متافلسفی درباره پراگماتیسم این است که آیا چیزی غیر از «راحتی» هست که بتوان آن را به عنوان معیاری در علم و فلسفه به کار برد؟ (Ibid, 1993, p.456).

* متافلسفه (Metaphilosophy) در واقع فلسفه فلسفه یا نقد فلسفه است. به عبارت دیگر منظور از متافلسفه فراروی از بحث‌های مرتبه-اول (First-Order) در فلسفه است. متافلسفه به جای اینکه در پی پاسخ به مسائل فلسفی باشد، خود مسائل فلسفی را به بحث می‌گذارد و به جای استدلال راجع به مسائل فلسفی، به بحث درباره خود این استدلال‌ها می‌پردازد.

به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال متافلسفی، نقطه عطف اختلاف پاتم و دودتی است؛ نقطه‌ای که پراگماتیسم پاتم و دودتی را از هم جدا می‌کند. از نظر پاتم صرف «کارایی» ملاک مناسبی برای «عمل» در اختیار ما قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر پاتم متقاعد شده است پراگماتیسم (تعهد به مجموعه‌ای از مواضع ضد متافیزیکی) برای پراگماتیسم (تعهد به قواعدی «کارآمد» برای «عمل») کافی نیست. مسئله پاتم این است که عقیده دارد پراگماتیسم ضد رئالیستی دودتی هیچ معیاری برای سنجش و ارزیابی باورهای ما باقی نمی‌گذارد. بنابراین نتیجه می‌گیرد دودتی با «درست» یا «بهرتر» دانستن دیدگاه خویش، انسجام خود را با پراگماتیسم مورد ادعایش از دست می‌دهد. از نظر پاتم تعهد به «رئالیسم عرف عام» قیدی است که «کارایی تعهدات ضد افلاطونی پراگماتیسم در عمل» را تضمین می‌کند. طبق پراگماتیسم پاتم برای فهم عرفی «راحت» این است که بپذیرد شیوه‌ای وجود دارد که جهان بر اساس آن پیش می‌رود؛ حال چرا باید گزارش پیچیده دودتی راجع به «واقعیت» و «توجیه» را بپذیرفت؟ پاتم فکر می‌کند تنها اهرمی که می‌تواند فهم عرفی را از این خیال راحت خارج کند، باید چیزی باشد غیر از «راحتی»؛ چیزی که نهایتاً محکوم به ایده متافیزیکی غیر قابل قبول «شناخت از نظرگاه چشم خدا» است. بنابراین پاتم نتیجه می‌گیرد ما باید به «فهم عرفی» اکتفا کنیم.

اینکه پاتم کاربرد کلمات «درست» و «بهرتر» از سوی دودتی را نشان از توسل او به متافیزیکی نهفته در بن‌لایه‌های تفکرش می‌داند، بدان جهت است که عقیده دارد اینها صفاتی معرفتی (Epistemic) هستند. در مقابل کوشش دودتی این است که بگوید ما ناچار نیستیم این صفات را به نحو معرفتی به کار ببریم.

به طور خلاصه، راهبرد من ... این است که همه چیز را از معرفت‌شناسی و متافیزیک به

سیاست فرهنگی [و] از ادعای دانش ...، به پیشنهادها منتقل کنم (Ibid, p.457).

طبق دیدگاه دورتی در مواقع بسیاری به این نتیجه رسیده‌ایم که مفهوم X باید تغییر کند و باورهای گذشته باید به دور ریخته شوند. چنین نتیجه‌ای، بر خلاف نظر پاتم، همواره مبتنی بر دیدگاهی معرفتی یا متافیزیکی نبوده‌اند؛ بلکه به دلایلی وابسته به زمینه از جمله دلایل اخلاقی، کاربردی یا سیاسی بوده‌اند.

احتمالاً من و او [پاتم] موافق هستیم که بسیاری از جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌های فکری (درخور ستایش [یا] سرزنش) توسط افرادی شروع می‌شوند که ادعاهای ناموجهی می‌کنند؛ ادعاهایی که به تدریج موجه می‌شوند؛ چنان‌که [به قول پاتم] «هنجارها و معیارهای ما برای ادعای موجه ... تکامل می‌یابند» (Ibid, p.450).

از نظر دورتی، خود پراگماتیسم، ابزار لازم برای برای سنجش باورهای جاری جامعه را در اختیار دارد و نیازی نیست برای تغییر آنها به عنصری متافیزیکی متوسل شویم: تنها دلیل لازم برای رهاکردن خیال راحت فهم عرفی این است: امید به راحتی بیشتر و مهم‌تر در آینده. «راحتی» در این معنا چیزی است نظیر توانایی اجتناب از اختلافات بی‌ثمر و حل‌ناشدنی درباره مسائل که راه به جایی ندارند (Ibid, p.457). این امیدها مبتنی بر ادعای شناخت حقیقت نیستند. صرفاً داستان‌ها و روایت‌هایی هستند که پیشنهاد می‌شوند. از نظر پاتم توسل دورتی به «داستان» چیزی جز کوششی بی‌فایده برای فرار از متافیزیک نیست؛ زیرا هرچند داستان‌ها «ادعایی شناختی» را مطرح نمی‌کنند که حقیقت‌شان وابسته به «نظرگاه چشم خدا» باشد؛ اما این صرفاً به آن دلیل است که آنها اصلاً «ادعایی» را مطرح نمی‌کنند. اما از نظر دورتی دست برداشتن از ادعای «شناخت» و روی آوردن به «پیشنهاد» (داستان) همان راهبردی است که کسی می‌تواند اتخاذ کند، اگر پراگماتیست به معنایی که در (۱) تا (۴) ذکر شده است، باشد (Ibid, p.457).

نتیجه

پراگماتیسم فصل مشترک دودتی و پاتم است. اگر متافیزیک را کوششی برای پل زدن میان ثنویت‌های افلاطونی، در چهره‌های مختلف آن بدانیم، پراگماتیسم کوششی است برای کنار گذاشتن خود این ثنویت‌ها. می‌توان گفت ثنویت واقعیت-حقیقت بنیادی‌ترین چهره ثنویت‌های افلاطونی است؛ به تعبیری افلاطونی، ثنویت واقعیت-حقیقت همچون ایده‌ای مثالی است که سایر ثنویت‌ها صرفاً رونوشتی از آن‌اند. بنابراین وقتی پاتم انتقادهای خود را بر دیدگاه دودتی درباره واقعیت و توجیه مطرح می‌کند، بنیادی‌ترین کوشش پراگماتیستی دودتی را برای خروج از سنت فلسفی را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

آنچه پاتم و دودتی واقعاً در مورد آن اختلاف نظر دارند، این است که با تأیید مواضع (۱) تا (۴) چه مقدار از سنت رئالیستی را می‌توان حفظ نمود. پاتم بر آن است در ضمن این مواضع، جایی برای چیزی مانند تصور و معنایی از درستی غیر محلی (nonlocal) و ناگذرا (nontransient) که فلسفه رئالیستی به ما ارائه می‌دهد، باز می‌ماند. اما رورتی عقیده دارد که این مواضع نه تنها جایی برای چنین معنا و تصویری باقی نمی‌گذارند، بلکه حتی ما را بر آن می‌دارند طبق تصور و معنایی محلی و گذرا از خودمان عمل کنیم. اگر نخواهیم تقابل پاتم و دودتی را بر اساس اندیشه‌های غیرپراگماتیستی ارزیابی کنیم - کاری که بیرون از بحث این جستار است - باید گفت رورتی مشی اصیل‌تری را در مسیر پراگماتیسم طی می‌کند. پاتم نمی‌تواند ضمن ماندن در مرزهای پراگماتیسم، دیدگاه دودتی را مورد انتقاد قرار دهد. ضد رئالیسم دودتی نتیجه ناگزیر پراگماتیسم است. پاتم عقیده دارد می‌توان ضمن تعهد به «رئالیسم عرف عام» همچنان پراگماتیست باقی ماند؛ اما این تعهد، هیچ جهتی را برای «کارایی» پراگماتیستی ایجاد نمی‌کند مگر اینکه در معنایی متافیزیکی و غیر تاریخی به کار رود.

کارایی یا راحتی «بیشتر» و «بهتر» تنها قیدی است که می‌تواند ضمن باقی‌ماندن در مرزهای تعهدات ضدافلاطونی پراگماتیسم، معیاری برای اصلاح رویه‌هایی کنونی در اختیار ما قرار دهد. پاتم درست می‌گوید که چنین معیاری تنها می‌تواند در قالب روایت داستان‌هایی بیان شوند که هیچ دعوی صدقی ندارند؛ اما اگر افلاطون‌گرایی را کنار بگذاریم، باید پذیرفت، چیزی جز داستان باقی نمی‌ماند که برای سنجش عقایدمان به آن متوسل شویم. درست است که داستان‌ها استحکام مثل افلاطونی را ندارند، تمام چیزی هستند که برای ما باقی می‌مانند اگر افلاطون‌گرا نباشیم. اگر از این ایده دست برداریم که عقلانیت موضوعی مربوط به به‌کارگیری معیارهای غیرتاریخی است، جز این گونه داستان‌ها جایی برای رجوع نخواهیم داشت. طبق دیدگاه دودتی اهمیت تاریخی‌سازی فلسفه در هگل دقیقاً این است که بیهودگی کوشش‌های کانتی را به فهم می‌آورد؛ بیهودگی کوشش‌هایی برای انگاشتن «عقل» به عنوان نام قوه‌ای «غیرتاریخی» و نیز کوشش‌هایی برای بنانهادن معیاری غیرتاریخی در ساختار ذهن؛ از این رو دودتی «داستان» را بسیار جدی‌تر از پاتم در نظر می‌گیرد. وقتی پاتم در انتقاد از دودتی می‌گوید «هر داستانی در مورد آنچه ما ... فکر می‌کنیم فقط همین است: یک داستان»، خود را تسلیم انگیزشی متافیزیکی می‌کند مبنی بر اینکه «حقیقت» و دیدگاهی برتر از تمامی «داستان»ها وجود دارد. این هدف و دیدگاه برتر، منافی عقاید پراگماتیستی اوست. اندیشه متأخر پاتم و تعهد او به «حقیقتی» که در دل «رنالیسم عرفی» نهفته است، بازگشتی است به کوشش‌های پیشا-هگلی برای یافتن چیزی غیرتاریخی که فلاسفه می‌توانند متعهد به تبعیت از آن باشند.

1. Baghramian, Maria (2013). *Reading Putnam*. London and New York: Routledge Publishing.
2. Engel, Pascal (2002). *Truth (Central Problems of Philosophy)*. Chesham: Acumen publisher.
3. Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Putnam, Hilary (1987). *The Many Faces of Realism*. LaSalle, Illinois: Open Court Publishing Company.
5. Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
6. Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Cord*. New York: Columbia University Press.
7. Putnam, Hilary (2000). Richard Rorty on Reality and Justification, in Robert B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics*, Malden: Blackwell Publishers, 81-87.
8. Putnam, Hilary (2002). *The collapse of the fact/ value dichotomy and other essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
9. Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press,.
10. Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Rorty, Richard (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Rorty, Richard (1993). Putnam and the Relativist Menace. in *The Journal of Philosophy*, 90 (9), Sep., pp.443-461, <http://www.jstor.org/stable/2940859>.
13. Rorty, Richard (2000). Response to Hilary Putnam. In Robert B. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics*, Malden: Blackwell Publishers, 87-90.
14. Rorty, Richard (2006). *Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies*.

Interview by Edward Ragg, In Eduardo Mendieta (Ed.), *Take care of freedom and truth will take care of itself*, interviews with Richard Rorty, Stanford: Stanford University Press, 120-147.

15. Williams, Michael (2003). Rorty on Knowledge and Truth. In Charles Guignon and David R. Hiley (Eds.) *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 61-80.

۷۰
بین

دوره بیست و چهارم، شماره ۹۶، زمستان ۱۴۰۲ / ایمان رحیم نصیریان، عبدالرزاق حسامی فر