

## آیا هنوز درباره‌ی واقعیت و صدق چیزی برای گفتن هست؟

هیلاری پاتنم<sup>۱</sup>

ترجمه: دکتر حسن فتح زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

فیلسوف آمریکایی هیلاری پاتنم (متولد ۱۹۲۶) در دهه‌های اخیر نویسنده‌ی بزرگی در زمینه‌ی فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی شناخت بوده است. پاتنم که در ابتدا مدافع روی کردی «کارکردگرایانه» به ذهن و ارجاع بود، بعدها تحت تأثیر پیرس و جیمز به نفع نوعی «واقع‌گرایی درونی» یا «عمل‌گرایانه» استدلال آورد، که به موجب آن وابستگی ارجاع به نظریه‌ای که توسط انسان بنا شده است، آسیبی بر یک توضیح واقع‌گرایانه از صدق وارد نمی‌سازد. همان‌طور که پاتنم در این سخن‌رانی (۱۹۸۵) شرح داده است، از نظر وی هیچ حقیقتی درباره‌ی جهان نمی‌تواند مستقل از شاکله‌ای مفهومی وجود داشته باشد؛ اما با وجود در نظر گرفتن چنین شاکله‌ای، ارجاع ثابت است و صرفاً «قراردادی» نیست. به این معنا، اختلاف او با پست‌مدرنیسم ریچارد رورتی آموزنده است. هر دوی آن‌ها مبناگرایی را بر اساس عمل‌گرایی رد می‌کنند. با این حال، از نظر پاتنم با ناامید شدن از یک «نگاه از چشم خدا» به واقعیت، عمل‌گرایی یک توضیح تعدیل‌یافته، اما در عین حال واقع‌گرایانه و فلسفی از صدق در اختیار ما می‌گذارد.

لارنس کهون

---

1. Hilary Putnam 1987, "Is There Still Anything to Say About Reality and Truth?", Lecture One, pp. 3-21 from *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Inc.

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، آدرس الکترونیکی: hfatzade@gmail.com



ادینگتون<sup>۱</sup> به ما یادآوری می‌کند که یک شخص عادی، یک میز را به صورت یکپارچه و سخت، یعنی متشکل از ماده‌ای جامد، مجسم می‌کند. اما فیزیک کشف کرده است که میز عمده‌تاً فضای خالی است؛ به این معنا که فاصله‌ی بین ذرات در مقایسه با شعاع الکترون یا هسته‌ی هر یک از اتم‌های تشکیل‌دهنده‌ی میز بسیار زیاد است. یک واکنش به این وضعیت، واکنش ویلفرید سلارز<sup>۲</sup> است که اصولاً وجود میزها را به آن صورتی که معمولاً درک می‌کنیم، انکار می‌کند (اگر چه وی یک قالب یخ را به جای میز مثال می‌آورد). درک عرفی (و تصویر روشن) از اشیاء مادی معمولی با اندازه‌ی متوسط مثل میزها و قالب‌های یخ از نظر سلارز کاملاً نادرست است (اگر چه فاقد حداقل ارزش معرفتی نیست: بر طبق نظر سلارز اشیایی واقعی وجود دارند که تصویر روشن «میزها» و «قالب‌های یخ» آن‌ها را نمایش می‌دهند، حتی اگر این اشیاء واقعی همان میزها و قالب‌های یخ مورد نظر اشخاص غیر متخصص نباشند). من با این نظر سلارز موافق نیستم، اما امیدوارم او مرا ببخشد که از دیدگاه او استفاده می‌کنم تا ویژگی‌های خاصی از بحث فلسفی در مورد «واقع‌گرایی» را برجسته سازم.

پیش از هر چیز این دیدگاه این واقعیت را روشن می‌سازد که واقع‌گرایی (Realism)<sup>۳</sup> همیشه آن‌چه را که یک فرد ساده و بی‌اطلاع انتظار دارد بیان نمی‌کند. اگر واقع‌گرایی (Realism) جذائیتی کاملاً مشروع دارد، همانا چیزی نیست جز جذائیت آن برای فهم عرفی که به موجب آن البته میزها و صندلی‌ها وجود دارند و هر فلسفه‌ای که به ما بگوید آن‌ها در حقیقت نیستند - یعنی آن‌ها در حقیقت فقط داده‌ی حسی هستند یا فقط «متن‌ها» یا هر چیز دیگر - چیزی فراتر از یک حماقت مختصر است. واقع‌گرایی (Realism) با این جذائیت‌اش برای فهم عرفی مرا به یاد شخص فریب‌کار در ملودرام

۱. فیزیک‌دان و اخترشناس انگلیسی (1882-1944) Arthur S. Eddington

2. Wilfrid Sellars 1963, *Science, Perception, and Reality*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press

۳. پاتنم در برخی موارد، برای تمایز گذاشتن با واقع‌گرایی خام عرفی، از واژه‌ی واقع‌گرایی با حرف

بزرگ 'R' استفاده نموده است که ما آن را با معادل انگلیسی مشخص نموده‌ایم. (م)

های قدیمی می‌اندازد. در ملودرام‌های دهه‌ی ۱۸۹۰ شخص فریب‌کار همیشه چیزهای مختلفی را به دخترک بی‌گناه وعده می‌داد، که هنگامی که زمان آن فرا می‌رسید از عهده‌ی انجام آن بر نمی‌آمد. در این مورد واقع‌گرا (Realist) (فریب‌کار شرور) به فهم عرفی (دخترک بی‌گناه) وعده می‌دهد که او را از دشمنان‌اش (ایده‌آلیست‌ها، کانتی‌ها و نوکانتی‌ها، عمل‌گرایان و نلسون‌گودمن که خود را با اصطلاح خوف‌ناک «ضد واقع‌گرا» توصیف می‌کند) نجات خواهد داد، دشمنانی که به گفته‌ی واقع‌گرا (Realist) می‌خواهند او را از قالب‌های یخ و صندلی‌های خوب گذشته‌اش محروم کنند. در مواجهه با این دورنمای دلهره‌آور، دختر زیبا به طور طبیعی ترجیح می‌دهد که با واقع‌گرای عرفی (commonsensical Realist) همراه شود. اما هنوز اندکی با هم‌دیگر رهسپار نشده اند که «واقع‌گرای علمی» (scientific Realist) خبر می‌دهد که آنچه دختر جوان به دست خواهد آورد، همان قالب‌های یخ و میزها و صندلی‌هایش نیست. واقع‌گرای علمی (Realist) موقع صبحانه به او می‌گوید که در واقع تنها آن چیزی واقعاً وجود دارد که «علم کامل» می‌گوید، که البته هر چیزی ممکن است باشد. دخترک مانده است و یک سفته که مبلغ‌اش را نمی‌داند، و این اطمینان که حتی اگر میزها و صندلی‌ها وجود نداشته باشند، هنوز اشیای فی‌نفسه‌ای وجود دارند که توسط «تصویر روشن» او (یا همان طور که برخی از واقع‌گرایان علمی (scientific Realists) بیان می‌دارند، توسط «فیزیک عوامانه‌ی» او) «نشان داده می‌شوند». این جا است که معلوم می‌شود دخترک فریب خورده است.

بنابراین واضح است که اصطلاح «واقع‌گرایی» (Realism) حداقل به دو (و در واقع به چندین) روی کرد بسیار متفاوت فلسفی نسبت داده می‌شود. هم فیلسوفی که ادعا می‌کند فقط اشیاء علمی «واقعاً وجود دارند» و بسیاری از بخش‌های جهان عرفی (اگر نگوییم همه‌ی بخش‌های آن) صرفاً «فراکنی»<sup>۱</sup> است، خود را «واقع‌گرا» می‌داند، و هم فیلسوفی که اصرار دارد که صندلی‌ها و قالب‌های یخ واقعاً وجود دارند (و برخی از این





قالب‌های یخ واقعاً صورتی‌اند؛ و این دو روی کرد، این دو تصویر از جهان، می‌تواند به برنامه‌های متفاوت بسیاری برای فلسفه رهنمون شود و در واقع رهنمون شده است.

هوسرل<sup>۱</sup> خط فکری اول را دنبال کرد، خطی که از زمان گالیله، «وجود واقعی» اعیان فهم عرفی را به دلایل خوبی انکار می‌کند. بنابر نظر هوسرل، جهان‌بینی کنونی غرب به شیوه‌ی جدیدی از درک «اعیان خارجی» (شیوه‌ی فیزیکی-ریاضیاتی) بستگی دارد. یک شی خارجی به یکی از این دو صورت درک می‌شود: یا به عنوان توده‌ای از ذرات (توسط اتمیست‌ها) یا به عنوان نوعی اختلال گسترده (در قرن هفدهم یک «گردباد» و بعداً یک مجموعه از «میدان‌ها»). هوسرل می‌گوید که در هر دو تصویر، میز روبروی من (یا شی‌ای که به عنوان یک میز تصویری از آن دارم) توسط «فرمول‌های ریاضی» توصیف می‌شود. وی یادآوری می‌کند که این امر بیش از هر چیز با انقلاب گالیله‌ای وارد تفکر غربی شد: یعنی تصور «جهان خارج» به عنوان چیزی که توصیف حقیقی آن، توصیف «فی‌نفسه» آن شامل فرمول‌های ریاضی است.

در این شیوه‌ی تفکر این نکته مهم است که برخی خواص آشنای میز (اندازه و شکل و مکان آن) خواص «واقعی»‌اند و برای مثال در زبان هندسه‌ی تحلیلی دکارتی قابل توصیف‌اند. لیکن خواص دیگر که خواص «ثانویه» نامیده می‌شود و رنگ مثال مهمی از آن است، به همان معنا خواص واقعی به شمار نمی‌آیند. هیچ خاصیت «وقوعی»<sup>۲</sup> (غیر طبیعی<sup>۳</sup>) از انبوه مولکول‌ها (یا آن ناحیه‌ی مکان-زمانی) در فیزیک پذیرفته نشده است که بتوان گفت همان چیزی است که ما از ابتدا رنگ آن نامیدیم.

در مورد خواص طبیعی چطور؟ اغلب ادعا شده است که رنگ صرفاً یک عمل بازتاب است، یعنی طبع یک شی (یا سطح یک شی) به جذب انتخابی طول موج‌های معینی از نور تابیده شده و بازتابانیدن بقیه. اما این مطلب برای شناخت حقیقت رنگ‌ها

2. Husserl 1970, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press

3. occurrent

1. Non-dispositional

کمک زیادی نمی‌کند. نه تنها تحقیقات اخیر نشان داده است که این توضیح بیش از اندازه ساده است (زیرا تغییرات بازتاب در لبه‌ها نقش مهمی را در تعیین رنگ‌هایی که می‌بینیم بازی می‌کند)، بلکه خود بازتاب نیز یک توضیح فیزیکی واحد ندارد. یک ستاره‌ی سرخ و یک سیب سرخ و یک لیوان محتوی آب به رنگ سرخ، به دلایل فیزیکی کاملاً متفاوتی سرخ هستند. در واقع ممکن است شرایط فیزیکی بی‌شماری وجود داشته باشد که موجب تمایل به بازتاب (یا صدور) نور سرخ و جذب طول موج‌های دیگر نور گردد. خاصیتی طبعی که «تیبین» غیر طبعی بنیادین آن چنین متنوع باشد، مطلقاً قابلیت این را ندارد که به عنوان تابعی ریاضی از متغیرهای دینامیکی نمایش داده شود. و این متغیرهای دینامیکی پارامترهایی هستند که این شیوه‌ی تفکر با آن‌ها به عنوان «مشخصه‌های» اعیان «خارجی» رفتار می‌کند.

مسأله‌ی دیگر<sup>۱</sup> این است که رنگ‌ها بیش از آن چه فکر می‌کنیم، ذهنی هستند. در واقع هر فام روی جدول رنگ در بخش سبز طیف مرئی ممکن است توسط یک شخص به عنوان «سبز استاندارد» طبقه‌بندی شود - حتی اگر در منتهالیه «زرد - سبز» یا «آبی - سبز» قرار گرفته باشد.

در مجموع هیچ «مشخصه‌ی» پذیرفته شده در این شیوه از تفکر - هیچ تابع «خوش رفتاری از متغیرهای دینامیکی» - وجود ندارد که با چنین خاصیت‌های آشنایی از اشیا مثل سرخ یا سبز مطابق باشد. بنابر دیدگاهی که از دوره‌ی دکارت و لاک به طور فزاینده‌ای مسلم پنداشته‌ایم، این تصور نوعی خیال باطل است که خاصیتی وجود دارد که تمام اشياء سرخ به طور مشترک دارای آن هستند (که در همه‌ی موارد یکسان است) و خاصیت دیگر را تمام اشياء سبز به طور مشترک دارا هستند (در همه‌ی موارد یکسان است).

با این حال لاک و دکارت جای‌گزین دقیق‌تری برای تصور پیشا-علمی ما از رنگ



2. See C. L. Hardin's 'Are "Scientific" Objects Colored?', in *Mind*, XCIII, No. 22 (October 1964), 491-500



در اختیارمان قرار دادند؛ جای‌گزینی که شاید برای بیش‌تر مردم صرفاً یک «فهم‌پسا» علمی» به نظر برسد. این جایگزین شامل مفهوم «داده‌ی حسی» است (با این توضیح که در اصطلاحات قرن هفدهم و هجدهم، منظور از داده‌های حسی «تصورات» یا «انطباعات» بود). پیراهن سرخی که می‌بینم، آن‌گونه که قبلاً می‌اندیشیدم سرخ نیست (هیچ «درخشش فیزیکی» وجود ندارد که سرخی آن باشد)؛ آن پیراهن طبعی (به زبان قرن ۱۷ و ۱۸، توانی<sup>۱</sup>) دارد به این که به شیوه‌ای معین مرا تحت تأثیر قرار دهد و باعث شود که صاحب داده‌های حسی شوم. و این داده‌های حسی به راستی یک گونه‌ی ساده، یکپارچه و غیر طبعی از «سرخ بودن» را در بر دارند.

این تصویر دوگانه (جهان فیزیکی و خواص اولیه‌ی آن در یک سو و ذهن و داده‌های حسی آن در سوی دیگر) همان تصویر معروفی است که به گفته‌ی هوسرل، فلاسفه از زمان گالیله درباره‌ی آن به مشاجره پرداخته‌اند. و به نظر هوسرل (و نیز به نظر ویلیام جیمز که هوسرل تحت تأثیر او قرار داشت) این تصویر فاجعه‌آمیز است.

اما چرا باید آن را فاجعه‌آمیز بدانیم؟ مطمئناً زمانی این تصویر تکان‌دهنده بود، اما همان‌طور که قبلاً گفتم اکنون به عنوان «فهم‌عرفی‌پسا علمی» به طرز وسیعی پذیرفته شده است. واقعاً چه اشتباهی در این تصویر وجود دارد؟

سختی یک شی نیز وضعیتی مشابه رنگ دارد. اگر اشیا علی‌رغم آن‌چه به طرز «ساده‌لوحانه» به نظر می‌رسد، دارای رنگ نیستند، هم‌چنین بر خلاف تلقی «ساده‌لوحانه» دارای سختی نیز نیستند.<sup>۲</sup> این همان چیزی است که سلارز را به گفتن این مطلب واداشت که اشیا فهم‌عرفی، مثل قالب‌های یخ، اصلاً وجود حقیقی ندارند. اگر ادراک ما از یک شی نوعی در فهم‌عرفی، به صورت شی‌ای جامد (یا مایع) که رنگ‌های

1. power

۱. درک‌عرفی از «سختی» نباید با درک یک فیزیک‌دان از «حالت جامد» اشتباه شود. برای مثال یک تپه‌ی شنی به «حالت جامد» است اما در معنای متعارف «سخت و یکپارچه» نیست، در حالی که یک بطری شیر ممکن است «سخت» باشد در حالی که بیش‌تر محتویات آن در حالت جامد نیستند.

معینی را نمایش می‌دهد نباشد پس چیست؟ آن‌چه در متافیزیک علمی سلارز واقعاً وجود دارد از یک سو اشیاء فیزیکی اند و از سوی دیگر «احساسات خام». این دقیقاً همان تصویری است که آن را «فاجعه آمیز» خواندم؛ تصویری که دقیقاً واقع‌گرایی انسان عادی، یعنی واقع‌گرایی وی در مورد میزها و صندلی‌ها را انکار می‌کند.

پاسخ یک فیلسوف پسا-گالیله‌ای به من روشن است: «شما فقط دلتنگ یک جهان قدیمی‌تر و ساده‌تر اید. این تصویر جواب‌گو است؛ پذیرفتن آن بر اساس «استنتاج به بهترین تبیین» است. ما نمی‌توانیم این اعتراض را به یک دیدگاه وارد بدانیم که چرا هر چیزی را که یک غیر متخصص زمانی به خطا به آن اعتقاد داشته است حفظ نمی‌کند.»

اما این مورد اگر هم استنتاج به بهترین تبیین باشد، مورد عجیبی خواهد بود. تبیین شناخته شده برای این مطلب که وقتی «من چیزی را سرخ می‌بینم» چه اتفاقی می‌افتد، چیست؟ نور به شی (مثلاً ژاکت) برخورد می‌کند و به چشم من منعکس می‌شود. تصویری از آن روی شبکه می‌افتد (بر کلی و همچنین دکارت از تصاویر روی شبکه آگاه بودند، اگر چه ویژگی موجی نور تا مدت‌ها بعد به خوبی فهم نشد)، در پی آن تکانه‌های عصبی ایجاد می‌شوند (دکارت می‌دانست که نوعی انتقال از طریق اعصاب رخ می‌دهد، اگر چه وی در مورد طبیعت آن اشتباه می‌کرد و روشن نیست که ما نیز از طبیعت آن به درستی آگاه باشیم، چرا که باز هم درباره‌ی اهمیت انتقال شیمیایی از نرون به نرون در مقابل انتقال الکتریکی بحث وجود دارد). سپس حوادثی در مغز روی می‌دهد که فهم‌مان از برخی از آنها را مدیون کار هیوبل<sup>۱</sup> و وایزل<sup>۲</sup>، دیوید مار<sup>۳</sup> و دیگران هستیم. و پس از آن - این بخش اسرارآمیز است - به نحوی «داده‌ی حسی» یا «احساس خام» را داریم. [اما] آیا/این یک تبیین است؟

«تبیینی» که بر روابط کاملاً نامفهوم (به قول هربرت فیگل<sup>۱</sup> بر «آویزان‌های نومولوژیک»<sup>۲</sup>) استوار است و اموری را پیشنهاد می‌دهد که درباره‌ی آن، حتی به کلیات یک نظریه هم دسترسی نداریم، تبیینی است مبهم‌تر از پدیده‌ی تبیین شده. همان طور که متفکران متفاوتی چون ویلیام جیمز، هوسرل و جان آستین اشاره کرده اند، هر بخشی از ماجرای داده‌ی حسی، یک فرض و نظریه از عجیب‌ترین نوع آن است. با این حال، آن نقش معرفت‌شناختی که در فلسفه‌ی سنتی به «داده‌های حسی» محول می‌شود، می‌طلبد که این داده‌ها<sup>۳</sup> «داده شده»<sup>۴</sup> باشند، یعنی آن چیزی باشند که ما مستقل از نظریه‌ی علمی، از آن کاملاً مطمئن باشیم. آن نوع واقع‌گرایی علمی که ما از قرن هفدهم به ارث برده‌ایم حتی اکنون نیز تمام اعتبارش را از دست نداده و تصویر فاجعه‌آمیزی از جهان را بر ما تحمیل کرده است. وقت آن رسیده است که دنبال تصویر متفاوتی باشیم.

## خواص ذاتی: طبایع

می‌خواهم بگویم که مشکل تصویر «عین‌گرایانه» از جهان (اصطلاحی هوسرلی برای این نوع واقع‌گرایی علمی)، در جایی عمیق‌تر از فرض «داده‌های حسی» قرار گرفته است؛ می‌توان گفت که داده‌های حسی نشانه‌های قابل مشاهده‌ی یک بیماری نظام‌مند اند، شبیه نشانه‌ی جای آبله در بیماری آبله. می‌خواهم بگویم که ریشه‌ی نظام مند و عمیق این بیماری، باور به خاصیت «ذاتی» اشیا است، خاصیتی که یک شی، «فی نفسه» و جدای از هرگونه مشارکت زبان یا ذهن دارای آن است. می‌دانیم که این باور، و هم‌بسته با آن، باور به خاصیتی که صرفاً «نمود» است (یا

4. Herbert Feigl 1985, 'The "Mental" and the "Physical"', in Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. II, Concepts, Theories and the Mind-Body Problem, ed. by Feigl, Scriven, and Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota, 370-497.

۵. نومولوژیک به معنای تعمیم غیر تصادفی و قانون مدار است.

6. data  
7. given



«طرح»ی است که ما بر شی می‌افکنیم)، بسیار قاطع و نیرومند است، و این را می‌توان از جذابیت آن برای انواع مختلف فلاسفه فهمید. تمام نسل‌های فلسفه که حوزه‌ی مسایل قرن هفدهم را پذیرفتند - ایده‌آلیست‌های ذهنی درست مثل دوئالیست‌ها و ماتریالیست‌ها - با وجود اختلافات عمیق‌شان این تمایز را حتی با این که در مورد کاربردش اختلاف داشتند، پذیرفتند. یک ایده‌آلیست ذهنی می‌گوید که تنها داده‌های حسی (یا در برخی گرایش‌ها، تنها اذهان و داده‌های حسی) وجود دارند و «سرخ» خاصیت ذاتی این اشیا است، در حالی که دوام (حتی هنگامی که به اشیا نگاه نمی‌کنیم) «طرح»ی است که ما می‌افکنیم؛ یک دوئالیست یا ماتریالیست می‌گوید که دوام اشیا «خارجی» خاصیت ذاتی آن‌ها است، اما رنگ سرخ «طرح»ی است که ما می‌افکنیم. این فلاسفه همگی به این تمایز قایل‌اند. حتی کانت در نقد دوم استفاده‌ی زیادی از آن کرد، هرچند در نقد اول تردیدهای جدی در مورد آن داشت، تا آن‌جا که می‌گفت تصور یک «شی فی‌نفسه» ممکن است «تهی» باشد.

با کنار گذاشتن دیدگاه بر کلی (که بنابر آن در حقیقت اعیان خارجی به هیچ وجه وجود ندارند)، به عنوان شکل نابه‌هنجاری از دیدگاه قرن هفدهم، می‌توان گفت که بقیه‌ی فیلسوفان همگی توضیحی را که من برای «سرخ بودن» و «سختی» بیان کردم می‌پذیرند؛ این‌ها «خواص ذاتی» اشیا خارجی نیستند، بلکه طبایعی در آن‌ها هستند که به شیوه‌های معینی بر ما تأثیر می‌گذارند، و داده‌های حسی معینی را در ما ایجاد می‌کنند، یا به گفته‌ی فیلسوفان ماتریالیست «حالات» معینی را در مغز و سیستم عصبی ما ایجاد می‌کنند. این تصور که این خواص هم‌چون خواص ذاتی در خود اشیا هستند، یک «فرافکنی» از جانب ما است.

پاشنه‌ی آشیل این بحث در تصور طبع قرار دارد. اجازه دهید برای نشان دادن مشکلاتی که ایجاد می‌شود (مشکلاتی که اذهان فلسفی تراز اولی را، از چارلز پیرس به بعد به خود مشغول داشته است)، یک اصطلاح فنی را معرفی کنم (قول می‌دهم که اصطلاحات زیادی را در این مقاله معرفی نکنم!). طبع یک شی به این که چیزی را،

تحت هر شرایطی، انجام دهد یک طبع اکید<sup>۱</sup> خواهم نامید. طبع مبنی بر انجام چیزی تحت «شرایط عادی» را یک طبع «مشروط به شرایط یکسان»<sup>۲</sup> خواهم نامید. شاید بهتر باشد مثال‌هایی بزنم.

طبع اجسام با جرم لختی غیر صفر، به این که با سرعتی کمتر از سرعت نور حرکت کنند، یک طبع اکید است؛ از لحاظ فیزیکی غیر ممکن است که جرمی با جرم لختی غیر صفر با سرعت نور حرکت کنند. البته همان طور که این مثال روشن می‌سازد مفهوم «طبع اکید» مفهوم «ضرورت فیزیکی» را پیش فرض می‌گیرد، اما این مفهومی است که من، حداقل به عنوان یک فرض، برای یک «واقع‌گرای علمی» روا می‌دارم. اما در مورد طبع شکر برای حل شدن در آب چگونه؟ این یک طبع اکید نیست، چرا که شکر در آب اشباع شده با شکر (یا حتی مواد شیمیایی مناسب دیگر) حل نخواهد شد. پس آیا می‌توان گفت طبع شکر برای حل شدن در آبی که از لحاظ شیمیایی خالص است، طبع اکید است؟

این نیز طبع اکید نیست؛ اولین مثال نقضی که ذکر خواهم کرد مربوط است به ترمودینامیک. فرض کنید یک ذره‌ی شکر را در آب می‌اندازم و این ذره‌ی شکر حل می‌شود. سپس این ذره‌ی شکر درون آب را به این صورت در نظر بگیرید که شرایط اش با شرایطی که شکر در آب حل شده است، هم از لحاظ موقعیت مکانی هر ذره و هم از لحاظ مقدار عددی اندازه‌ی حرکت هر ذره، یکسان باشد، [با این تفاوت که] تمام بردارهای اندازه‌ی حرکت دقیقاً در جهت مخالف با جهت کنونی‌شان باشند. در این مثال معروف آن‌چه رخ می‌دهد این است که شکر به جای اینکه حل شده باقی بماند، یک ذره‌ی شکر تشکیل می‌دهد و به یک‌باره از دل آب بیرون می‌زند! از آنجا که هر حالت عادی (هر حالتی که در آن شکر حل می‌شود) می‌تواند با حالتی که در آن شکر «حل نمی‌شود» جفت شود، می‌بینیم که بی‌شمار شرایط فیزیکی ممکن وجود

1. strict disposition  
2. "other things being equal" disposition

دارد که در آن شکر به جای این که حل شده باقی بماند «حل نشده» باشد. البته در همه ی این حالات آنتروپی کاهش می‌یابد، اما این غیر ممکن نیست، فقط به شدت غیر محتمل است.

پس آیا می‌توانیم بگوییم شکر طبع اکید دارد به اینکه حل شود، مگر شرایط به گونه‌ای باشد که کاهش آنتروپی روی دهد؟ خیر، زیرا اگر شکر در آب قرار گیرد و بلافاصله یک انجماد برق‌آسا ایجاد شود، و اگر این انجماد به اندازه‌ی کافی به سرعت روی دهد، شکر حل نخواهد شد...

در واقع آن چه می‌توانیم بگوییم این است که تحت شرایط عادی اگر شکر در آب قرار داده شود حل خواهد شد. و هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم تمام شرایط غیر عادی مختلف (از جمله حالات عجیب کوانتوم مکانیکی، نوسانات موضعی عجیب در مکان - زمان و غیره) که تحت آن شرایط اگر شکر در آب قرار داده شود حل نخواهد شد، می‌توانند در فرمولی دقیق در زبان فیزیک بنیادی خلاصه شوند.

این دقیقاً همان مسأله‌ای است که ما قبلاً در رابطه با سرخی و سختی مشاهده کردیم! اگر خواص «ذاتی» اشیاء «خارجی» آن‌هایی هستند که می‌توانیم با فرمول‌هایی در زبان فیزیک بنیادی، با «توابع مناسبی از متغیرهای دینامیکی» نمایش دهیم، قابلیت حل شدن نیز خاصیت «ذاتی» هیچ شی خارجی نیست. و مشابهاً هیچ طبع «مشروط به شرایط یکسان» چنین نیست. به زبان قرن هفدهم، «توان»ها باید با خواصی که اشیاء آن‌ها را «فی‌نفسه» دارند در تقابل قرار بگیرند و به دقت متمایز شوند.

## خواص ذاتی: قصدیت

خوب، حالا چه؟ چرا نباید بگوییم که طبایع (یا حداقل طبایع «مشروط به شرایط یکسان» مثل قابلیت حل شدن) در «خود اشیاء» نیستند، بلکه «طرح»ی هستند که ما بر آن اشیاء می‌افکنیم؟ فیلسوفانی که به این شیوه سخن گفته‌اند همواره برای توصیف این فرافکنی تلاش کرده‌اند. توانایی ذهن به «فرافکنی» طرحی بر چیزی، در این چارچوب

به چه معنا است؟

فرافکنی این است که چیزی را دارای خواصی بدانیم که آن‌ها را ندارد، و ما آن را چنین در نظر می‌گیریم (شاید به خاطر این که چیز دیگری که با آن آشنا هستیم واقعاً آن خواص را دارد)، بدون این که بدانیم این کار را خود ما انجام می‌دهیم. بنابراین فرافکنی از جنس اندیشه است - اندیشه در مورد چیزی. آیا دیدگاه متداول «عین‌گرا»، در مورد اندیشه (یا آن طور که فلاسفه می‌گویند در مورد «قصیدیت» به معنی درباره گئی) چیزی برای گفتن به ما دارد؟

دکارت مطمئناً فکر می‌کرد که باید چنین باشد. دیدگاه وی این بود که نه یکی، بلکه دو جوهر بنیادین - ذهن و ماده - وجود دارد و متناظراً باید دو علم بنیادین نیز وجود داشته باشد: فیزیک و روان‌شناسی. اما ما از اندیشیدن به ذهن به عنوان «جوهری» متمایز، مطلقاً دست کشیده‌ایم. و «علم بنیادین» روان‌شناسی که طبیعت اندیشه را شرح می‌دهد (شامل اینکه چگونه افکار می‌توانند درست یا نادرست باشند، موجه یا غیر موجه باشند، در مورد چیزی باشند یا نباشند)، بر خلاف امیدهای دکارت هرگز به وجود نیامد. تبیین ویژگی‌های جهان فهم عرفی شامل رنگ، سختی، علیت (من علیت را نیز به شمار آوردم، زیرا اگر طبایع «فرافکنی» باشند، تصور فهم عرفی از «علیت» یک چیز یک «فرافکنی» است؛ و دقیقاً به همین دلیل به مفهوم «شرایط عادی» بستگی دارد) بر پایه‌ی عملکردی ذهنی که «فرافکنی» نامیده می‌شود، همان تبیین ویژگی‌های جهان فهم عرفی بر پایه‌ی اندیشه است.

اما آیا این همان چیزی نیست که ایده‌آلیست‌ها متهم به انجام دادن آن بودند؟ این همان پارادوکسی است که من در ابتدای این سخن‌رانی به آن اشاره کردم. تا آنجا که جهان فهم عرفی مورد نظر است (جهانی که ما خودمان را در حال زندگی در آن می‌یابیم، و به همین دلیل هوسرل آن رازبست جهان می‌نامید) تأثیر آنچه «واقع‌گرایی» در فلسفه خوانده می‌شود، چیزی جز انکار واقعیت عینی و تبدیل تمام و کمال آن به اندیشه نیست. ادعای این که میزها و صندلی‌های فهم عرفی و احساسات و الکترون‌ها به



یک اندازه واقعی اند، ادعای فیلسوفانی است که به طریقی در سنت نوکانتی قرار دارند (جیمز، هوسرل، ویتگنشتاین)، نه واقع گرایان متافیزیکی. امروزه برخی از واقع گرایان متافیزیکی می گویند که برای تبیین اندیشه و قصدیت به یک علم روان شناسی کامل نیازی نداریم، زیرا مسأله به وسیله برخی نظریات فلسفی حل شده است؛ در حالی که برخی دیگر ادعا می کنند یک «علم شناخت» کامل، بنا شده بر پایه «مدل کامپیوتری»، در آینده ای نزدیک یا دور مشکل را برای ما حل خواهد کرد. من اکنون فرصت بررسی این اظهارات را ندارم، اما به صورت مختصر نشان خواهم داد که چرا معتقدم که هیچ کدام از آن ها در مقابل بررسی دقیق و موشکافانه تاب نمی آورند.

### چرا قصدیت این قدر مهارناپذیر است؟

به طور خلاصه مسأله این است که در فلسفه ای که اصل و ریشه اش به قرن هفدهم برمی گردد، اندیشه بیش از هر چیز به عنوان «فرافکنی» شناخته شده است. دلیل آن واضح است: ما موفق نشده ایم که نظریه ای قانع کننده بدهیم بر این که اندیشه دقیقاً یک خاصیت اولیه «جوهر» اسرار آمیز ذهن است. همان طور که کانت در نقد اول اشاره کرد، ما نه هیچ نظریه ای در مورد این جوهر و توانایی های آن داریم و نه هیچ دورنمایی از چنین نظریه ای. اگر برخلاف کانت در نقد اول (آن طور که من نقد عقل محض را خوانده ام)، اصرار داشته باشیم که فرض های «عین گرایانه» بنیادین را حفظ کنیم، تنها راهی که می توانیم انتخاب کنیم این است که پدیده های ذهنی بایستی به طریقی دقیقاً از پدیده های فیزیکی ناشی شده باشند؛ همان طور که دیدرو و هابز قبلاً مطرح کرده اند. منظور من از «فرض های عین گرایانه» بنیادین «بدین قرار است: ۱) این فرض که تمایز آشکاری باید قایل شد بین خواصی که اشیا «فی نفسه» دارند و خواصی که «توسط ما فرافکنی می شوند» و ۲) این فرض که علم بنیادین (از آنجا که امروزه فقط فیزیک این حالت را دارد، وازهی علم را به صورت مفرد به کار می برم) به ما می

گوید که چه خواصی را اشیا به صورت «فی نفسه» دارند. (حتی اگر همراه با ویلفرید سلارز فرض کنیم که «احساسات خام» (کیفیات حسی بنیادین تجربه) قرار نیست به فیزیک تقلیل داده شوند، اما به طریقی قرار است در قرون آینده به علم بنیادین افزوده شوند، تأثیر زیادی در اوضاع نخواهد گذاشت؛ سلارز نمی گوید که قصدیت منجر خواهد شد به چیزی که باید به همین طریق به فیزیک اضافه کنیم، بلکه در عوض گمان می کند که یک نظریه‌ی «کاربرد لغات» تمام آن چیزی است که برای توضیح آن نیاز است.)

عین گرایی جدید به سادگی به ماتریالیسم تبدیل شده است، ماتریالیسمی که مسأله‌ی مرکزی آن «تبیین پیدایش ذهن» است. اما اگر «تبیین پیدایش ذهن» به معنای حل مسأله‌ی برنتانو است، یعنی این که با اصطلاحات *تقلیل‌گرایانه* بیان داریم که «اندیشیدن به اینکه گره‌های زیادی در محله وجود دارند» چیست و «به یاد آوردن اینکه پاریس کجا است» چیست و غیره، چرا باید اکنون آن (تبیین پیدایش ذهن) را ممکن بدانیم؟ اگر ثابت شده است که تقلیل «رنگ» یا «سختی» یا «قابلیت حل شدن» به فیزیک بنیادی غیر ممکن است، چرا باید گمان کنیم این برنامه‌ی بسیار بلندپروازانه‌ی تقلیل، شدنی است؟

در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ من خودم برنامه‌ای را در فلسفه‌ی ذهن پیشنهاد دادم که به طرز وسیعی تحت نام «کارکرد گرایی»<sup>۱</sup> شناخته شد. ادعای «کارکرد گرایی» من این بود که هستومندهای اندیشنده *از لحاظ ترکیبی منعطف*<sup>۲</sup> اند - به این معنا که حالت یا رخدادی فیزیکی (یعنی شرطی لازم و کافی که با فرمولی متناهی در زبان فیزیک بنیادی مرتبه‌ی اول قابل بیان باشد) وجود ندارد که همان *امکان فیزیکی* (چه رسد به «امکان منطقی» یا «امکان متافیزیکی») روی دادن اندیشه‌ای با محتوای گزاره‌ای داده شده، یا یک احساس خشم یا یک درد و... باشد. به این دلیل رویکردهای گزاره‌ای،



1. functionalism  
2. compositionally plastic

هیجانان و احساسات با حالت‌های مغز یا حتی حالت‌های فیزیکی به معنای بسیار وسیع تر، این همان نیستند. هنگامی که این ادعا را توسعه دادم، نشان دادم که اگر به توانایی ذهنی، عواطف و... یک هستمند به عنوان جنبه‌هایی از سازمان‌دهی به کارکردش اندیشیده شود، می‌توان پذیرفت که تمام انواع «نظام‌ها» یا هستمندهای منطقیاً ممکن می‌توانند بدون این که همان ماده را داشته باشند (حتی بدون این که اصلاً دارای «ماده» به معنای ذرات بنیادی یا میدان‌های الکترومغناطیسی باشند)، دقیقاً به همان معنا آگاه باشند، توانایی ذهنی از خود نشان دهند، عاطفه بورزند و... چرا که هستمندهایی با ساختار فیزیکی (و حتی «غیر فیزیکی») بسیار متفاوت نیز می‌توانند همان سازمان‌دهی کارکردی را داشته باشند. آن چه که ما می‌خواهیم دریابیم، سرشت سازمان‌دهی کارکردی انسان (و حیوان) است، نه سرشت یک «جوهر» اسرارآمیز و نه صرفاً اطلاعات فیزیولوژیکی افزون بر آن.

هم‌چنین من نظریه‌ای را در مورد این که سازمان‌دهی به کارکرد چیست طرح کردم؛ نظریه‌ای که اکنون از آن دست کشیده‌ام. بر طبق این نظریه، سازمان‌دهی کارکردی ما مانند یک ماشین تورینگ<sup>۱</sup> است. من این نظریه را رها کرده‌ام چرا که اعتقاد دارم دلایل خوبی برای نشان دادن این مطلب وجود دارد که حالات ذهنی فقط از لحاظ ترکیبی منعطف نیستند، بلکه هم‌چنین از لحاظ محاسباتی نیز منعطف اند. منظور این است که مخلوقات از لحاظ فیزیکی ممکن است که باور دارند گره‌های زیادی در محله هستند یا هر چیز دیگر، می‌توانند «برنامه‌های» متفاوت بسیار زیادی داشته باشند. این فرض که یک شرط لازم و کافی وجود دارد برای حضور یک باور داده شده، در اصطلاح محاسباتی (یا محاسباتی به اضافه‌ی فیزیکی) غیر واقع‌گرایانه است، درست به همان طریقی که این نظریه که یک شرط لازم و کافی برای حضور یک میز

۱. آلن تورینگ (۱۹۱۲-۵۴)، کسی که تلاش وی در معرفی روشی مکانیکی برای بررسی پرسش از تصمیم‌پذیری ریاضی، که بعدها «ماشین تورینگ» نامیده شد، علم کامپیوتر را بنا نهاد.



وجود دارد در اصطلاح اصالت پدیداری غیر واقع‌گرایانه است. چنین شرطی بی‌نهایت طولانی خواهد بود و بر اساس یک قاعده‌ی نتیجه‌بخش بنا نخواهد شد - یا حتی بر اساس یک دستور غیر نتیجه‌بخش که بتوانیم آن را بدون استفاده از همان واژه‌هایی که بایستی تقلیل یابند، بیان کنیم. من باور ندارم که حتی همه‌ی انسان‌هایی که باور یکسانی دارند (در فرهنگ‌های متفاوت، یا با انباشته‌ی متفاوت دانش و ذخایر مفهومی متفاوت) به طور مشترک یک ویژگی فیزیکی - محاسباتی دارند که می‌تواند با آن اعتقاد «یکسان دانسته شود». به وضوح «سطح قصدی» بیشتر از آنچه قابل تقلیل به «سطح فیزیکی» است، به «سطح محاسباتی» قابل تقلیل نیست.<sup>۱</sup>

اگر این درست باشد، آنگاه شخص عین‌گرا باید چنین نتیجه بگیرد که قصدیت نیز باید یک «فرافکنی» صرف باشد. اما چگونه یک فیلسوف می‌تواند فکر کند که چنین نظری حتی به صورت ظاهری معنا داشته باشد؟ همان طور که دیدیم خود تصور «فرافکنی»، قصدیت را پیش‌فرض می‌گیرد!

شگفت آن که تعدادی از فیلسوفان در آمریکا و انگلستان از این ایده که اندیشه فرافکنی صرف است با وجود نامعقول بودن‌اش، دفاع کرده‌اند. قدرت سنت «عین‌گرایی» به قدری زیاد است که برخی از فیلسوفان به جای این که پرسند (آن طور که هوسرل و ویتگنشتاین چنین کردند) آیا کل این دیدگاه اشتباه نیست؟، ترجیح می‌دهند از عمیق‌ترین شهودهای مان در مورد درجه‌ی بودن مان دست بکشند. بنابراین به این دلیل است که در دهه‌های پایانی قرن بیستم فیلسوفان هوش‌مندی<sup>۲</sup> ادعا می‌کنند خود قصدیت طرحی است که ما با گرفتن «موضعی» نسبت به بخش‌هایی از جهان، بر آن می‌افکنیم (انگار که خود «گرفتن یک موضع» تصویری قصدی نیست!)، این فلاسفه‌ی هوش‌مند ادعا می‌کنند که هیچ کس واقعاً روی کرده‌ای گزاره‌ای (باورها و امیال) ندارد، که «باور» و «میل» تنها تصوراتی برآمده از یک نظریه‌ی نادرست به نام «روان

1. See Putnam 1988, *Representation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press  
2. D. C. Dennett 1969, *Content and Consciousness*, Atlantic Highland, NJ: Humanities Press





شناسی عامه<sup>۱</sup> هستند؛ این فیلسوفان هوش مند ادعا می کنند که هیچ خاصیتی به عنوان «صدق» و هیچ رابطه‌ای به عنوان ارجاع وجود ندارد، و «صادق است» تنها عبارتی است که ما برای «ارتقای سطح زبان» به کار می‌بریم. یکی از آن‌ها (یچارد رورتی) که اندیش‌مندی بسیار عمیق است خود را متعهد به انکار شهوداتی می‌داند که زیربنای هر نوع واقع‌گرایی (و نه تنها واقع‌گرایی متافیزیکی) هستند<sup>۲</sup>، اما بیش‌تر این اندیش‌مندان چنان می‌نویسند که گویی واقع‌گرایی (به شکل ماتریالیستی آن) را با دست کشیدن از قصدیت حفظ می‌کنند! انکار درست است که بگوییم «من وجود جهان خارج را انکار نمی‌کنم، فقط منکر این هستم که در مورد آن می‌اندیشم!» فوکو نیز به شیوه‌ای می‌نوشت که برابر با چنین اندیشه‌ای بود. به نظر می‌رسد خط فاصل بین نسبی‌گرایی فرانسوی و فلسفه‌ی تحلیلی، از آنچه فلاسفه‌ی انگلیسی زبان می‌پندارند نازک‌تر باشد. خیلی بامزه است که روکش جلد یکی از جدیدترین حملات به «روان‌شناسی عامه»<sup>۳</sup> توصیف پرشوری بود از منتقدی که اهمیت کتاب را با چنین گفته‌ای شرح داده بود که: اکثر مردم باور دارند که چیزهایی به نام باور وجود دارند!

### «رد پای انسان همه جا است»

اکنون که عین‌گرایی قرن هفدهم، فلسفه‌ی قرن بیستم را به بن‌بست کشانده است، راه حل این مشکل نه افتادن در نسبی‌گرایی مفرط است - چنان که فلسفه‌ی فرانسوی چنین کرده است - و نه انکار واقع‌گرایی فهم عرفی مان. میزها و صندلی‌ها و قالب‌های یخ وجود دارند. هم‌چنین الکترون‌ها و مناطق مکان - زمانی و اعداد اول و مردمی که صلح جهانی را تهدید می‌کنند و لحظه‌های زیبایی و تعالی و بسیاری چیزهای دیگر وجود دارند. داستان قدیمی فریب کار و دخترک بی‌گناه یک هشدار دوگانه محسوب

- 
1. folk psychology
  2. Rorty 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press
  3. Stephen Stich 1983, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Cambridge, MA: MIT Press





می‌شد، هشدار می‌دهد که هشدار علیه دست کشیدن از واقع‌گرایی فهم عرفی، و هم‌زمان هشدار علیه این فرض که گفتمان قرن هفدهم درباره‌ی «جهان خارج» و «انطباعات حسی»، «خواص ذاتی» و «فراکنی‌ها» و غیره، به هر حال نجات‌بخش واقع‌گرایی فهم عرفی مان بود. متأسفانه واقع‌گرایی (Realism) دشمن واقع‌گرایی (realism) است، نه مدافع آن.

دشواری این مطلب به خاطر این است که وظیفه‌ی غلبه بر تصویر قرن هفدهمی از جهان تازه آغاز شده است. در عنوان این سخن‌رانی پرسیدم که آیا هنوز درباره‌ی واقعیت و صدق چیزی برای گفتن، چیزی واقعاً جدید برای گفتن وجود دارد؟ اگر «جدید» به معنای «کاملاً بی‌سابقه» باشد، گمان می‌کنم که جواب «خیر» است. اما اگر بپذیریم که ممکن است ویلیام جیمز چیزی «جدید» برای گفتن داشته باشد - چیزی جدید برای ما، نه فقط جدید برای زمان خودش - یا حداقل ممکن است برنامه‌ای برای فلسفه داشته باشد که نسبتاً درست باشد، حتی اگر تاکنون به طرز مناسبی به نتیجه نرسیده باشد (و ممکن است هرگز به طور کامل «به نتیجه نرسد»); اگر بپذیریم که هوسرل و ویتگنشتاین و آستین ممکن است سهمی در آن برنامه داشته باشند، حتی اگر آن‌ها نیز با شیوه‌های متفاوت خودشان در بیان مناسب آن ناکام شدند؛ آنگاه هنوز چیز جدیدی وجود دارد، چیزی *ناتمام* و مهم که می‌توان در مورد واقعیت و صدق بیان داشت. و این چیزی است که من به آن باور دارم.

کلید به نتیجه رساندن برنامه‌ی حفاظت از واقع‌گرایی فهم عرفی، در عین اجتناب از پوچی و تعارضات واقع‌گرایی متافیزیکی در تمام انواع آشنای آن (گونه‌ی X: ماتریالیسم؛ گونه‌ی Y: ایده‌آلیسم ذهنی؛ گونه‌ی Z: دوئالیسم و ...) چیزی است که من *واقع‌گرایی درونی*<sup>۱</sup> نامیده‌ام. (بایستی آن را واقع‌گرایی عمل‌گرایانه می‌نامیدم!) واقع‌گرایی درونی در اصل تنها پافشاری بر این نکته است که واقع‌گرایی با نسبت مفهومی<sup>۲</sup> ناسازگار نیست. یک فرد می‌تواند هم واقع‌گرا باشد و هم نسبی‌گرای مفهومی. واقع

1. internal realism  
2. conceptual relativity

گرایی را پیش از این تعریف کردیم، و همان طور که گفته شد دیدگاهی است که شاکله‌ی فهم عرفی آشنای مان و همین طور شاکله‌ی علمی و هنری و دیگر شاکله‌های مان را جدی می‌گیرد، بدون اینکه از مفهوم شی «فی‌نفسه» استفاده کند. اما نسبیت مفهومی چیست؟

نسبیت مفهومی همان «نسبی‌گرایی»<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد، اما هیچ یک از معانی ضمنی «نسبی‌گرایی» از جمله «هیچ حقیقتی وجود ندارد که کشف شود ... «صادق» فقط یک نام است برای آن چیزی که گروهی از مردم می‌توانند روی آن توافق کنند» را ندارد. با یک مثال منظوم را روشن می‌سازم. «جهانی با سه فرد» x، y و z را فرض کنید (کارنپ هنگامی که در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ با هم روی منطق استقرایی کار می‌کردیم، اغلب از این نوع مثال‌ها استفاده می‌کرد). چه تعداد از اعیان در این جهان وجود دارند؟ خب، من گفتم «یک جهان فقط با سه فرد فرض کنید»، آیا نگفتم؟ بنابراین آیا نباید سه عین وجود داشته باشد؟ آیا ذوات غیر انتزاعی می‌توانند وجود داشته باشند که «افراد» نباشند؟

یک پاسخ ممکن «خیر» است. ما می‌توانیم «فرد»، «عین»، «جزء» و غیره را یکسان بدانیم و برای جهانی با فقط سه عین که «اتم‌های منطقی» مستقل و غیر مرتبط اند، هیچ مشکلی قابل نشویم. اما نظریات منطقی کاملاً خوبی وجود دارند که به نتایج متفاوتی منجر می‌شوند.

مثلاً فرض کنید مانند برخی از منطق‌دانان لهستانی، معتقد باشم که برای هر دو جزء، عینی وجود دارد که مجموع آن‌ها است (این فرض اساسی «مرولوژی»، حساب جزءها و کل‌ها که توسط لژیوسکی<sup>۲</sup> ابداع شد، است). اگر اکنون «عین خنثی»<sup>۳</sup> را نادیده بگیریم، آنگاه متوجه خواهیم شد که جهان شامل «سه فرد» (چنان که کارنپ نیز، حداقل زمانی که مشغول منطق استقرایی شد، آن را کنار گذاشت) در واقع شامل هفت

3. relativism  
1. Stanislaw Lezniewski (1886-1939)  
2. null0 object

عین است:

جهان ۱ (جهان به سبک کارنی):

$$z, y, x$$

جهان ۲ («همان» جهان به سبک منطق دان لهستانی):

$$x + y + z, y + z, x + z, x + y, z, y, x$$

برخی از منطق دانان لهستانی ممکن است همچنین قایل به وجود یک «عین خنثی» باشند که آن را در کنار سایر اعیان در نظر می گیرند. اگر این نظر را می پذیرفتیم و این فرد (آن را O می نامیم) را اضافه می کردیم، آنگاه می توانستیم بگوییم که جهان کارنپ شامل هشت عین است.

اکنون روش واقع گرایی متافیزیکی کلاسیک در برخورد با چنین مسایلی شناخته شده است. به این معنا که جهان واحدی (به عنوان یک تکه خمیر به آن بیاندیشید) وجود دارد که می توانیم آن را به روش های مختلفی به تکه هایی بخش کنیم. اما این استعاره‌ی «برش دهنده‌ی شیرینی» این سؤال را در پی دارد که «اجزای» این خمیر چه هستند؟ اگر پاسخ این است که O،  $x$ ،  $y$ ،  $z$ ،  $x + y$ ،  $x + z$ ،  $y + z$  و  $x + y + z$  تمام «قطعه‌های» مختلف هستند، آنگاه ما یک توصیف بی طرف نداریم، بلکه به جای آن یک توصیف هوادارانه داریم؛ یعنی دقیقاً همان توصیف منطق دان ورشویی! و تصادفی نیست که واقع گرایی متافیزیکی نمی تواند پدیده‌ی نسیت مفهومی را واقعاً تأیید کند - زیرا بحث اصلی آن پدیده روی این واقعیت است که خود مفاهیم اولیه‌ی منطقی و به ویژه مفاهیم عین و وجود به جای یک «معنای» مطلق، کاربردهای متعدد و متفاوتی دارند.

یک مثال تاریخی مهم، که پیچیده تر از مثال قبلی است، مربوط است به بحث قدیمی در مورد حالت هستی شناختی صفحه‌ی اقلیدسی. یک صفحه‌ی اقلیدسی را تصور کنید. در مورد نقطه‌های روی این صفحه بیندیشید. آیا آن طور که لاینیتس می اندیشید، این‌ها/جزای صفحه‌اند؟ یا چنان که کانت می گفت «حدود صرف» هستند؟



اگر در این مورد بگویید که این‌ها «دو شیوه‌ی برش یک تکه خمیر» هستند، آنگاه باید بپذیرید که آن چه که در یک برداشت از واقعیت بخشی از فضا است، در برداشت دیگر موجودی انتزاعی است (یعنی مجموعه‌ای از نواحی متقارب - اگر چه البته یک شیوه‌ی یکتا برای تلقی نقاط به عنوان حدود وجود ندارد). آنگاه شما اذعان خواهید کرد این که کدام ذوات «ذوات انتزاعی» هستند و کدام «اعیان انضمامی» اند، حداقل وابسته به برداشت ما است. واقع‌گرایی متافیزیکی تا امروز در پی این بوده است که در مورد این که آیا نقاط (امروزه نقطه‌های مکان - زمانی جای نقطه‌های روی صفحه یا در فضای سه بعدی را گرفته‌اند) افراد اند یا خاصیت‌ها، اجزا اند یا حدود صرف و ... استدلال بیاورد. دیدگاه من این است که اگر خود خدا هم بخواهد پاسخ این سوال که «آیا نقاط واقعاً وجود دارند یا حدود صرف هستند؟» را بدهد، خواهد گفت «من نمی‌دانم»؛ نه به خاطر اینکه علم فراگیر وی محدود است، بلکه به خاطر اینکه حدی وجود دارد بر اینکه پرسش‌ها تا کجا معنا دارند.

قبل از این که این مثال‌ها را رها کنم آخرین نکته این است که: در یک برداشت داده شده، پرسش «چه تعداد اعیان وجود دارند» یک پاسخ دارد، یعنی در مورد برداشت اول («جهان کارنپ») پاسخ «سه» است و در مورد برداشت دوم («جهان منطق دان لهستانی») پاسخ «هفت» (یا «هشت») است. هرگاه روشن سازیم که چگونه از واژه‌ی «عین» (یا «وجود دارد») استفاده می‌کنیم، پرسش «چه تعداد اعیان وجود دارند؟» پاسخی خواهد داشت که به هیچ وجه «قراردادی» نیست. به همین دلیل من گفتم که این نوع مثال‌ها، نسبی‌گرایی فرهنگی رادیکال را تأیید نمی‌کند. مفاهیم ما ممکن است به صورت فرهنگی نسبی باشند، اما این نتیجه نمی‌دهد که درستی یا نادرستی هر چیزی که با استفاده از آن مفاهیم می‌گوییم صرفاً توسط فرهنگ «تعیین شود». اما این تصویری باطل است که نقطه‌ای ارشمیدسی یا کاربردی از «وجود داشتن» هست، که ذاتی خود جهان است، و به واسطه‌ی آن پرسش «چه تعداد اعیان واقعاً وجود دارند؟» معنا می‌یابد. اگر این درست باشد آنگاه شاید بتوانیم ببینیم چگونه آنچه به یک معنا جهان

«یکسانی» است (دو برداشت عمیقاً با یکدیگر مرتبطاند)، می‌تواند در یک برداشت به گونه‌ای توصیف شود که شامل «میزها» و «صندلی‌ها» باشد (و این‌ها به منزله‌ی رنگی، دارای خواص طبعی و ... توصیف می‌شوند) و در برداشت‌های دیگر به گونه‌ای که شامل قلمروهای مکان-زمانی، ذرات و میدان‌ها و ... باشد. این خواسته که تمام این برداشت‌ها باید به یک برداشت واحد تقلیل یابد، معادل این خطا است که گمان کنیم پرسش «کدام اعیان حقیقی هستند؟»، پرسشی است که مستقل از انتخاب مفاهیم، دارای معنا است.

آن چه من دارم می‌گویم صراحتاً بر اساس برنامه است. اجازه دهید با نشان دادن مختصر اینکه این برنامه به کجا رهنمون می‌شود و من از آن چه انتظاری دارم، بحث را به پایان برم.

بسیاری از اندیشمندان استدلال آورده‌اند که از دوگانگی سنتی بین جهان «فی‌نفسه» و مفاهیمی که ما برای اندیشیدن و سخن گفتن از آن به کار می‌بریم، بایستی دست کشید. تنها از بین جدیدترین نمونه‌ها می‌توان از این موارد نام برد: دیویدسون استدلال آورده است که نمی‌توان تمایزی بین «شاکله» و «محتوا» قایل شد؛ گودمن استدلال آورده است که تمایز بین «جهان» و «برداشت‌ها» غیر قابل دفاع است؛ و کواین از «نسبیت هستی‌شناختی» دفاع کرده است. همانند عمل‌گرایان بزرگ، این اندیشمندان به ما توصیه کرده‌اند که در متافیزیک و معرفت‌شناسی، نگاه از دید تماشاگر را رها کنیم. کواین به ما توصیه کرده است که وجود ذوات انتزاعی را بپذیریم، به این دلیل که این‌ها در ریاضیات لازم هستند<sup>۱</sup>، و وجود ذرات ریز و نقاط مکان-زمانی را بپذیریم، به این دلیل که این‌ها در فیزیک لازم هستند؛ او می‌پرسد که چه توجیهی برای پذیرفتن یک هستی‌شناسی بهتر از ضروری بودن آن در فعالیت علمی ما وجود دارد؟ گودمن به ما توصیه کرده است استعاره‌هایی که هنرمندان برای سامان‌دهی مجدد به جهان‌مان به

1. Quine 1953, 'On What There is', reprinted in From a Logical Point of View, Cambridge, MA: Harvard

کار می‌برند را جدی بگیریم، به این دلیل که این‌ها روش ناگزیری برای درک تجربه مان هستند. به دلایل مشابه، دیویدسون به انکار این نظر پرداخته است که سخن گفتن از رویکردهای گزاره‌ای، مقوله‌ای «درجه دو» است. این اندیشمندان تا اندازه‌ای در گسترش صریح و بی‌پرده‌ی این رویکرد به انگاره‌های اخلاقی ما از خودمان و جهان تردید داشته‌اند. با این حال رها کردن نگاه از دید تماشاگر در فلسفه چه معنایی می‌تواند داشته باشد، اگر رویکرد عمل‌گرایانه را به ناگزیرترین «برداشت‌ها» از خودمان و جهان خودمان گسترش ندهیم؟ من همانند ویلیام جیمز (و مانند استاد مورتن وایت<sup>۱</sup>) پیشنهاد می‌کنم که دقیقاً همین کار را انجام دهیم. [در سخن‌رانی‌های بعدی] من دیدگاه واقع‌گرایی عمل‌گرایانه در اخلاق را با بررسی برخی از انگاره‌های اخلاقی مان، به ویژه آن‌هایی که زیربنای ارزش دموکراتیک اصلی، یعنی برابری هستند، روشن خواهم ساخت. اگر چه واقعیت و صدق موضوعاتی کهنه و در نموده‌های سطحی آن «ملال‌آور» هستند، سعی خواهم کرد که در طی این سخن‌رانی‌ها شما را متقاعد کنم که پافشاری بر فرض‌های مهجور در مورد این موضوعات «ملال‌آور» است که بحث‌های فلسفی در مورد تمام موضوعات «هیجان‌انگیز» را خراب می‌کند، نه امکان پرداختن منصفانه به واقعیت و راز جهان فهم عرفی مان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



1. Morton White 1956, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press; White 1981, *What Is and What Ought to Be Done*, Oxford: Oxford University Press