



SOPHIA PERENNIS

Publisher: Iranian Institute of Philosophy

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel: +982167238208

Attribution-Non Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 19, Number 2, autumn and winter 2023, Serial Number 42

The Rorty-Putnam debate: Pragmatism, naturalism and the challenge of normativity

PP: 93-121

DOI: 10.22034/IW.2023.364448.1651

Morteza Nouri*

Abstract

Inspired by linguistic and pragmatic turn, Richard Rorty suggests a contextualist interpretation of relation between truth and justification, and refuses any substantive function of such concepts as reality, truth, and justification beyond justificatory practices which are totally context-bounded. In contrast, in spite of coming to terms with Rorty's neo-pragmatism in general, Hilary Putnam believes his naturalistic approach is incapable to explain the transcendent character of such important concepts as truth and justification. He also questions Rorty's exclusively sociological attitude toward justification which makes a nonsense of any reform or progress in the transformation of justificatory practices. In this essay, I would try to show that how Putnam's criticisms, founded on irreducibility of the normative to the natural, leads Rorty to leave his overtly fervent naturalism found in his early work, and persuades him to insist on a vocabulary pluralism. As a result of this debate, Rorty attempts to make a contextualist reinterpretation of such necessary concepts as "transcendence" and "idealization" to recover normative connotation of

* Assistant professor in department of philosophy, faculty of letters and human sciences, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran. Email: mo_nouri@sbu.ac.ir
Recived date: 4/10/2022 Accepted date: 1/2/2023

“reform” and “progress”, without relying on such metaphysical concepts as objectivity or truth.

Key words: contextualism, justification, truth, idealization, normativity

Extended Abstract

In *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richard Rorty questions three main presuppositions of epistemological tradition: (1) that we know our mental states better than any other things, (2) that knowledge consists in representing external objects, and (3) that truth of propositions is depended on self-justifying evidences. To give up these three presuppositions is to give up the foundationalist urge for justifying knowledge on something beyond justificatory practices of a community. By substituting the request for objectivity with the request for “as much intersubjective agreement as possible”, we could give up entirely the dream of a God’s eye-view and found justification on the web of social norms.

In spite of having sympathy with Richard Rorty in rejecting God’s eye-view and metaphysical realism resulted from it, Hilary Putnam believes that there is a set of principles that a true pragmatist should try to retain, even though any metaphysical attempt at explaining them has been disappointed. Among these principles are those that such normative concepts as justification and reform are founded on. Without any attempt to explain these concepts, we would be inevitably trapped in a self-refuting relationism in which any reform in our justificatory practices no longer makes any sense. Therefore, He tries to find a middle term between metaphysical realism and Rorty’s contextualism, by idealizing concepts of truth and justification.

In contrast, Rorty resolutely refuses any access to a perspective beyond justificatory practices of our own linguistic community, by showing that Putnam’s idealizations are deeply founded on the context-bounded liberal-democratic practices and, therefore, could not afford to carry out that crucial function he expects from them.

I would try to show that Putnam’s criticisms of Rorty are partly plausible as he suggests a fervent naturalistic interpretation of contextualism. If it is to be suggested as an exclusive explanatory vocabulary, naturalism rules out any normative connotation of “justification”. Relying on a sociological point of view, Rorty’s naturalism in justification explains behavior of members of a community as merely natural facts which should be studied in terms of evidential, inductive methods. In other words, in order to determine whether one is justified in saying P, we cannot help to observe the reception of his statement by his peers. He denies any perspective other than sociological one. On the other hand, in order not to rule out the possibility of reform in their practices, Rorty concedes that it is possible that the majority of the members of a community is wrong. For if the majority is always right and its practices are the standard of warranted statements, how it makes sense to speak of practices as capable of reform?

However, it seems that any attempt to make sense of this possibility on sociological perspective, would be to no avail, since the sociologist as sociologist, just neutrally report how the majority usually behave and how some people might deviate from those social standards. All of his reports are

presented from the external perspective of an observer, different from internal perspective of the participants. These two perspectives are irreducible to one another. From the sociological point of view, those members whose behavior shows a deviation from the social standards “just behave differently” – without any normative signification in this way of speaking. From the internal perspective of participants, however, such members could be described as “wrong”, or even “right” in case they could justify their behavior for the majority of their peers. From the former perspective, these members just do or not do what seems naturally to do, but from the latter one, they *should* or *should not* do what they actually do. On the other hand, When Rorty gives up insisting exclusively on naturalism and, on an attitude of vocabulary pluralism, allows to normative, internal perspective, he can escape Putnam’s criticism.

“To say that something is better “understood” in one vocabulary than another is always an ellipsis for the claim that a description in the preferred vocabulary is more useful for a certain purpose. If the purpose is prediction, then one will want one sort of vocabulary. If it is evaluation, one may or may not want a different sort of vocabulary. (In the case of evaluating artillery fire, for example, the predictive vocabulary of ballistics will do nicely. In the case of evaluating human character, the vocabulary of stimulus and response is beside the point.)” (Rorty 1989: 197)

On this attitude, both internal and external perspectives could function in the process of justification, but with two distinct interests or ends; When we identify ourself as a member of the society we are studying its norms or justificatory practices, or when we are judging a person’s behavior whom we count as our cultural peer, we are actually adopting the internal perspective which carries normative connotations, and since there are common norms or common justificatory practices between us, it makes sense to speak of such normative concepts as “critique”, “reform”, and “progress”. In contrast, when there is no common interest or ends between us and those whose behavior we are studying, or when we consider our case studies as acting automatically on social norms of the community of which they believe themselves as members, our perspective is external and sociological one. In these cases, justification is considered as a natural or factual process without any normative signification.

Furthermore, Rorty speaks of two distinct discourses, normal and abnormal, with different mechanisms of value transformation. In normal discourse, because of there being common norms in the process of transforming justificatory practices, it usually makes sense to discuss about whether this transformation should count as reform or not. When there is a cultural discontinuity between the members of a society, however, the common standard needed for this sort of evaluation is missing. In these cases, we would be incapable to judge whether the transformation happened in the justificatory practices should be judged as progress or not, but this incapability should not be considered as the weakness of Rorty’s explanation. Because of there being a radical discontinuity between two periods, after and before cultural paradigm shift, and the resulted incomparability of their respective justificatory norms, such concepts of reform or progress inevitably lose their usual sense.

References

- Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Putnam, Hilary (1981) *Truth, Reason, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1983) *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1990) *Realism with a Human Face*, Edited by James Conant, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2000) “Richard Rorty on Reality and Justification”, in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 81-87.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991a) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998) *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2000b) “Response to Putnam”, in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 87-90.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

این مقاله با درجه علمی B پژوهشی پذیرفته شده است.

جاویدان خرد، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صفحات ۹۳-۱۲۱

پراگماتیسم، طبیعت‌گرایی و چالش حفظ هنجارمندی: مجادله ریچارد رورتی و هیلاری پاتنم

مرتضی نوری*

چکیده

ریچارد رورتی در پی چرخش زبانی و روی آوردن به پراگماتیسم، تفسیری زمینه‌گرایانه از نسبت صدق و توجیه به دست می‌دهد و هرگونه کارکرد محتوایی مفاهیمی چون واقعیت، صدق و توجیه را ورای رویه‌های توجیهی مقید به زمینه و بستر، منکر می‌شود. در مقابل، هیلاری پاتنم که تا حدودی با گرایش‌های نوپراگماتیستی رورتی همسو است، معتقد است در عین التزام به پراگماتیسم باید راهی برای تبیین ماهیت متعال‌گرای مفاهیمی چون صدق و توجیه فراهم کرد، وگرنه این مفاهیم بار هنجاری خود را به کلی از دست می‌دهند. پاتنم همچنین به تلاش‌های رورتی برای تفسیر طبیعت‌گرایانه و جامعه‌شناسانه امر هنجاری خرده می‌گیرد و نتیجه آن را چیزی جز بی‌معنا شدن مفاهیمی چون «اصلاح» و «پیشرفت» نمی‌داند. در این مقاله، می‌کوشم نشان دهم که چگونه بخشی از انتقادهای پاتنم که مبتنی بر تقلیل‌ناپذیری امر هنجاری به امر طبیعی‌ست، رورتی را از طبیعت‌گرایی پرشوری که در آثار اولیه‌اش دیده می‌شود منصرف می‌کند و او را متقاعد می‌سازد که در امتداد طبیعت‌گرایی، بر نوعی کثرت‌گرایی واژگانی تأکید کند. هم‌چنین او در آثار متأخر خود و در پی پاسخ به انتقادهای پاتنم می‌کوشد از طریق بازتفسیر

* نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه:

mo_nouri@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۲

مفاهیمی چون «تعالی» و «ایدئال‌سازی» راهی بر نجات مفاهیم هنجاری «اصلاح» و «پیشرفت» در عین التزام به زمینه‌گرایی فراهم آورد. **کلیدواژه‌ها:** زمینه‌گرایی، توجیه، صدق، ایدئال‌سازی، هنجارمندی

۱. مقدمه

ریچارد رورتی در پی چرخش زبانی، سه فرض اصلی سنت معرفت‌شناختی را زیر سؤال می‌برد: الف) اینکه ما حالات ذهنی خود را بهتر از هر چیز دیگر می‌شناسیم؛ ب) اینکه معرفت عبارت است از بازنمایی ابژه‌های بیرونی؛ ج) اینکه صدق گزاره‌ها مبتنی بر شواهدی است که خودشان به یقینی بودن خود گواهی می‌دهند. (نک رورتی ۱۳۹۰) کنار گذاشتن این سه فرض، در حکم کنار گذاشتن دیدگاه‌های مبنایانه‌ای است که توجیه معرفت را متکی بر چیزی ورای رویه‌های توجیهی یک جامعه زبانی دنبال می‌کنند. با کنار رفتن «عینیت» و جایگزین شدن «همبستگی»، می‌توانیم از رؤیای دست یافتن به «چشم‌انداز خدا»^۱ - منظری ورای همه زمینه‌ها و بسترهای مقید به زمان و مکان - دست بشویم و در عوض شبکه درهم‌تنیده هنجارهای اجتماعی را تکیه‌گاه توجیه باورها و عقاید بدانیم.

هیلاری پاتنم، فیلسوف معاصر آمریکایی، نیز که همچون ریچارد رورتی ذیل جریان نوپراگماتیسم آمریکایی طبقه‌بندی می‌شود، صریحاً وجود چیزی به نام «چشم‌انداز خدا» را انکار می‌کند و رئالیسم متافیزیکی را به خاطر اعتقاد به وجود چنان منظری نادرست می‌شمرد. از نظر او، رئالیسم متافیزیکی یک تصویر استعلایی است که در آن مجموعه ثابتی از ابژه‌های مستقل از زبان و رابطه ثابتی از جنس تطابق میان کلمات و مصادیق آنها وجود دارد. او در رد این تصویر با رورتی هم‌سو است آنجا که می‌گوید «عناصر آنچه ما "زبان" یا "ذهن" می‌نامیم چنان در آنچه "واقعیت" می‌نامیم رسوخ دارد که تصویر کردن خودمان به عنوان موجوداتی که نقشه چیزی مستقل از زبان را می‌کشند از همان آغاز یکسره از اعتبار ساقط می‌شود.» (Putnam 1990: 28)

با وجود این، او معتقد است مجموعه اصولی هست که یک پراگماتیست، حتا پس از نومیدی از شکست متافیزیک و معرفت‌شناسی، باید در راستای تبیین و حفظشان تلاش کند. از آن جمله است اصولی که مفاهیم هنجاری «توجیه» و «اصلاح» یا بهبود و پیشرفت به آنها وابسته‌اند. بدون تلاش برای تبیین این مفاهیم، ما خواه ناخواه درگیر نوعی نسبی‌گرایی خودشکن می‌شویم و راه را بر امکان هرگونه اصلاح رویه‌های جامعه

خود می‌بندیم. او تلاش می‌کند از طریق ایدئال‌سازی مفاهیم صدق و توجیه حد وسطی میان رئالیسم متافیزیکی سنت معرفت‌شناختی و زمینه‌گرایی ریچارد رورتی بیابد. در مقابل، رورتی با تأکید بر عدم دسترسی ما به منظری ورای رویه‌های توجیهی جامعه خودی، نشان می‌دهد که ایدئال‌سازی‌های پاتنم به هر روی بر همین رویه‌های توجیهی مبتنی هستند و بنابراین از انجام مقصودی که پاتنم از آن‌ها انتظار دارد، قاصرند. در این مقاله، سعی می‌کنم نشان دهم که بخشی از انتقادهای پاتنم به رورتی وارد است از آن جهت که رورتی در بعضی از آثار متقدم خود تفسیری طبیعت‌گرایانه از لوازم زمینه‌گرایی به دست می‌دهد. با این حال، آنجا که رورتی به جای تأکید بر یک طبیعت‌گرایی تام و تمام و همچنین تأکید صرف بر منظر بیرونی جامعه‌شناس و زبان‌شناس میدانی در مسئله توجیه، به نوعی کثرت‌گرایی واژگانی روی می‌آورد و منظر درونی اعضای یک جامعه زبانی را به رسمیت می‌شناسد، از گزند این انتقاد مصون می‌ماند. در ادامه نشان می‌دهم که رورتی می‌تواند با تفکیک میان گفتمان متعارف و گفتمان نامتعارف و اختصاص مفاهیمی چون «اصلاح» و «پیشرفت» به تغییراتی که در درون گفتمان متعارف صورت می‌گیرد، مشکل عدم تبیین اینگونه مفاهیم هنجاری را برطرف کند. از سوی دیگر، آنجا که تغییرات در باورها و هنجارها از نوع مواجهه با گفتمانی نامتعارف است و حکایت از نوعی گسست رادیکال در رویه‌های توجیهی خبر می‌دهد، به خاطر فقدان هنجار واحدی که بتوان آن را به پیش و پس از دوران گسست اطلاق شود، مفاهیم اصلاح و پیشرفت به کلی کارایی خود را از دست می‌دهند و ناتوانی رورتی از تبیین این مفاهیم در اینگونه گذارهای پارادایمی رادیکال، اساساً ضعف موضع او به شمار نمی‌آید.

۲. پراگماتیسم و لزوم تبیین مفاهیم هنجاری توجیه و اصلاح

اصل مربوط به «توجیه» از نظر پاتنم از این قرار است: «موجه بودن یا نبودن یک گزاره، مستقل از این است که آیا اکثریت هم‌تایان فرهنگی یک فرد آن را موجه می‌خوانند یا ناموجه» (همان: ۲۱) اصل مربوط به «اصلاح» نیز بدین قرار است: «هنجارها و معیارهای ما درباره هر چیزی - از جمله درباره اظهارپذیری موجه - قابلیت اصلاح دارند. هنجارها و معیارهای بهتر و بدتر وجود دارند.» (همان)

پاتنم از آنجا که به «چشم‌انداز خدا» اعتقادی ندارد برای دفاع از استقلال مفهوم «توجیه» از «عقیده اکثریت» به مواضع استعلایی استناد نمی‌کند. از نظر او، معیارهای فراتاریخی و ترافرنگی‌ای وجود ندارد که بتوان استقلال مفهوم توجیه را بر اساس تطابق با آنها تبیین کرد. در عوض، او به جای دست کشیدن از این اصل می‌کوشد آن را نه بر اساس یک واقعیت استعلایی بلکه بر اساس ویژگی‌های ذاتی خود مفهوم «توجیه» تبیین کند:

باید در یابیم که [استقلال توجیه از عقیده اکثریت] چیزی نیست جز یکی از ویژگی‌های خود مفهوم توجیه؛ یا، از آنجا که سخن گفتن از «ویژگی‌های مفاهیم»، برخی فیلسوفان را به افراط در به‌کارگیری تمایز تحلیلی/تألیفی سوق داده است، اجازه دهید فقط بگویم این یکی از اجزای اصلی تصویری‌ست که ما از توجیه داریم. وقتی می‌گوییم موجه بودن یا نبودن فلان حکم در فلان وضعیت در دسرساز مستقل از آن است که آیا اکثریت همتایان فرد با موجه بودن آن در آن وضعیت موافق خواهند بود یا نه، دقیقاً نشان داده‌ایم که واجد مفهوم توجیه هستیم. (همان: ۲۲)

از نظر پاتنم، اصرار زمینه‌گرایان و نسبی‌گرایان بر اثبات موضع نه چندان مقبول و مرسوم خود در میان همتایان فرهنگی‌شان خود نشان از این ویژگی نازدودنی توجیه دارد: اگرچه اکثریت همتایان فرهنگی یک نسبی‌گرا با نظر او مخالف‌اند، او هم چنان استدلال می‌کند که موضع‌اش موجه است و مخالفت آنان تأثیری در صحت و سقم نظر او ندارد. اما رورتی راه دیگری برای گریز از این تنگنا پیدا می‌کند. او می‌پذیرد که تلقی روزمره ما از توجیه همانی‌ست که پاتنم می‌گوید؛ یعنی نوعی عدم وابستگی به نظر اکثریت در تلقی‌ای که هم‌اینک از توجیه داریم نهفته است. با این وجود او معتقد است این ویژگی یک ویژگی بد، نامناسب، و در دسرساز است که باید با مفهومی بهتر جایگزین شود. در این مقطع از بحث، رورتی از اثبات و برهان دست می‌کشد و در قالب آنچه خود «فلسفه پرورش‌گر» می‌نامد، به ارائه پیشنهاد روی می‌آورد. از نظر او در این حرفی نیست که اگر مفهوم روزمره «توجیه» را بپذیریم باید نوعی استقلال از عقیده اکثریت و عدم وابستگی به رویه‌های توجیهی جامعه زبانی خود برای آن قائل شویم. اما وی پیشنهاد می‌کند که به جای مسلم گرفتن این مفهوم روزمره و تمامی لوازم و ویژگی‌هایش، در جهت تغییر و اصلاح آن بکوشیم. واکنش او به این استدلال‌های مبتنی بر شهود، معمولاً نه تسلیم و عقب‌نشینی بلکه اصرار بر تغییر باورهای اساسی از طریق نوعی حرکت پرورش‌گرانه است. اما پاتنم معتقد است مفاهیمی چون «بد» یا «حرکت به سوی یک

مفهوم بهتر» برای یک نسبی‌گرا نمی‌تواند معنایی داشته باشد: «[ویژگی] بد» در اینجا چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز «[ویژگی] مبتنی بر یک تصویر متافیزیکی نادرست»؟ و چگونه یک نسبی‌گرا می‌تواند از تصویرهای متافیزیکی درست و نادرست سخن به میان آورد؟ ... نسبی‌گرایی، درست به مانند رئالیسم، فرض می‌کند که می‌توان هم‌زمان درون زبان خود و بیرون آن ایستاد. در خصوص رئالیسم، این یک تناقض بی‌واسطه نیست، زیرا کل محتوای رئالیسم در این ادعا خلاصه می‌شود که تصور چشم‌انداز خدا (یا به تعبیر بهتر، تصور «چشم‌انداز ناکجا»^۲) بی‌معنا نیست. اما در خصوص نسبی‌گرایی چنان فرضی خودشکن است». (همان: ۲۳-۲۲)

این نکته ما را به ضرورت تبیین اصل دوم رهنمون می‌کند؛ اگر بناست، آنطور که رورتی می‌خواهد، پیشنهاد کنیم که مفاهیم و تلقی‌های کنونی مان با مفاهیم و تلقی‌های بهتر جایگزین شوند، نخست باید بتوانیم مفهوم اصلاح و پیشرفت در هنجارها و معیارهای اجتماعی را تبیین کنیم. در موضع زمینه‌گرایانه رورتی ناگزیریم مفاهیم هنجاری «خوب» و «بد»، و «بهتر» و «بدتر»، را بر اساس رویه‌های توجیهی جامعه زبانی خودی تبیین کنیم. از این روست که وی «بهتر شدن» شیوه‌های سخن گفتن و عمل کردن ما را نه بر اساس یک معیار از پیش شناخته شده بلکه بر این اساس تبیین می‌کند که «آن‌ها آشکارا بهتر از جایگزین‌های قبلی‌شان به نظر می‌رسند» (Rorty 1982: xxxvii) یا به تعبیر دیگر، به ما کمک می‌کنند تا «بهتر از عهده کارها بر آییم»^۳. (نک همان: □□□□) اما بهتر بودن شیوه‌ای از سخن گفتن و عمل کردن در مقایسه با شیوه‌های دیگر، یا بهتر بر آمدن از عهده چیزی، مستلزم مقایسه با یک زمینه ثابت است. زمانی می‌توانیم بگوییم در مقایسه با قبل بهتر از عهده چیزی بر آمده‌ایم که موضوع یا هدف تقلا ما در هر دو وضعیت یکی باشد؛ حال، اگر قرار باشد با تغییر جامعه زبانی اهداف نیز - بی آن که زمینه مشترکی برای مقایسه با یک‌دیگر داشته باشند - تغییر کنند، آنگاه چگونه می‌توان گفت در مقایسه با قبل بهتر از عهده بر آوردن هدف بر آمده‌ایم. اگر دست بر قضا جامعه‌ای فاشیستی حاکم باشد، بر طبق اهداف آن این گزاره که «با یهودیان و بیگانگان بی‌رحمانه رفتار کن» موجه است و به نظر چنین جامعه‌ای چنان می‌رسد که بهتر از پس اهداف فاشیستی‌اش بر می‌آید اگر آن گزاره را صادق و موجه بیانگارد؛ اما اگر دست بر

قضا جامعه‌ای لیبرال حاکم شود، چنان به نظرش خواهد رسید که با پذیرش نقیض آن گزاره بهتر از پس اهداف‌اش بر می‌آید:

این مفهوم «بهتر از عهده بر آمدن» هرگز معادل آن تلقی‌ای نیست که ما از وجود هنجارها و معیارهای بهتر و بدتر داریم. این مسئله که آیا نتیجه فلان تغییر «خوب» بوده است یا «بد» (و بنابراین باید آن را اصلاح به شمار آورد یا متضاد آن)، مستقل از این مسئله است که آیا آن تغییر خوب به نظر می‌رسد یا بد، و این نکته ذاتی تصویری‌ست که ما از «اصلاح» داریم، درست به همان‌سان که استقلال منطقی توجیه از عقیده اکثریت هم‌تایان فرهنگی‌مان ذاتی تصویری‌ست که از توجیه داریم. (Putnam 1990: 24)

بر این اساس، به نظر می‌رسد رورتی با نوع تبیین زمینه‌گرایانه خود قاعدتاً باید مفهوم اصلاح را از اساس رد کند. البته او مواجهه هنجارهای توجیهی رقیب، یا مواجهه جوامع زبانی، را از دو نوع می‌داند. آنجا که میان هنجارها و معیارهای یک جامعه با جامعه دیگر، یا یک جامعه زبانی با گذشته زبانی خود، زمینه‌های مشترک زیادی وجود داشته باشد ما با «گفتمانی متعارف» روبرویم که اصطلاحاتی چون «درست»، «موجه»، «عقلانی» و جز آن در معنای حقیقی کلمه به کار می‌رود؛ یعنی، در چنین وضعیتی، بر اساس هنجارهای پذیرفته شده مشترک می‌توان قضاوت کرد که فلان نظر یا فلان تغییر درست، موجه، یا عقلانی بوده است یا نه. اما آنجا که میان هنجارها و معیارهای دو جامعه زبانی زمینه مشترکی نیست، با «گفتمان نامتعارف» سر و کار داریم:

گفتمان متعارف گفتمانی است که در قالب مجموعه قراردادهایی صورت می‌گیرد که همه بر سرش توافق دارند، قراردادهایی در این باره که چه چیزی را می‌توان دخالت مرتبط با بحث به شمار آورد، چه چیزی را می‌توان پاسخ به یک پرسش به شمار آورد، چه موقع می‌توان گفت که شخص استدلالی خوب برای آن پاسخ ارائه کرده یا انتقادی خوب از آن به دست داده است. اما گفتمان نامتعارف زمانی رخ می‌دهد که کسی به گفتمان می‌پیوندد که از این قراردادها بی‌خبر است، یا آن‌ها را کنار می‌گذارد. (رورتی ۱۳۹۰: ۴۳۳-۴۳۲)

بر این اساس، می‌توان در برابر انتقاد پاتنم چنین پاسخ داد که وقتی کسی معیارها و هنجارهای پذیرفته شده یک فرهنگ را به نقد می‌کشد، درگیر گفتمانی نامتعارف یا هرمنوتیکی‌ست که اطلاق و صف‌هایی چون «بهتر»، «درست»، «موجه»، و «عقلانی‌تر» به آن نقدهای بنیادین فاقد محتوای سمانتیک و صرفاً حاکی از تمجید و تأییدند. آنکه

درگیر گفتمانی نامتعارف است، به دلیل فقدان زمینه مشترک با آنچه که مورد نقد اوست، چاره‌ای جز کاربرد خطابی و بلاغی این الفاظ ندارد.

اما این دفاعیه رورتنی هم‌چنان نقد مورد نظر پاتنم را بی‌پاسخ می‌گذارد: مگر نه اینکه قصد رورتنی از نقدهای هرمنوتیکی‌اش رساندن ما به وضعیتی بهتر است؟ مگر نه اینکه طبق ادعاهای او ما با پذیرش پیشنهادهای فرافلسفی‌اش به فرهنگی بهتر، پویاتر، و جالب‌تر دست خواهیم یافت؟ این صفت‌های تفضیلی همه بی‌معنا خواهند بود اگر موضعی زمینه‌گرایانه و نسبی‌گرایانه اتخاذ کنیم. ریشه مخمصة رورتنی در این است که هم‌چون نسبی‌گرایان می‌گوید «از چه شمانداز خدا، چه شمانداز خدا» بی‌در کار نیست». (Putnam 1990: 25)

پاتنم و رورتنی در این نکته هم‌داستان‌اند که معیارها، هنجارها، و رویه‌های توجیهی یک جامعه زبانی^{۱۰} ابژه‌هایی تاریخی‌اند و در طول زمان تطور می‌یابند. اختلاف آن‌ها بر سر این است که از نظر یکی این تطور با اصلاح و پیشرفت همراه است و از نظر دیگری نیازی به تبیین این اصلاح نیست. از نظر پاتنم، معیارها و هنجارها در مقاطعی با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند و ما را به «تأملی بازسازنده»^{۱۱} برای تعدیل آن‌ها و رفع تعارض و می‌دارند. در ست است که رؤیای دست یافتن به یک «بازسازی تام و یکتا»، اتوپیایی خام و دست‌نیافتنی است؛ اما از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که تأمل‌های بازسازنده ما بی‌ارزش‌اند. وانگهی، معیارها و هنجارهای توجیهی ما گاهی منجر به کشف واقعیت‌هایی می‌شوند که خود مسیر را برای تغییر آن معیارها و هنجارها فراهم می‌کنند. برای مثال، هیأت بطلمیوسی راه را برای کشف مغایرت‌ها در پیش‌بینی موقعیت سیارات و تقدیم اعتدالین، و این کشف راه را برای طرد هیأت بطلمیوسی و روی آوردن به هیأت کپرنیکی فراهم کرد؛ یا نظریه فلورژیستون راه را برای کشف یا برجسته‌تر شدن پدیده افزایش وزن فلزات اکسیده‌شده فراهم کرد، و این آگاهی به نوبه خود مسیر را برای تضعیف نظریه فلورژیستون و کشف نظریه اکسیژن هموار نمود. (نک Kuhn 1962: 52-53, 65-69) بنابراین مهم فقط این نیست که معیارها و هنجارها تطور می‌یابند، بل این هم هست که این تطور عمدتاً رو به سوی بهبود و اصلاح دارد، و موضع فلسفی یا فرافلسفی‌ای که چنین امکانی را منتفی کند، ناقص خواهد بود.

طبق آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد پاتنم خود را میان دو دیدگاه عرفی یا عقل سلیمی گرفتار می‌بیند و سعی می‌کند به جای انکار آن‌ها موضعی میانه بگیرد. دیدگاه نخست

این دیدگاه رئالیستی ست که جهان محصول اراده، اندیشه، یا شیوه‌های سخن گفتن و عمل کردن ما نیست. این دیدگاه عرفی در لحن و کلام فیلسوفان تبدیل به موضعی فلسفی به نام «رئالیسم متافیزیکی» می‌شود، موضعی که برای ابژه‌های بیرونی استقلالی مطلق از زبان و اندیشه انسانی قائل است تا بدان حد که ممکن است حقیقت کاملاً متفاوت از آن چیزی باشد که ما می‌پنداریم؛ تو گویی هیچ بعید نیست کل نظام باورهای ما که بر رویه‌های توجیهی مان بنا شده است ربطی به نظام حقیقی عالم نداشته باشد. بنابراین از نظر پاتنم رئالیسم متافیزیکی تنها تاحدودی با دیدگاه عرفی همخوانی دارد، زیرا لوازمی دارد که از منظر عرفی کاملاً مهملاً است. این از آن روست که یک دیدگاه عرفی یا عقل سلیمی دیگر در جهتی مخالف خود را به ما تحمیل می‌کند، دیدگاهی بدین مضمون که «عناصر آنچه ما "زبان" یا "ذهن" می‌نامیم چنان در آنچه "واقعیت" می‌نامیم رسوخ دارد که تصویر کردن خودمان به عنوان موجوداتی که نقشه چیزی مستقل از زبان را می‌کشند از همان آغاز یکسره از اعتبار ساقط می‌شود.» (Putnam 1990: 28)

تلاش برای حفظ توأمان این دو دیدگاه عرفی، پاتنم را بر آن می‌دارد که به جای زمینه‌گرایی رورتی به نوعی رئالیسم غیرفلسفی (رئالیسم با □ کوچک، که متمایز از رئالیسم متافیزیکی با □ بزرگ است) روی آورد، رئالیسمی که اگرچه به استقلال جهان از نظام اندیشه انسان قائل است، اما حقیقت یا صدق را از رویه‌های توجیهی جامعه زبانی جدا نمی‌داند. این نوع رئالیسم، که پاتنم آن را «رئالیسم درونی» می‌نامد، بر مفهوم «مقبولیت عقلانی ایدئال شده»^۵ استوار است. بر مبنای این دیدگاه، نمی‌توان پرسید که جهان از چه ابژه‌هایی تشکیل شده است مگر درون یک نظریه یا درون یک توصیف. (نک: Putnam 1981: 49) رئالیست‌های درونی صدق یا حقیقت را نوعی مقبولیت عقلانی ایدئال‌سازی شده می‌دانند: «نوعی انسجام ایدئال باورهای ما با یکدیگر و با تجارب مان آنطور که آن تجارب خود در نظام باورهایمان بازتاب یافته‌اند. صدق عبارت از تطابق با "وضعیت امور" مستقل از ذهن یا مستقل از گفتار نیست.» رؤیای رسیدن به چشم‌انداز خدا را باید از سر بیرون کرد؛ آنچه وجود دارد چشم‌اندازهای متعدد انسان‌های متعدد است که اهداف و علقه‌های متعددی را بازتاب می‌دهند و توصیف‌ها و نظریه‌هایشان برای پیشبرد آن اهداف شکل گرفته‌اند. (نک همان ۵۰)

با وجود این، پاتنم همچنان تأکید می‌کند که صدق را نمی‌توان به توجیه یا مقبولیت عقلانی فروکاست. صدق ویژگی‌هایی دارد که توجیه فاقد آن است. صدق خاصیتی ست

که یک گزاره نمی‌تواند آن را از دست دهد اما «موجه بودن» یک گزاره از زمانی به زمان دیگر، از زمینه‌ای به زمینه دیگر، می‌تواند از دست برود. این گزاره که «زمین مسطح است» سه هزار سال پیش مقبولیت عقلانی داشته است اما امروزه فاقد آن است. اگر بگوییم گزاره «زمین مسطح است» سه هزار سال پیش صادق بوده و اکنون نیست، فقط می‌تواند بدین معنا باشد که شکل زمین تغییر کرده است. توجیه، افزون بر زمانمند بودن و نسبی بودن، مدرج نیز هست. می‌توان گزاره‌ای را از گزاره دیگر عقلانی‌تر یا موجه‌تر دانست، اما نمی‌توان گفت یک گزاره صادق‌تر از گزاره دیگر است؛ یک گزاره یا شرایطی صادق را کاملاً احراز می‌کند یا به کلی کاذب است؛ حد وسط ندارد.

با توجه به این ویژگی‌ها، پاتنم برای پرهیز از یکی گرفتن صادق با توجیه از یک سو، و برای اجتناب از تن دادن به رئالیسم متافیزیکی و نظریه تطابق از سوی دیگر، صادق را نوعی ایدئال‌سازی شرایط توجیه قلمداد می‌کند:

صادق نوعی ایدئال‌سازی مقبولیت عقلانی‌ست. ما چنان سخن می‌گوییم که گویی شرایط معرفت‌شناختی ایدئال وجود دارد و گزاره‌ای را «صادق» می‌نامیم که تحت چنان شرایطی موجه باشد. «شرایط معرفت‌شناختی ایدئال» البته همانند «سطح بی‌اصطکاک» است: ما نمی‌توانیم عملاً به شرایط معرفت‌شناختی ایدئال دست یابیم، یا حتی کاملاً مطمئن باشیم که به اندازه کافی به آن‌ها نزدیک شده‌ایم. اما سطح بی‌اصطکاک هم نمی‌تواند عملاً به دست آید، با این وجود سخن گفتن از سطوح بی‌اصطکاک دارای «ارزش نقدی» است زیرا می‌توانیم به درجه بالایی از تقریب به آن نزدیک شویم. (همان: ۵۵)

تفاوت میان رئالیست درونی و نسبی‌گرا در این است که نسبی‌گرا منکر هر گونه عینیت می‌شود و بدین طریق تمایز میان «برحق بودن»^۶ و «تصور برحق بودن»^۷ برای او معنایی ندارد؛ این بدین معناست که وقتی گزاره‌ای را بر زبان می‌آورد در واقع فقط اصواتی را از دهان بیرون می‌دهد و بنابراین تفاوتی میان او و حیوان نیست. پاتنم از این امر به «خودکشی فکری»^۸ تعبیر می‌کند. (نک همان: ۱۲۲) در مقابل، رئالیست درونی برای مقبولیت عقلانی نوعی عینیت قائل است؛ او مفهوم تطابق با «جهانی حاضر و آماده» را رد می‌کند اما این به معنای آن نیست که صادق یا مقبولیت عقلانی اموری سوژکتیو اند. ایدئال‌سازی شرایط توجیه، به زعم پاتنم، به ما امکان می‌دهد تا صادق را از فروغلطیدن در گرداب زمینه و زمانه توجیه در امان بداریم و بدین طریق پیش‌فرض‌هایی را که معناداری مفاهیم «اندیشیدن» و «سخن گفتن» منوط به پذیرش آن‌هاست، به رغم انکار

«چشم‌انداز خدا»، حفظ کنیم؛ یکی از آن پیش‌فرض‌ها این است که «نوعی "برحق بودن" ["درستی"] عینی وجود دارد» که میان برحق بودن و تصور برحق بودن تمایز ایجاد می‌کند، و به خاطر نفی این تمایزها «یک نسبی‌گرای منسجم نمی‌تواند خود را موجودی سخن‌گو یا متفکر به حساب آورد» (Putnam 1981: 124).

۳. طبیعت‌گرایی داروینیستی، رئالیسم عرفی و کثرت‌گرایی واژگانی

رورتی در اکثر آثار خود، هم‌چون پراگماتیست‌های متقدم، تأکید وافر برای اهمیت رویکرد طبیعت‌گرایانه، به ویژه با روایت داروینیستی، دارد. از نظر او، تصویری که داروین از خود انسانی ما به دست می‌دهد به ما این امکان را می‌دهد که اندام‌ها و قابلیت‌های خاص انسان (مغز، دست، حنجره، و زبان) را صرفاً ابزارهایی بدانیم که طبیعت برای بقا و برآمدن از عهده محیط در اختیار ما قرار داده است. این اندام‌ها همانقدر به «بازنمایی ماهیت راستین جهان» بی‌ارتباطند که پوزه مورچه‌خوار یا مهارت پرندگان در ساختن لانه. (نک (Rorty 1998: 48) درست به همان‌سان که مورچه‌خوار با اندام خاص خود با جهان تعامل می‌کند انسان نیز با ذهن و زبان خود از عهده پدیده‌های پیرامونی بر می‌آید، اما این اندام‌ها، فراتر از این کارکرد خود، تناسب ویژه‌ای برای بازنمایی پدیده‌ها ندارند؛ بدین طریق رورتی هرچند رئالیسم در معنایی حداقلی _ دست و پنجه نرم کردن با واقعیت _ را حفظ می‌کند، باز نمودگرایی و نظریه تطابق را به عنوان بازمانده‌های تصویر افلاطونی-کانتی از خویشستن انسانی رد می‌کند. با پذیرش طبیعت‌گرایی بحث رئالیسم و ضد رئالیسم برای ما بلاموضوع می‌شود، زیرا احساس خواهیم کرد که

در همه حال با واقعیت در تماس [هستیم]. در این دیدگاه، زبان ما _ اگر آن را شبکه‌ای از روابط استنتاجی میان شیوه‌های کاربردمان از الفاظ^۹ قلمداد کنیم _ امری «صرفاً بشری» نیست که احیاناً چیزهایی را که «از ظرفیت‌های بشر فراتر می‌روند» از چشم‌مان پنهان کند. هم‌چنین، نمی‌تواند ما را چنان بفریبد که بپنداریم با چنان چیزهایی در تطابق‌ایم و حال آنکه واقعاً نیستیم. برعکس، به کاربرد الفاظ سراسر است‌تماسی است که با واقعیت می‌توان برقرار کرد (به سراسرستی، مثلاً، لگد زدن به سنگ‌ها). خطا در آن جاست که می‌پنداریم رابطه میان لفظ و واقعیت باید به صورت قطعه به قطعه باشد (هم‌چون رابطه

میان تک تک لگدها با تک تک سنگ‌ها)، و تصور می‌کنیم که این امر به ظرفیت‌های مجزا و جزء جزء ما برای برقراری تماس با قطعه‌های مجزای واقعیت مربوط است. (رورتی ۱۳۹۲: ۳۰۴)

این عبارات می‌تواند پرده از انگیزه اصلی رورتی برای تأکید بر طبیعت‌گرایی بردارد. چنین به نظر می‌رسد که او داروین‌یسم را در درجه اول نه به عنوان یک دیدگاه تقلیل‌گرایانه بلکه به عنوان چشم‌انداز ممکن مطرح می‌کند که می‌تواند باز نمودگرایی را به عنوان تنها شیوه تعامل انسان با جهان تضعیف کند. در فلسفه و آینه طبیعت، اعتقاد به آینه‌گی ذهن انسان در برابر طبیعت منشأ ظهور تصویر افلاطونی-کانتی ما از خود دانسته شده است که سیلی از مسائل فلسفی لاینحل را با خود به همراه آورده است.

از نظر پاتنم، اما، نه رئالیسمی که در طبیعت‌گرایی رورتی مطرح می‌شود به رئالیسم شهودی عرفی شباهتی دارد و نه چنان است که با پذیرش طبیعت‌گرایی او تماس ما با جهان همانگونه به نظر آید که پیش از پذیرش آن. پاتنم مشکل رورتی را به مشکل پوزیتیویست‌ها و تبیین‌های پدیدارگرایانه شان مانند می‌کند. طبق دیدگاه پدیدارگرایی^{۱۱}، وقتی که من جمله‌ای را بر زبان می‌آورم، تمامی کاری که می‌کنم توصیف داده‌های حسی خودم است و داده‌های حسی‌ام چیزی نیست جز «ساختی منطقی»^{۱۱} برگرفته از ادات‌های منطقی و ترم‌های تجربی. بدین طریق، جمله‌هایی چون «من چهار فرزند دارم»، «همسرم دارد با من سخن می‌گوید»، و «دارم با دو ستام غذا می‌خورم» در زبان روزمره، با حفظ صدق، قابل ترجمه به ساخت‌هایی منطقی به زبان پدیدارگرایانه هستند که در آن‌ها کلمه‌های نظری‌ای چون «فرزند»، «همسر»، و «دوست» به کلمه‌های تجربی‌ای برگرفته از داده‌های حسی فروکاسته می‌شوند. حال تصور کنید «همسر»، «فرزند»، و «دوست» من نیز پدیدارگرایان پروپاقرضی باشند و مرا به چشم یک ساخت منطقی برگرفته از داده‌های حسی خود بنگرند؛ آنگاه تعامل میان ما با یک‌دیگر چه شباهتی به آن تعاملی خواهد داشت که شهودهای رئالیستی ما به آن گواهی می‌دهند: تعامل میان باشنده‌های گوناگون با هویت‌هایی مستقل از هم:

مشکل من این نیست که، برخلاف پوزیتیویست‌ها، فکر می‌کنم باشنده‌هایی که [همسرم] در زبان خود از آن‌ها سخن می‌گوید ... «ذاتاً» به او مرتبطاند و نه از حیث تجربی، یا اینکه فکر می‌کنم آن‌ها به یک آگوی استعلایی کانتی مرتبطاند؛ مشکل من این است که «من» آن داده‌های حسی نیستم. اگر سوگندهای او مبنی بر عشق و دل‌بستگی به من چیزی نباشد جز

سوگندهای متعلق به نوعی رویکرد در قبال ساخت‌های منطقی ساخته‌شده از داده‌های حسی‌اش، در آن صورت، چنانکه همه می‌گویند «ما با هم مشکل داریم». (Putnam 2000: 82)

به نظر می‌رسد پاتنم تلاش می‌کند نشان دهد که رویکرد ما در قبال بخش‌هایی از جهان که آن‌ها را «شخص» می‌نامیم قابل‌تقلیل به مدلی از قاعده‌مندهای مشاهده‌شده در داده‌های حسی‌مان نیست. «شخص‌ها» نمی‌توان به «قاعده‌مندی‌های صِرف» فروکاست، قاعده‌مندی‌هایی که به زبانی طبیعت‌گرایانه توصیف می‌شوند.

تنها تفاوت موضع رورتی با موضع پدیدارگرایانه پوزیتیویست‌ها در این است که او تنوعی از بازی‌های زبانی‌گونگون را می‌پذیرد و در کنار بازی زبانی طبیعت‌گرایانه به بازی‌های زبانی دیگر، از جمله به زعم خود، به بازی زبانی زبان روزمره و رئالیسم عرفی آن، نیز میدان می‌دهد و برای هیچ کدام در برابر دیگری برتری و امتیازی قائل نیست. با این همه، به نظر می‌رسد در نظر او یک مکانیسم واحد بر همه بازی‌های زبانی حاکم است: کاربرد واژه‌ها در آن‌ها از طریق قاعده‌ها یا برنامه‌ها تعیین می‌شود: ورودی این برنامه‌ها بر اساس نیازهای اتفاقی اورگانیسم تعیین می‌گردد، و در نهایت خروجی‌اش شیوه‌های متفاوت «برآمدن از عهده جهان» است. تصور اینکه واژه‌ای چون «همسر»، «فرزند»، یا «دوست» در هر یک از این بازی‌های زبانی مابه‌ازای مجزایی در واقعیت دارد ریشه در همان بازنمودگرایی و نظریه تطابق دارد که از منظر رورتی مردود است. یک واژگان توصیفی یا یک بازی زبانی به صورت یک کل با جهان به عنوان یک کل مواجه می‌شود و تلاش برای ربط دادن قطعاتی از آن واژگان با قطعاتی از جهان در حکم تن دادن به بازنمودگرایی است.

این‌ها همه در حالی‌ست که واژگان عرفی و علمی ما گواهی می‌دهند که واقعیت پر از قطعات جداگانه است، از انسان‌ها گرفته، تا ذرات، و امور دیگر. رورتی خود در نقل قول پیشین «لگد زدن به سنگ» را مثال می‌زند که رابطه‌ای ست میان یک لگد و یک سنگ. چگونه می‌توان ادعا کرد که لگد زدن به سنگ مستلزم وجود یک سنگ مجزاً است اما برای توصیف آن سنگ نیازی نیست یک سنگ معین و مشخص را فرض بگیریم؟

رورتی در مقاله «پاتنم و دردسر نسبی‌گرایی» تا حدودی این سخن پاتنم را می‌پذیرد که نوعی طبیعت‌گرایی و «فیزیکیالیسم پرشور» در آثار اولیه او، از جمله *فلسفه و آینه طبیعت*، به چشم می‌خورد، طبیعت‌گرایی‌ای که به تقلیل‌گرایی گرایش دارد و می‌کوشد

در میان واژگان‌ها برای واژگان علمی طبیعت‌گرایانه نوعی امتیاز قائل شود. (نک Rorty 1998: 45) با وجود این در همان *فلسفه و آینه طبیعت* نیز رورتی آشکارا سعی می‌کند طبیعت‌گرایی را در کنار اگزیستانسیالیسم، و رویکردهای معرفت‌شناسانه را در کنار رویکردهای هرمنوتیک حفظ کند. رویکردهای هرمنوتیکی ما را از دام این خودفریبی می‌رهانند که با شناخت واقعیت‌های عینی می‌توانیم به شناخت خودمان نائل آییم. در مقابل، رویکردهای طبیعت‌گرایانه ما را از کمند این خودفریبی می‌رهانند که کنه سرشت ما از انسان‌ها به لحاظ متافیزیکی از باقی اجزای عالم جداست و از حیث هستی‌شناسانه قابل تقلیل به هیچ‌یک از آن‌ها نیست. (نک رورتی ۱۳۹۰: ۴۹۸-۴۹۷)

بر این اساس، دو گفتمان طبیعت‌گرا و هرمنوتیک به یک‌دیگر تقلیل‌ناپذیرند، اما این تقلیل‌ناپذیری هیچ دلالت متافیزیکی یا هستی‌شناسانه‌ای در خود ندارد؛ تفاوت نهادن میان این دو گفتمان بر اساس تمایز هستی‌شناسانه میان طبیعت و روح، یا موجود طبیعی و موجود انسانی، در حکم خروج پاتنم از اردوگاه پراگماتیسم خواهد بود. از منظر پراگماتیسم، تفاوت واژگان طبیعی و واژگان انسانی صرفاً ناشی از تفاوت کارکرد آن‌هاست: «دلیل آن صرفاً تفاوت میان زبانی مناسب برای دست‌وپنجه نرم کردن با نوروها و زبانی مناسب برای دست‌وپنجه نرم کردن با انسان‌ها است.» (همان: ۴۷۷)

بر این اساس، به نظر می‌رسد متهم کردن رورتی به علم‌گرایی و تقلیل‌گرایی چندان با تفکیک‌ها و قید و شرط‌هایی که خود او به صراحت قائل می‌شود، سازگار نیست. این اتهامات را به کسی می‌توان وارد کرد که ادعا می‌کند چون داروین شیوه واقعی و حقیقی امور را به ما می‌نمایاند، برماست که تصویری که از خویش‌تن خویش داریم را با آن تطبیق دهیم. این شیوه استدلال رئالیستی، علم‌گرایانه، و تقلیل‌گرایانه با روح پیشنهاد رورتی بیگانه است: «حرف من این است که در حال و هوای آزمون‌گرایی دیویی، برماست که تصویر داروینی از خویش‌تن را امتحان کنیم، بدان امید که با مسائل فلسفی کمتری سر و کله بزنیم.» (Rorty 1998: 48) بر اساس این استدلال پراگماتیستی، رورتی می‌تواند به انتقاد پاتنم چنین پاسخ دهد که دفاع او از طبیعت‌گرایی به معنای نامشروع بودن شیوه‌های سخن گفتن روزمره نیست، بلکه ترفندی‌ست برای کنار گذاشتن شبهه‌مسائلی که در حوزه فلسفه مطرح شده‌اند. افزون بر این، دفاع از یک شیوه سخن گفتن به معنای نفی شیوه‌های دیگر نیست. اصرار بر اینکه یکی از این شیوه‌ها مزیتی غیر از فایده موقت دارد در حکم آغاز متافیزیک است. (نک Rorty 2000b: 88)

کثرت‌گراییِ واژگانی به رورتنی امکان می‌دهد که در معیت فرهیختگان جهان را به زبان آنان توصیف کند و در معیت مردم روزمره به زبان روزمره. «فیلسوفان فقط زمانی به دردسر می‌خورند که این دورویی^{۱۲} فرو می‌شکند: فقط وقتی که با تسلیم شدن به تکانه متافیزیکی شروع می‌کنند به گفتن اینکه اهداف فرهیختگان امتیازی دارد که اهداف روزمره فاقد آن است (زیرا برای مثال، آنچه را شما "واقعاً" می‌بینید تو صیف می‌کنند.» (همان: ۸۹)

۴. طبیعت‌گرایی و امکان حفظ هنجارمندی

از نظر پاتنم، یکی از دیگر لوازم نامیمون طبیعت‌گرایی، علاوه بر ناسازگاری آن با رئالیسم عرفی، این است که با فروکاستن همه امور هنجاری به امور طبیعی، امکان وجود هنجار را از اساس منتفی می‌کند. یکی از صف‌های نازدودنی‌ای که ما در مورد خود به کار می‌بریم این است که «ما موجود متفکر^{۱۳} ایم و، به عنوان متفکر، متعهد به وجود نوعی حقیقت‌ایم، نوعی درستی^{۱۴} که دارای محتواست و صرفاً "نقل‌قول‌زدایانه" نیست.» (Putnam 1983: 246) هرچند ما به تکیه‌گاه ارشمیدسی یا چشم‌انداز خدا دسترس نداریم و همواره به زبانی سخن می‌گوییم که تخته‌بند زمان و مکان است، اما درستی و نادرستی ادعاهایمان صرفاً وابسته به زمان و مکان نیست. نوعی فراروی از شرایط زمانی-مکانی در بطن ادعاهای صدق و - اگر استقلال توجیه از عقیده اکثریت را بپذیریم - در بطن ادعاهای موجه وجود دارد که مبنای هنجاری رفتار ما را در دفاع از دعاوی خود فراهم می‌کند؛ این درون‌ماندگاری و تعالی توأمان، که هر دو برای ما به عنوان موجوداتی عاقل، متفکر، و سخن‌گو اجتناب‌ناپذیر است، تقلیل‌ناپذیری امر هنجاری به امر طبیعی را موجب می‌شود: «اگر عقل توأمان متعال و درون‌ماندگار است، پس فلسفه به عنوان بحث و تأمل وابسته به فرهنگ^{۱۵} درباره پرسش‌های جاودان، توأمان در زمان و در جاودانگی‌ست.» (همان: ۲۴۷)

آیا راهی هست که بتوان در عین توافق با این سخن پاتنم که «عقل توأمان متعال و درون‌ماندگار است»، «تعالی» را به معنایی غیر از «فرازمانی» بودن تفسیر کرد؟ آیا می‌توانیم به «تعالی عقل» اعتقاد داشته باشیم و در عین حال آن را به قلمرویی بیرون از رویه‌های توجیهی خودمان و از این‌رو به فراسوی همه زمان‌ها و مکان‌ها فرانیفکنیم؟

رورتی در این راستا می‌کوشد معنایی از «تعالی» را بسط دهد که با زمینه‌گرایی او سازگار باشد. می‌توان اینگونه تعبیر کرد که امر متعال «امری است که «با نظر به مسیر پراکسیس‌های محتملاً متفاوت ما در آینده، از پراکسیس‌های کنونی مان تعالی می‌جوید [افراتر می‌رود]» (تأکید از من). (Rorty 1998: 61) ما در این فراروی یا تعالی‌جویی به چیزی بیرون از رویه‌های توجیهی خود - چیزی به نام صدق یا «درستی» - چشم ندوخته‌ایم و به و سیله چنان چیزی هدایت نمی‌شویم، بلکه تنش‌های موجود در پیکره باورها و اهداف کنونی مان خود به خود زمینه را برای نقد معیارها و هنجارهای حاکم و گذار از آن‌ها فراهم می‌آورد. (نک Rorty 1991: 29-30n) شاید پاتنم بتواند این بازتفسیر رورتی از لزوم تعالی را چنین پاسخ دهد: حرفی در این نیست که ما در پی تنش‌های موجود میان معیارها و هنجارها آن‌ها را تغییر می‌دهیم، مسئله این است که نخست اصلاً چرا باید آن‌ها را تغییر دهیم و دوم بر اساس چه هنجاری یک معیار را جایگزین معیار دیگر می‌کنیم؟ آیا نه بدین خاطر که معیارهای جایگزین بهتر از معیارهای قبلی‌اند؟ و اگر چنین باشد، آنگاه که مفهوم نامشروط «درستی» یا «صدق» را حذف می‌کنیم، ملاک بهتر بودن چیست؟ از همین روست که پاتنم برای حفظ هنجارمندی به مفهوم «ایدئال‌سازی» روی می‌آورد؛ از نظر پاتنم «مقبولیت عقلانی ایدئال‌سازی‌شده» به عنوان مفهومی در میانه امر متعال و امر درون‌ماندگار، می‌تواند نقشی هنجاری ایفا کنند و فرآیند تغییر معیارها و هنجارهای توجیهی را به سمت «بهرتر شدن» و بنابراین به سمت «صدق» راهبر شوند. چالش پاتنم این است که نشان دهد این ایدئال‌سازی لزوماً مشروط به رویه‌های توجیهی وابسته به زمان و مکان نیست، و چالش رورتی این است که نشان دهد از قضا چنین است.

۵. روش ایدئال‌سازی و استقلال یا وابستگی آن به رویه‌های توجیهی

آیا پاتنم می‌تواند با استناد به مفاهیم ایدئال‌سازی‌شده تکیه‌گاهی ارشمیدسی و رای رویه‌های توجیهی جامعه خودی فراهم کند و بدین طریق مفاهیم هنجاری اصلاح و پیشرفت را تبیین کند؟ شکی در این نیست که ما به هنگام ایدئال‌سازی، ناگزیریم رویه‌هایی که برای خودمان آشنا و بهنجار است را نقطه عزیمت خود قرار دهیم. اما ویژگی‌هایی که می‌توان از حیث محتوایی برای مفهوم «مقبولیت عقلانی ایدئال‌سازی

شده» بر شمرد - ویژگی‌هایی از قبیل حاکمیت استدلال بهتر، م‌صونیت در برابر اجبار درونی و بیرونی، حقوق برابر برای مشارکت در بحث و جز آن - بیشتر فضایی هستند که در یک فرهنگ خاص - فرهنگ اروپایی لیبرال - بایسته قلمداد می‌شوند. پس بپراه نیست اگر بگوییم ما در جریان ایدئال‌سازی کاری جز تسری‌دادن معیارهای توجیهی جامعه خود به جوامع دیگر نمی‌کنیم:

من نمی‌توانم بفهمم «مقبولیت عقلانی ایدئال‌سازی‌شده» چه معنایی جز «مقبولیت برای یک جامعه ایدئال» دارد. هم‌چنین، با توجه به اینکه هیچ جامعه‌ای به چشم‌انداز خدا دسترسی ندارد، نمی‌فهمم که این جامعه ایدئال چه چیزی می‌تواند باشد جز خود ما آنطور که آرزو داریم باشیم. باز نمی‌فهمم «خود ما» در اینجا چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز: «ما» آنگاه که به فرهیختگی، باریک‌بینی، و مداراپیشه‌گی آراسته‌ایم، ما لیبرال‌ها، مردمی که همراه مشتاق‌اند حرف طرف مقابل را بشنوند، به همه جوانب و لوازم سخن‌شان نیک بیاندیشند، و چیزهایی نظیر این ... یکی گرفتن «مقبولیت عقلانی ایدئال‌سازی‌شده» با «مقبولیت برای ما در بهترین حالت‌مان»^{۱۶} دقیقاً همان چیزی است که من در سر دارم آنگاه که می‌گویم پراگماتیست‌ها باید قوم‌مدار باشند نه نسبی‌گرا. (Rorty 1998: 51-52)

مخالف رورتی می‌تواند گوشزد کند که چنین قوم‌مداری‌ای جنبه هنجاری مفاهیم مهم و سرنوشت‌ساز را از بین می‌برد. اگر همه آنچه درباره حقیقت، توجیه و فضیلت می‌توان گفت محدود به آن چیزی باشد که در جامعه زبانی ما شکل گرفته و بایسته قلمداد می‌شود، باید بتوان به این پرسش پاسخ گفت که چه چیزی جامعه زبانی ما را ممتاز می‌کند تا رویه‌هایش ملاک ارزیابی صحت و سقم، یا خوبی و بدی هنجارهای جوامع دیگر باشد؟ چه چیزی تضمین می‌کند که هنجارهای نهادینه شده در این «ما» مصداق هنجارهای نژادپرستانه و تمامیت‌خواه نباشد؟

وانگهی، چه خواهد شد اگر مخاطب ما با ما نه اهداف مشترک داشته باشد و نه رویه‌های توجیهی مشترک؟ در چنین مواجهه‌ای چه معیار هنجاری‌ای باید حاکم باشد و بر چه اساسی می‌توان میان اهداف قیاس‌ناپذیر و رویه‌های توجیهی رقیب قضاوت کرد؟ به تعبیر دیگر، رورتی چگونه می‌تواند از مخصصه‌های نسبی‌گرایانه موضع خود جان سالم به در ببرد؟ ما با یک دوره مواجهیم: اگر بر زمینه‌گرایی تأکید کنیم، راه را بر امکان نقد هنجارهای جامعه خودی و همچنین امکان اصلاح و بهبود آن‌ها می‌بندیم؛ و اگر بر تعالی‌گرایی تأکید کنیم، نمی‌توانیم توضیح دهیم که مفاهیم ایدئال‌سازی‌شده

محتوای هنجارهای خود را از چه منبعی اخذ می‌کنند. رورتی به عنوان یک زمینه‌گرای تمام‌عیار جانب شق اول این دوراها را می‌گیرد و سعی می‌کند در مأموریتی ظاهراً غیرممکن، مکانیسم اصلاح هنجارها را بر مبنای زمینه‌گرایی شرح دهد.

۶. نسبی‌گرایی، چگونگی اصلاح، و معیار «بهرتر بودن»

رورتی در گام نخست، تعبیر قبلی خود را بازتفسیر می‌کند. وی پیش‌تر گفته بود «ما از خلال سبک و سنگین کردن واژگان‌ها و فرهنگ‌ها در پرتو یک‌دیگر، شیوه‌های نو و بهتری از سخن گفتن و عمل کردن را پدید می‌آوریم - منظورم از «بهرتر» این نیست که آن‌ها بر اساس معیاری پیشاپیش شناخته شده، «بهرتر» هستند بلکه منظورم این است که آن‌ها صرفاً بهترند بدین معنا که آشکارا بهتر از جایگزین‌های قبلی‌شان به نظر می‌رسند.» (Rorty 1982: xxxvii) اینک او تعبیر «آشکارا بهتر از جایگزین‌های قبلی‌شان به نظر می‌رسند» را به «آشکارا به نظر ما بهتر می‌رسند» بازتفسیر می‌کند. گام دوم او، تفسیر خود این «ما» است؛ این «ما» نه به معنای «ما»یی است که در وضعیت موجود تحقق یافته است و نه به معنای «ما»ی کلی یعنی انسان به ما هو انسان. این «ما» نقشی میانۀ یک «ما»ی درون‌ماندگار و یک «ما»ی متعال - به معنایی از «متعال» که در بخش قبل شرح‌اش گذشت - دارد. این «ما» به معنای «ما»یی نیست که هم‌اینک آداب و رسوم و پراکسیس‌های رایج‌مان معرف آن هستند بلکه نماد «موجودات سخن‌گویی ست که ما آن‌ها را به عنوان «نسخه‌های بهتر خویش‌تن‌هایمان»^{۱۷} تشخیص می‌دهیم.» (Rorty 1998: 54) به نظر می‌رسد رورتی در اینجا دست به نوعی ایدئال‌سازی می‌زند که در آن نه «ما»ی محقق‌شده در وضعیت موجود، بلکه «ما»ی ایدئال ملاک تشخیص بهتر بودن یا بدتر بودن رویه‌های حاصل‌شده در پی تطور و تغییر است، منتها این «ما»ی ایدئال «ما»یی نیست که در قلمرو جاودانگی ساکن باشد، بلکه «ما»یی است که در آینه هنجارهای جامعه خودی انعکاس یافته است و تجلی آرزوها، آرمان‌ها و ایدئال‌های بایسته اوست، ایدئال‌هایی که لزوماً به طور بالفعل در وضع موجود تحقق نیافته‌اند.

با نفی آنچه پاتنم «چشم‌انداز خدا» می‌نامد، دیگر توسل به موضع استعلایی وجهی ندارد. تنها گزینه موجود آن است که نقطه عزیمت خود را رویه‌های توجیهی جامعه خودی قرار دهیم؛ اما این بدین معنا نیست که ناگزیریم رویه‌های توجیهی حاکم را

در بست بپذیریم و امکان تغییر و اصلاح آن‌ها را منتفی بدانیم. همواره فاصله‌ای هست میان جهان آنگونه که هست و جهان آنگونه که باید باشد؛ بر همین قیاس، همواره فاصله‌ای هست میان «ما» آنگونه که هستیم و «ما» آنگونه که باید باشیم؛ مفهوم «ما آنگونه باید باشیم» یا به تعبیر رورتی «نسخه‌های بهتری از خویش‌های ما» یا به تعبیر ساده‌تر «ما» در بهترین حالت‌مان^{۱۸}، به ما امکان می‌دهد که، بدون توسل به موضعی استعلایی، رویه‌های توجیهی موجود در جامعه خودی را به نقد بکشیم و اصلاح آن‌ها را پیشنهاد کنیم.

آیا با توجه به اینکه هنجارهای ایدئال، طبق روایت رورتی، از دل رویه‌های توجیهی یک «ما»ی مشخص - و نه یک «ما»ی صوری یا استعلایی - بیرون می‌آیند، با یک فرآیند دوری^{۱۹} روبه‌رو نیستیم و آیا این دور باعث نمی‌شود که تغییر و اصلاح معنای خود را از دست دهد؟ در پاسخ می‌توان گفت این فرآیند از بعضی جهات دوری و از بعضی جهات غیردوری است؛ از آن جهت دوری است که هنجارهای ایدئال همان واژگان نهایی^{۲۰} ما هستند و ما برای توجیه آن‌ها نمی‌توانیم به چیزی ورای خود آن‌ها متوسل شویم. (Rorty 1989: 73) اما از آن جهت غیردوری است که این «ما»ی بهتر یا «ما»ی ایدئال لزوماً باورهای یکسان با باورهای کنونی ما ندارد بلکه «ما»یی است که

به باورهای متفاوت از باورهای ما رسیده است منتها از طریق فرآیندی که ما، بر اساس تلقی کنونی‌مان از تفاوت میان اقناع عقلانی و اجبار، آن را اقناع عقلانی به شمار می‌آوریم. در میان علائق و ارزش‌هایی که اخیراً در پی‌تطور و تغییر به دست آورده‌ایم علاقه به اجتناب از مغزشویی و بها دادن به سواد، تعلیم و تربیت لیبرال، مطبوعات آزاد، دانشگاه‌های آزاد، و مدارای صمیمانه ... وجود دارد. وقتی که نسخه بهتر خویش‌هایمان را ترسیم می‌کنیم، شیوه تکامل این نسخه بهتر از دل خویش‌های کنونی‌مان را نیز در آن می‌گنجانیم، تکاملی که از طریق فرآیندی صورت می‌گیرد که تحقق این ارزش‌ها در آن نقش درخوری ایفا می‌کند. (Rorty 1998: 54)

از این قطعه چنین بر می‌آید که آنچه آن «ما»ی ایدئال را به «ما»ی کنونی ما پیوند می‌زند محتوای باورهای او نیست - چرا که باورهای او می‌توانند متفاوت از باورهای ما باشند - بلکه گشودگی گفت‌وگو-محور به روی «ما»های متفاوت و عدم خودداری از پذیرش (یا تحمل) آن «ما»یی است که از دل این گفت‌وگو بیرون می‌آید. چنین پیوندی مانع از گسست رادیکال میان هویت «ما»ی کنونی و هویت آن «ما»ی ایدئال خواهد شد و با

توجه به اینکه هنجار واحدی بر هر دو هویت حاکم است - برتری آنچه که از دل گفت‌وگو یا اقناع عقلانی بیرون می‌آید - می‌توان معیاری برای بهتر بودن یا بدتر بودن باورهای جدید تصور کرد.

اما چه می‌توان گفت دربارهٔ وضعیت‌هایی که «ما»ی قبلی به‌کلی جای خود را به یک «ما»ی جدید می‌دهد و چنان گسستی میان آن‌ها برقرار می‌شود که تصور وجود هنجار واحدی میان آن‌ها برای ارزیابی بهتر بودن یا بدتر بودن باورهای جایگزین ناممکن خواهد بود؟ برای مثال، وقتی که یک «ما»ی نازی و نژادپرست، با یک گسست هویتی رادیکال، جای خود را به یک «ما»ی لیبرال و برابری‌خواه می‌دهد یا بالعکس، بر چه اساسی می‌توان گفت رویه‌های توجیهی حاکم بهتر یا بدتر شده است؟ به نظر می‌رسد این مسئله بیش از آنکه مخمضهٔ موضع رورتی باشد، مثال نقضی است برای موضع پاتنم. در واقع، درست بر اساس همین گسست‌های پارادایمی در حوزه‌های اخلاق، فرهنگ، و علم است که رورتی به موضعی زمینه‌گرایانه گرایش پیدا می‌کند. آنجا که ما با چنین گسست‌هایی روبه‌رویم، سخن گفتن از «بدتر» و «بهتر»، یا پیشرفت و پسرفت، به صورت مطلق و بدون توجه به زمینه و بستر بی‌معنا و بی‌خاصیت خواهد بود. گذارهای پارادایمی در واقع بزنگاه‌هایی هستند که در آن‌ها مفاهیم «بهتر بودن» و «بدتر بودن» به نحو بغرنجی کارایی خود را از دست می‌دهند، زیرا هنجارهای در حال تغییر پای در درون پارادایم قبل و پای در درون پارادایم در حال تکوین دارند و بنابراین تا پیش از استقرار کامل پارادایم جدید، قضاوت دربارهٔ پیشرفت و پسرفت امکان‌پذیر نیست. (Rorty 1998: 56)

جامعه‌ای سنتی را تصور کنید که در آن نقش زن به وظایف سنتی خانه‌داری و پرستاری از فرزند محدود شده است. اگر چنین هنجاری در کنه هویت اخلاقی یک جامعه رسوخ کرده باشد پیشنهاد‌های فمینیستی برای تغییر نقش سنتی زن در جامعه و مشارکت بیشتر در عرصهٔ عمومی چه بسا در حکم نوعی پسرفت به حساب آید. حال اگر چنین جامعه‌ای در اثر تنش‌های درونی میان باورها و اهداف‌اش به مرحله‌ای از گذار پارادایمی برسد که دست کم به چنین پیشنهادهایی فکر کند، به سختی می‌تواند تغییر پیش رو را پسرفت مطلق یا پیشرفت مطلق قلمداد کند، زیرا در مرحلهٔ گذار آن‌ها از یک سو به پارادایم پیشنهادی جدید می‌اندیشند که آرمان‌هایی چونند کرامت حقیقی زن، برابری در حقوق، کارایی زنان در نقش‌های اجتماعی و غیره را چاره می‌کند و از سوی دیگر به

بهایی که برای این گذار باید بپردازند مثلاً تغییر تلقی‌شان از مفاهیمی چون کرامت زن، غیرت، عفت و نظایر این، که به شدت با هویت تاریخی‌شان گره خورده است. اگر چنین گذاری صورت گیرد و مستقر شود، آنگاه شاید اعضای آن جامعه، با نگاهی به عقب، چنان تغییری را به چشم بپسندند، اما چنین قضاوتی دقیق نیست، زیرا اعضای جامعه از منظر هویت تغییر یافته خود به آن تغییر نگریده‌اند نه از منظر هویت قبلی‌شان؛ از منظر هویت قبلی‌شان، که جایگاه سنتی زن در خانه‌داری و فرزندداری و مفهوم غیرت و عفاف و دوری زن از حوزه عمومی در کنه آن قرار داشت، چنین تغییری مطلقاً پسرفت محسوب می‌شود.

۷. رویکرد جامعه‌شناختی و چشم‌انداز بیرونی و درونی

چنانکه دیدیم، پاتنم معتقد است در خصوص موجه بودن یا نبودن یک گزاره نوعی «واقع امر»^{۲۱} وجود دارد، بدین معنا که وقتی کسی گزاره‌ای را بر زبان می‌آورد، موجه بودن یا نبودن آن گزاره مستقل از عقیده اکثریت هم‌تایان آن فرد است. (نک Putnam 1990: 21) رورتی، اما، در بحث توجیه از نوعی چشم‌انداز جامعه‌شناسانه دفاع می‌کند، بدین معنا که برای قضاوت درباره موجه بودن یا نبودن گزاره‌ای که کسی بر زبان آورده است باید به واکنش هم‌تایان اجتماعی او - یعنی اعضای فرهنگی که او عضوی از آن به شمار می‌آید - نگریست و از نوع استقبال آن‌ها از آن گزاره فهمید که آیا گزاره مورد نظر موجه است یا نه. با توجه به اینکه رورتی فقط چشم‌انداز جامعه‌شناس یا «زبان‌شناس میدانی» را به رسمیت می‌شناسد، استقلال توجیه از عقیده اکثریت هم‌تایان فرهنگی برای او چندان مقبول نیست:

چه بسا خطا بودن موضع یک اکثریت امکان‌پذیر باشد. اما تصور کنید همه در آن جامعه، به جز یک یا دو شخصیت مشکوک که به طرح ادعاهایی عجیب و غریب‌تر از گزاره P شهره‌اند، معتقد باشند که فرد S [که گزاره P را بر زبان آورده] احتمالاً باید قدری احمق باشد. آن‌ها حتی پس از شنیدن صبورانه دفاعیات کسی که مدافع گزاره P است و پس از تلاش‌های بی‌وقفه برای منصرف کردن او از آن گزاره، چنین عقیده‌ای را اتخاذ کرده‌اند. حال آیا ممکن است او هم‌چنان در بیان گزاره P موجه باشد؟ چنین چیزی تنها در صورتی

امکان داشت که روشی برای تعیین توجیه از منظرِ سرمدیت^{۲۲} وجود می‌داشت. (Rorty 1998: 50)

به نظر می‌رسد اکتفای رورتی به چشم‌انداز جامعه‌شناس یا چشم‌انداز زبان‌شناس میدانی در این قطعه، راه را بر هرگونه هنجارمندی، که در مسئله توجیه بسیار برجسته است، سد می‌کند. چنانکه می‌دانیم جامعه‌شناسی یا زبان‌شناسی میدانی از جمله علوم پوزیتیو هستند که پدیده‌های اجتماعی را به چشم فاکت‌های طبیعی صرف می‌نگرند، چیزهایی مکانیسم عمل آن‌ها از طریق مشاهده و استقراء بررسی می‌شود، در حالی که در مسئله توجیه رفتارهای اجتماعی به چشم «بایدها و نبایدها»یی نگریسته می‌شوند که می‌توان آن‌ها را به نقد کشید، اصلاح کرد، و بهبود بخشید، آن‌هم نه صرفاً از طریق مشاهده و استقراء بلکه از طریق تطبیق آن‌ها با هنجارهایی که اعتبار خود را از جایی دیگر - شاید از گره خوردن‌شان با هویت‌های فرهنگی و تاریخی ما - می‌گیرند. ضعف موضع رورتی در اینجا این است که هم می‌خواهد امکان خطا بودن موضع اکثریت را بپذیرد تا همچنان شرط امکان تغییر و تطور هنجارها و معیارهای توجیهی فراهم شود، و هم می‌خواهد برای گریز از تنگناهای استعلایی به چشم‌انداز بیرونی جامعه‌شناس یا زبان‌شناس میدانی اکتفا کند. اما اکتفای او به چشم‌انداز جامعه‌شناس او را در تنگنای جدیدی قرار می‌دهد.

از چشم‌انداز بیرونی یک جامعه‌شناس، «شخصیت‌های مشکوک» فقط استثنایی بر یک موجبه کلیه هستند، موجبه کلیه‌ای که، با چشم‌پوشی از مشکلات فلسفی استقراء، از مشاهده و رصد رفتارهای اجتماعی اعضای یک فرهنگ به دست آمده است. برای یک جامعه‌شناس، شخصیت‌های مشکوک به دلایلی - که آن دلایل هم خصلتی جامعه‌شناختی دارند - از یک پدیده اجتماعی مرسوم عدول می‌کنند. در مقابل، از چشم‌انداز درونی اعضای یک فرهنگ، این «شخصیت‌های مشکوک» کسانی هستند که یک هنجار را زیر پا گذاشته‌اند؛ به تعبیر دیگر، از منظر یک جامعه‌شناس، شخصیت‌های مشکوک کسانی هستند که کاری را می‌کنند که دیگران نمی‌کنند؛ در حالی که از منظر یک عضو فرهنگی، شخصیت‌های مشکوک کسانی هستند که کاری را می‌کنند که نباید بکنند. به دلیل خصلت ذاتاً هنجاری چشم‌انداز درونی و خصلت ذاتاً واقع‌بنیاد (□□□□□□□□) چشم‌انداز بیرونی، این دو چشم‌انداز به یک‌دیگر فروکاستنی نیست. در

نقل قولی که از رورتی آوردیم، چنین القا می‌شود که در مسئله توجیه، باید همه چشم‌اندازها، از جمله چشم‌انداز درونی کنش‌گران یک بازی زبانی یا اعضای یک فرهنگ، را به چشم‌انداز بیرونی جامعه‌شناس یا زبان‌شناس تقلیل داد. چنین موضعی نه تنها او را از تکیه‌گاه‌های هنجاری برای به نقد کشیدن معیارهای موجود محروم می‌کند، بلکه برحسب کثرت‌گرایی واژگانی‌ای که وی در کتاب‌های دیگرش - از جمله *فلسفه و آینه طبیعت و پیشامد، آبرونی، و همبستگی* - از آن دفاع می‌کند، چنین فروکاستنی اصلاً لازم نیست. می‌توان حدس زد که انگیزه او برای این تقلیل نفی کامل چشم‌انداز خدا یا «منظر سرمدیت» است. اما به رغم تصور او، کسی که به چشم‌انداز درونی اعضای یک فرهنگ و واژگان هنجاری آن‌ها پایبند است و بر این اساس می‌تواند اکثریت همتایان فرهنگی خود را «برخطا» بداند، لزوماً به «منظر سرمدیت» معتقد نیست. وقتی که ما هنجارهای کنونی خود را نقد می‌کنیم، نه به چشم‌انداز خدا نظر داریم و نه به منظر سرمدیت، بلکه خویشتن خود را بر اساس ارزش‌هایی که به عمیق‌ترین شکل با هویت‌هایمان گره خورده‌اند مد نظر قرار می‌دهیم و آنگاه رفتارهای اجتماعی‌مان را به محک آن ارزش‌ها می‌سنجیم و در صورت عدم تطابق میان آن دو، رأی به اصلاح یا تغییر رفتارهای خود می‌دهیم. بر این اساس است که ما می‌توانیم - همانطور که پاتنم می‌خواهد، و رورتی نیز اذعان می‌کند - به استقلال توجیه از عقیده اکثریت باور داشته باشیم؛ زیرا چه بسا موضع اقلیت اعضای یک جامعه فرهنگی، در مقایسه با موضع اکثریت، به هنجارهای هویتی آن جامعه وفادارتر باشد؛ در چنین مواقعی، سخن آن اقلیت در واقع این است که اگر «نسخه‌های بهتر خویشتن‌هایمان» را مد نظر قرار دهیم، گرفتن چنان موضعی پسندیده‌تر است، یا به تعبیر دیگر، به آرمان‌های مشترک ما وفاداری بیشتری نشان می‌دهد. برای مثال، روزگاری تفسیرهای ضد برده‌دارانه از بیانۀ استقلال آمریکا در اقلیت بود، در حالی که بر اساس مکانیسم این استدلال درون‌ماندگار آن اقلیت برحق و اکثریت برخطا بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

در آنچه گذشت، نشان دادیم که رورتی چگونه از پی چرخش زبانی، تفسیری زمینه‌گرایانه از نسبت صدق و توجیه به دست می‌دهد. در این تفهیر، به علت فقدان

موضعی خنثا و بی‌طرف از قبیل «چشم‌انداز خدا» یا «چشم‌انداز ناکجا»، جست‌وجوی عینیت جای خود را به جست‌وجوی همبستگی می‌دهد. جست‌وجوی عینیت عبارت است از تلاش برای وفق دادن نظام باورهای خود با سامانی متافیزیکی یا استعلایی، و بنابراین جهان‌شمول، در حالی که جست‌وجوی همبستگی عبارت است از تلاش برای وفاداری به معیارها و هنجارهای جامعه‌ای که ما خود را عضوی از آن می‌دانیم و تار و پود هویت فرهنگی مان به شدت با تاریخ، هنجارها، و دل‌بستگی‌های آن گره خورده است. از این‌رو، زمینه‌گرایی نوعی گرایش به تاریخ و جامعه‌شناسی را، البته با مضامین هنجاری و نه صرفاً پوزیتیویستی، با خود به همراه می‌آورد. به زعم پاتنم، زمینه‌گرایی رورتنی باعث می‌شود اعضای هر جامعه‌ی زبانی در چشم‌انداز بومی یا قومی خود حبس شوند و امکان هرگونه تغییر و اصلاح معیارها و هنجارهای فرهنگی، با حذف ماهیت متعال‌گرای عقل یا زبان، منتفی خواهد شد. به نظر او، موضع زمینه‌گرایانه‌ی رورتنی فرجامی جز یک نسبی‌گرایی خودشکن ندارد، نسبی‌گرایی‌ای که از تبیین مفاهیم هنجاری «اصلاح»، «پیشرفت»، و «یادگیری» ناتوان است و نمی‌تواند برتری معیارها و رویه‌های یک جامعه‌ی زبانی بر جامعه‌ی زبانی دیگر را تبیین کند. رورتنی، در مقابل، بر امکان تغییر و اصلاح هنجارهای اجتماعی، بر اساس موضع زمینه‌گرایانه‌ی خود، پای می‌فشرد و می‌کوشد نشان دهد که بدون تو سل به معیارهای استعلایی می‌توان نوعی مکانیسم تغییر و اصلاح درون‌ماندگار در ارزش‌های اجتماعی را به تصویر کشید؛ این همان مکانیسمی است که تحت عنوان تو سل به «نسخه‌های بهتر خویشتن‌های ما» در استدلال‌های اخلاقی-سیاسی از آن یاد کردیم. این نکته اهمیت چشم‌اندازهای تاریخی-قومی در استدلال‌های اخلاقی را بیش از پیش برای ما عیان می‌سازد، زیرا این استدلال‌ها در حکم گفت‌وگویی خیالی با گذشتگان و آیندگانی ست که به شدت با آن‌ها احساس خویشاوندی، یگانگی، و همذات‌پنداری می‌کنیم؛ بنابراین «روایت‌های تاریخی» نقشی نازدودنی در استدلال‌های اخلاقی و در تصمیم‌گیری‌های بنیادین دارد و ما بدون برقراری گفت‌وگو با گذشته‌ی تاریخی خود نمی‌توانیم قضاوت کنیم که آیا تغییرهای صورت‌گرفته در معیارها و هنجارهای اجتماعی مان در حکم پیشرفت بوده‌اند یا در حکم پسرفت. از دیگر سو، رورتنی نشان می‌دهد که وجود برخی تغییرهای کلان و بنیادین که منجر به ایجاد شکاف و گسست در هویت‌های اخلاقی کنونی مان، و بنابراین قطع احساس همبستگی با گذشته‌ی تاریخی می‌شود، ما را متقاعد می‌سازد که در تبیین

این تغییرها از مفاهیمی چون «ا صلاح» و «پی شرف» چشم ببوشیم و به تبیین‌هایی که گسست‌های فرهنگی را فرض می‌گیرند، روی آوریم و به جای فلسفه نظام‌مند از فلسفه پرورش‌گر مدد گیریم، فلسفه‌ای که به دلیل خویشاوندی‌اش با هرمنوتیک می‌تواند ارتباط میان چشم‌اندازهای نامتعارف و بیگانه - ارتباط میان گفتمان‌های پیش و پس از انقلاب‌های علمی و فرهنگی - را تبیین کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ . God's eye-view
- ۲ . View from Nowhere
- ۳ . coping better
- ۴ . reconstructive reflection
- ۵ . idealized rational acceptability.
- ۶ . being right
- ۷ . thinking he is right
- ۸ . mental suicide
- ۹ . vocables
- ۱۰ . phenomenalism
- ۱۱ . logical construction
- ۱۲ . ambidexterity
- ۱۳ . thinker
- ۱۴ . correctness
- ۱۵ . culture-bound
- ۱۶ . acceptability to *us* at our best
- ۱۷ . better versions of ourselves

^{۱۸} . *we at our best*: «وقتی دست از آن تلقی بشویم که می‌گوید "ما بدان خاطر مهربان‌تر و خوش‌برخوردرتر شده‌ایم که ماهیت حقیقی بشر یا حقوق بشر یا تکالیف بشر را کامل‌تر درک کرده‌ایم" (تلقی‌هایی که بیش‌تر به شبه‌تیین می‌مانند)، آنگاه به نظر می‌رسد کافی‌ست پیشرفت اخلاقی را این‌گونه تعریف کنیم: پیشرفت اخلاقی یعنی اینکه به بهترین حالت خودمان شبیه شویم (مردمانی که نژادپرست نیستند، پرخاش‌جو نیستند، نامداراگر نیستند، و چه و چه)» (Rorty 1998: 5).

^{۱۹} . circular

^{۲۰} . final vocabulary

^{۲۱} . fact of the matter

^{۲۲} . *sub specie aeternitatis*

منابع

- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰) *فلسفه و آینده‌ی طبیعت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۲) "پراگماتیسم، دیودسن، و حقیقت"، انتشار یافته در در مسیر پراگماتیسم، ترجمه‌ی مرتضی نوری، نشر مرکز، ۳۱۹-۲۷۲.

- Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Putnam, Hilary (1981) *Truth, Reason, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1983) *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1990) *Realism with a Human Face*, Edited by James Conant, Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (2000) "Richard Rorty on Reality and Justification", in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 81-87.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991a) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, Richard (1998) *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2000b) "Response to Putnam", in *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 87-90.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.