

## مفهوم حقیقت در اندیشه ریچارد رورتی

نبی‌الله سلیمانی<sup>۱</sup>

محمد اصغری<sup>۲</sup>

### چکیده

بر پایه خوانش رورتی از سنت فلسفی غرب، حقیقت به معنای مطابقت میان باورهای درونی و واقعیت‌های بیرونی موضوع اصلی تاریخ فلسفه بوده است. در این سنت "حقیقت کشف کردنی بود نه ساختنی"؛ در حالی که به گمان وی از آن جایی که هیچ راهی برای توصیف واقعیت‌ها جز به کمک زبانمان وجود ندارد، حقیقت نمی‌تواند از عمل به کارگیری زبان از سوی ما برای طرح ادعاهای ماجدا باشد؛ زیرا جملات نمی‌توانند در بیرون وجود داشته باشند. بنابراین، "حقیقت ساختنی است نه کشف کردنی". فرض ما این است که هر چند رورتی حقیقت و عینیت را به معنای سنتی رد کرده، همچنان کم و بیش به دام عینیت‌گرایی و واقع‌گرایی باقی افتاده و حقیقت بازهم به طور عینی در قالب مفاهیمی دیگر در فلسفه‌اش پدیدار گشته است.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت، واقع‌گرایی، رورتی، عینیت‌گرایی، نظریه مطابقت صدق

---

1. دانشجوی دکترای فلسفه غرب دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین؛

n.soleimani2015@gmail.com

2. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز؛ asghari2007@gmail.com

## ۱. مقدمه

هدف رورتی به چالش کشیدن فلسفه‌ای است که از زمان افلاطون، معرفت حقیقی و رسوخ به پس‌نمودها و دست یافتن به واقعیت بنیادین را هدف خود قرار می‌دهد. برپایه نظریه مطابقت حقیقت (صدق) جهان به واقعیت‌ها و آن بخش‌هایی از جملات تقسیم می‌شود که ما می‌سازیم. در ارسطو نیز تعاریف واقعی اشیا محصول مطابقت با واقعیت یا کُنه یا ذات اشیا است. از این‌رو در فلسفه ارسطو، حقیقت، مطابقت حکم ذهن با امر واقع خوانده شده است. نظریه صدق بعدها نزد افلاطونیان و رواقیون و سپس نزد فیلسوفان مدرسی، منطق‌دانان قرون وسطایی به اشکال دیگری مطرح گردید.

در فلسفه دکارت بین واقعیت و نمودها شکافی ایجاد می‌شود. رورتی در فلسفه و آینه طبیعت، چنین شکافی را ناشی از تصور ذهن به مثابه آینه‌ای می‌داند که امور بیرونی را بازنمایی می‌کند و از این‌رو، فلسفه در مقام یک داور یا قاضی تلاش می‌کند که بازنمایی‌های مطابق واقعیت را از غیر بشناساند. چنین تبیینی از امور بیانگر این نکته است که مستقل از باورهای ما، از قبل واقعیتی با یک ساختار تعریف شده و قاعده‌مند وجود دارد که در مطابقت با این ساختار است که گزاره‌های ما به صادق یا کاذب تقسیم می‌شود. رورتی بر این باور است که در کانت این شکاف عمیق بین باورهای ما و واقعیت‌ها تا حدودی تقلیل می‌یابد ولی باز، مسأله شرایط ماتقدم باعث می‌شود که برنامه کانتی در راستای همان برنامه دکارتی حرکت کند. بنابراین، به اعتقاد رورتی در برنامه دکارتی - کانتی، حقیقت به صورت امر مربوط به مطابقت میان باورها و اذهان‌مان و واقعیت‌ها در آن بیرون، یا یک جمله و قطعه‌ای از واقعیت که تا حدودی با آن جمله هم‌شکل است، تعبیر می‌شود.

به اعتقاد رورتی در فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم، با شکل جدیدی از این برنامه عظیم دکارتی - کانتی او روبرو هستیم؛ اختلافی که میان این دو وجود دارد این است که این بار به جای ذهن، این زبان است که به مثابه یک واسطه - رسانه میان فاعل شناسا و واقعیت‌ها عمل می‌کند و می‌خواهد بازنمای دقیق آنها باشد و همین زبان است که میان ما و واقعیت‌ها به صورت مانع و حجاب عمل می‌کند. از این‌رو، می‌توانیم بگوییم پس از فرگه و شروع فلسفه تحلیلی "روش ممکن است تغییر کرده باشد ولی هدف یکسان است: ثابت بودن خط تعیین حدود بین ماتقدم و تجربی یا بین معنای شناختی و صرفاً توصیف آن، نمایش اینکه ما باید یا نباید در مورد حقیقت و غیره واقع‌گرا باشیم" (Guignon & Hilley, 2003: 65). در این مقاله به تشریح و بررسی این ادعای رورتی که به نوعی به چالش کشیدن کل مبانی تاریخ فلسفه است، خواهیم پرداخت.

## ۲. حمله رورتی به واقع‌گرایی و نظریه مطابقت صدق (حقیقت)

در برداشت سنتی از مفهوم حقیقت، گزاره "برف سفید است" در صورتی صادق است که معطوف به جهان خارج باشد؛ یعنی برف سفید است. مطابق نظریه مطابقت، یک باور به شرطی صادق است که واقعیتی مطابق با آن در خارج وجود داشته و آن گزاره با واقعیت بیرونی مطابقت داشته باشد (Audi, 1997: 813). رورتی از نظریه مطابقت حقیقت یا صدق به مثابه کلیدی‌ترین عنصر فلسفه سنتی نام می‌برد - که در پی کشف حقیقت و واقعیت اعلای غیر بشری است. می‌توانیم بگوییم مفهوم عینیت نتیجه تمایز و شکاف شناخت در سطح نظر و عمل است و همین شناخت نظری و عملی محصول عقل است. مطابق خوانش رورتی از سنت

فلسفی غرب، دیدگاه سنت‌گرایان در باب شناخت بر الگوی ادراک حسی و بویژه بینایی استوار است. انسان در این دیدگاه به نوعی بیننده ماهیت تلقی می‌شود و تصویری که از واقعیت و جهان خارج ارائه می‌دهد، دارای ماهیت ذاتی و جاودان است و انسان از طریق مواجهه یا رویارویی یا دستیابی به این واقعیت به شناخت یقینی می‌رسد. حقیقت در این دیدگاه امری غیربشری و غیرتاریخی تعریف می‌شود؛ چیزی مانند جهان، حقیقت یا خیر. از این‌رو رورتی با ادعای گودمن هم عقیده است که "جستجوی واقعیت نهانی قدمتی به اندازه‌ی خود فلسفه دارد" (Goodman, 1978: 67).

از آنجایی که معتقدان به نظریه‌ی مطابقت همگی واقع‌باورند، در نتیجه این دو مفهوم یعنی واقع‌گرایی و نظریه مطابقت صدق، مفاهیم در هم تنیده‌ای هستند. جستجوی حقیقت در فلسفه سنتی با تمایز میان واقعیت (نحوه وجود اشیا آن‌طور که فی‌نفسه هستند) و نمود (آن‌طوری که به نظر می‌رسد) قابل فهم است. دستگاه سنتی شناخت مستلزم شکافی بین ادراکات حسی ما و واقعیت جهان خارج است و تلاش‌های فیلسوفان در ادوار مختلف و به انحای مختلف گویی همگی به نوعی درصدد توجیه این رابطه و پر کردن این شکاف است. کوشش‌های دکارت و هیوم از طریق عقل و تجربه برای ایجاد پلی میان این دو از این گونه است که هر دو به نحوی ناکام می‌مانند. چنین تصویری از حقیقت و واقعیت-ها که مستلزم شکاف بین تجربه و واقعیت است مورد نقد رورتی قرار می‌گیرد و همین واقع‌گرایی است که وی به شدت بر آن می‌تازد؛ یعنی این عقیده که "موضوع پژوهش کشف طبیعت چیزی است که بیرون از شبکه باروها و خواست‌ها قرار دارد" (Rorty, 1991: 93). یعنی اینکه ما می‌توانیم با تحقیق و پژوهش خود، ماهیت و واقعیتی را که بیرون از ذهن و باورهای ذهنی قرار دارد

کشف کنیم. رورتی نه تنها آن واقعیت مستقل را رد می‌کند بلکه خود مفهوم ماهیت اشیا و ماهیت ذهن را نیز کنار می‌گذارد.

۱۴۱

اشیا

مفهوم حقیقت در اندیشه ریچارد رورتی

در سنت افلاطونی، ارتباط و تماس ویژه فاعل شناسا و واقعیت آن طور که هست، تضمین کننده شناخت حقیقی است. در این دیدگاه، همین واقعیت، علت صدق باورها و ادعاهای شناختی‌مان است. ادعای بارز این سنت این بود که ما می‌توانیم از طریق روش خاصی به این مطابقت دست یابیم. رورتی در مخالفت با این طرز تفکر می‌گوید "این سخن بدین معناست که ما می‌توانیم صرفاً از طریق به کارگیری روش مکانیکی به باورهای حقیقی دست یابیم؛ زیرا ما همچون ماشین‌های مکانیکی، برنامه ریزی شده‌ایم" (Rorty, 1979: 88). از این رو این دیدگاه به دنبال آن بود که "نیاز به گفتگو و تعمق را کنار بگذاریم و صرفاً نحوه وجود اشیا را مشخص کنیم" (Ibid: 88). در سنت افلاطون اعتقاد بر این است که توافق کلی در مورد حقیقت وجود دارد و حقیقت همان مطابقت با واقعیت است و واقعیت دارای ماهیت ذاتی است که به وسیله عقل ضرورت می‌یابد. با توجه به این نکته است که رورتی می‌گوید "فلسفه، حقیقت، خیر و عقلانیت مفاهیم افلاطونی در هم تنیده‌ای هستند" (Rorty, 1998:88). رورتی همچنین برخی عمل‌گرایان مانند پاتنم، پیرس و جیمز را که معتقدند که ما می‌توانیم معنای مطلق از مفهوم "حقیقی" را با یکی گرفتن آن با "توجیه در وضعیت آرمانی" کسب کنیم (وضعیتی که پیرس آن را پایان پژوهش می‌نامد)، به واقع‌گرا بودن متهم می‌کند. رورتی می‌گوید "سؤالات مربوط به عینیت ارزش‌ها یا کشف شالوده‌ها بی‌معنی هستند. ما این سؤال را میراث نامیمون عقل روشنگری می‌دانیم" (Baker & Reill, 2001: 42). وی معتقد است آن واقعیت فراانسانی که قبل از روشنگری خدا بود حالا عقل و عقلانیت است.

به عقیده‌ی رورتی یکی از ویژگی‌های واقع‌گرایی متافیزیکی پذیرش مفهوم شیء فی‌نفسه (Thing-in-itself) است. او درباره این دیدگاه سستی می‌گوید "اگر واقع‌گرایی متافیزیکی مستلزم فرض یک شیء فی‌نفسه باشد که از لحاظ معرفت‌شناسی غیر قابل دسترس است، آنگاه چنین واقع‌گرایی‌ای بی‌معنی خواهد بود" (Guignin & Hilley, 2003:54). واقع‌گرایی متافیزیکی همواره شیء فی‌نفسه و تمایز واقعی و نمود را پیش‌فرض می‌گیرد. درحالی که ما (از نیچه و جیمز و دیگران) یاد گرفته‌ایم که نسبت به تمایز واقعیت - نمود مشکوک باشیم. ما فکر می‌کنیم که راه‌های بسیاری برای صحبت کردن درباره اشیا گوناگون وجود دارد و اینکه هیچ یک از این راه‌ها به واقعیت عینی شیء نزدیک نیست. ما هیچ تصویری از چیستی فی‌نفسه در عبارت واقعیت فی‌نفسه نداریم. بنابراین ما تمایز واقعیت - نمود را باید به لطف تمایزی میان شیوه‌های کمتر سودمند و بیشتر سودمند صحبت کردن کنار نهمیم. اما از آنجا که اکثر مردم فکر می‌کنند حقیقت همان مطابقت با واقعیت، همان‌گونه که واقعاً هست، است، گمان می‌کنند ما وجود حقیقت را انکار می‌کنیم" (Rorty, 1998:1). پس، حقیقت از نظر رورتی "آن نوع چیزی نیست که انتظار داشته باشیم نظریه‌ای درباره‌اش ارائه دهیم که از حیث فلسفی قابل توجه باشد" (Rorty, 1991:33).

### ۳. تبیین حقیقت و عینیت در قالب دیدگاه عمل‌گرایی

وقتی از واقع‌گرایی سخن می‌گوییم مباحث مربوط به حقیقت و نظریه‌های مربوط به آن نیز پیش می‌آید. رورتی می‌گوید "اعتقاد به واقع‌گرایی متافیزیکی و اصالت بازنمایی معرفت‌شناختی به پذیرش نظریه صدق می‌انجامد. در نتیجه وقتی چهارچوب متافیزیکی و معرفت‌شناختی بی‌اعتبار می‌شود، نظریه مطابقت

حقیقت نیز غیر قابل دفاع می‌شود" (Miller, 2002: 354). از این رو او در صدد کنار گذاشتن نظریه مطابقت صدق یا حقیقت با پذیرفتن نظریه عمل‌گرایانه صدق، به جای آن است که بر همبستگی بین افراد تاکید دارد.

رورتی معتقد است ما باید این اصطلاحات (حقیقت، عقل، عقلانیت و غیره) را از درون واژگان مان بیرون بیندازیم؛ زیرا اینها میراث تفکر عینیت‌گرایانه‌اند که در آن مفهوم همبستگی (Solidarity) و توافق و اجماع بشری در جامعه نادیده گرفته شده است. از این رو "ما باید خود را از شکاکیت روشنگری نسبت به نیروهای غیربشری بهره‌مند سازیم. دست کشیدن از آخرین نشانه‌های عقل‌گرایی قرن هجدهم به لطف عمل‌گرایی قرن بیستم محقق خواهد شد" (Baker & Reil, 2001: 47). رورتی به سبب دیدگاه عمل‌گرایانه است که واقعیت مستقل را کنار می‌گذارد و به روابط صرفاً علی و معلولی خود با جهان می‌گردد. به اعتقاد رورتی در چنین بستری است که ما می‌توانیم مفهوم اصالت بازنمایی (Representation) را که محصول عقل‌گرایی روشنگری است برای همیشه کنار بگذاریم. او در خصوص دیدگاه ضدبازنمودگرایانه می‌گوید "منظورم از تفسیر ضدبازنمودگرایانه تفسیری است که شناخت را امری مربوط به شناخت واقعیت تلقی نمی‌کند بلکه امری مربوط به کسب عادات عمل برای سازگاری با زیست بوم می‌انگارد" (Rorty, 1982: 1).

رورتی با پذیرش دیدگاه عمل‌گرایانه در صدد رفع شکاف مذکور می‌باشد. به اعتقاد او، میان ذهن و جهان نمی‌تواند رابطه‌ای ذاتاً راست‌گویانه برقرار باشد. در واقع، کسانی که معتقدند حقیقت دارای ماهیت است می‌خواهند واژه‌های هم‌ارز آن نیز همچون شناخت، عقلانیت، پژوهش نیز ماهیت داشته باشد و آن‌گاه به واسطه شناخت از چنین ماهیتی، نظریات دیگران را مورد نقد قرار دهند

و به سوی کشف حقایق پیش می‌روند. اما در اندیشه رورتی اینها نه ماهیتی دارند و نه روش معرفت‌شناختی کل‌گرایانه‌ای (ثابت و جاودان) وجود دارد که جریان پژوهش را به نحو یقینی پیش ببرد. از این رو، وی اشتباه بزرگ سنت فلسفی را در مسأله حقیقت به مثابه مطابق با واقع، می‌داند. او ریشه این باور سنتی فیلسوفان را اصرار یا درخواست ذهنی به وسیله چیزی بزرگتر از خود می‌داند؛ یعنی چیزی همچون جهان، حقیقت یا خیر (Guignon & Hilley, 2003: 66). رورتی مسأله فلسفی از قبیل حقیقت و واقعیت را چونان سایر مسأله‌ها دیگر محصول یک امکان تاریخی می‌داند که از سوی فیلسوفان در برهه‌ای خاص ایجاد شده است که جوابگوی نیازهای کنونی بشر نیست، از این رو باید کنار گذاشته شود. رورتی در عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت درباره جستجوی حقیقت عینی می‌نویسد " ما نباید سعی کنیم این اشتیاق را برآورده سازیم؛ بلکه باید سعی کنیم که آن را ریشه کن کنیم" (Rorty, 1982: 37). رورتی به جای تصویر سنتی که مستلزم کشف حقیقت در آن بیرون و نظریه‌بازنمایی است، برداشت داروینی از آدمی را جایگزین می‌کند که مطابق آن، واقعیت بر اساس مفهوم زیست‌شناختی محیط زیست قابل فهم می‌شود. او با پذیرش تصویر داروینی از موقعیت آدمی در جهان اظهار می‌کند "پس‌اداروینیسم جیمز و دیویی تلاشی است در جهت یک تبیین طبیعت‌گرایانه از تصوراتمان با کنارگذاشتن تعارضات سنتی میان ذهن و طبیعت و میان سوژه و ابژه؛ به همان‌سان بعدها دیویدسن تمایز صورت - محتوا را کنار گذاشت، هر دوی اینها بر این ادعا تاکید داشتند که دیدگاه ما درباره حقیقت نباید براساس یک دوگانه‌انگاری برجسته (Seriously dyadic) شکل بگیرد" (30: 1998 Rorty). رورتی با قبول چنین تصویری از آدمی که بر اساس رابطه علی ما با جهان است، دیگر راهی برای تفکیک خود از واقعیت باقی نمی‌ماند تا از آن منظر



بخواهیم بررسی کنیم که آیا ما در حال ساخت حقیقت هستیم یا کشف حقیقت؛ چراکه به عقیده او جبهه‌گیری در هر یک از این دو حوزه افتادن در دام واژگان افلاطونی است. او می‌گوید ما به واقع‌باور اجازه نخواهیم داد که واژگان خود را بر ما تحمیل کند تا ایراد بگیرد که آیا تو کشف کرده‌ای که حقیقت ساختنی است که در این صورت ساختن همان یافتن خواهد بود و یا آن یک امری کاملاً ساخته انسان‌ها و به دور از هر گونه مطابقت آن با امری بیرونی است که در این صورت چه کسی باید این ابداع ما را جدی بگیرد (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۱). به این دلیل او پیشنهاد می‌کند برای رهایی از این تمایزات افلاطونی همچون مطلق و نسبی، یافته و ساخته، عین و ذهن، واقعیت و نمود، باید به دنبال راه‌های جدیدی برای گفتار باشیم. او معتقد است زمانی که ما می‌گوییم حقایق را می‌سازیم، ساختن واژه درستی نخواهد بود بلکه به جای آن باید بگوییم که تنها کاری که می‌کنیم واکنش نشان دادن به محرکها از طریق صدور جملاتی است که حاوی نشانه‌هاست. اینجاست که او می‌گوید "گفتن اینکه باید از این نظر دست بشوییم که حقیقت آن بیرون است تا کشفش کنیم به معنی این گفته نیست که ما کشف کرده‌ایم که آن بیرون، حقیقتی وجود ندارد؛ بلکه بدین معناست که بهترین راه برای تأمین منافع ما این است که حقیقت را دیگر موضوعی عمیق، مبحثی مورد علاقه فلسفه، یا اصطلاحی درست و شایسته تحلیل ندانیم" (رورتی، ۱۳۸۵: ۴۰).

#### ۴. حقیقت ویژگی جملات

به عقیده رورتی اگر از لحاظ تاریخی به مسأله ساخت حقیقت نگاه کنیم می‌بینیم موجودیت فلسفه به منزله یک رشته مفید در گرو تلاش‌های ایدئالیست‌های

آلمانی می‌داند؛ زیرا آنها بر این باور بودند که حقیقت ساختنی است نه یافتنی. ولی با این حال آنها نیز با باور به سرشتی ذاتی برای ذهن یا روح آدمی، سرشتی که تنها فلسفه می‌تواند آن را بشناسد، تنها نیمی از راه را طی کردند (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۳). او درباره اولین جرقه‌های نگاه نوین به فلسفه و مسأله حقیقت اظهار می‌کند "ما اگر زمانی بتوانیم با این نظر کنار بیاییم که واقعیت در وجه غالب در برابر توصیفات ما از آن بی‌تفاوت است و نفس آدمی آفریده استفاده از یک واژگان است نه چیزی که بیانی پسندیده یا ناپسندیده در یک واژگان یافته باشد، آن‌گاه در نهایت باید صحت این دیدگاه رمانتیست‌ها را پذیرا شویم که حقیقت ساختنی است نه یافتنی. درستی این ادعا صرفاً در آن است که زبان‌ها ساخته می‌شوند و حقیقت از داشته‌ها یا صفات موجودات زبانی، یعنی جمله‌ها است" (همان: ۳۸). به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم میان سهم جهان و سهم فاعل شناسا در فرایند شناخت تمایز قائل شویم؛ زیرا درک و فهم آدمی از واقعیت‌ها با واسطه ذهن انسان صورت می‌گیرد. از این‌رو، انسان نمی‌تواند واقعیت‌ها را بدون حجاب تفسیر انسانی ادراک کند؛ زیرا از یک طرف، برای شناخت ناگزیر از مفهوم‌سازی است تا بتواند میان پدیده‌ها تفکیک کند و از طرف دیگر، مفاهیم نیز با توجه به نیازهای خاص مردم شکل می‌گیرد. در نتیجه ما باید بپذیریم که حقیقت ساخته انسان و محصول تصورات و تجربه لاینفک او از جهان است. در واقع، جهانی که قابلیت صدق و کذب دارد نمی‌تواند جدا از کاربر زبان و مستقل از ذهن وی باشد؛ زیرا این گزاره‌ها بخشی از زبانی است که ساخته اوست و در نتیجه صدق و کذب آنها نیز صرفاً در پرتو درست بودن استفاده از آنها در ارتباط با موقعیتی که در صدد توفیق آن هست، فهمیده می‌شود. از این‌رو، او با بهره‌گیری از دیدگاه تکاملی داروینی و نظریه ابزاری ویتگنشتاین به مبارزه با ثنویت‌ها برمی‌خیزد.

مطابق این دیدگاه، تنها وظیفه ما این است که به محرک‌ها و فشارهای علی که از جهان به ما وارد می‌شود پاسخ (یا واکنش) دهیم. پس همیشه فشارهای علی به اشکال مختلف از جهان بر ما وارد می‌شود و ما بیش از اندازه‌ای که جهان به ما اجازه می‌دهد نمی‌توانیم از آن فرار کنیم. او این رابطه علی و معلولی را زبانی می‌داند و هرگونه فراروی از آن را فراروی از زبان می‌پندارد که مستلزم قرار گرفتن در منظرهای استعلایی و بی‌طرف برای تحقیق است - تأثیر نظریه "منظر الهی" پاتنم بر اندیشه رورتی آشکار است. رورتی بر این باور است که کشف منظرهای استعلایی به منزله این است که ما هدف پژوهش را چیزی به نام صدق بدانیم. بحث هدف پژوهش با بحث منظر الهی در هم تنیده است. رورتی بر این نظر است که هدف برتر پژوهش به نام صدق فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به منزله‌ی توجیه نهایی در کار باشد، مثلاً توجیهی نزد خداوند یا در برابر دادگاه منطقی، چیزی نقطه مقابل هر گونه مخاطب متناهی انسانی صرف. این همان منظر الهی است که رورتی و پاتنم آن را رد می‌کنند. نظر پاتنم این است که "هیچ منظر الهی بیرون از اعمال انضمامی، موقعیت و نقطه نظرهای انسانی‌مان وجود ندارد تا از آن جا بتوانیم حقایق فلسفی درباره‌ی رابطه زبان با واقعیت را تدوین نماییم" (Putnam, 1983: 166).

رورتی در نتایج پراگماتیسم به شعار معروف وینگشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت "محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های جهان من هستند و عکس آن محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند" (Rorty, 1982: 25)، رورتی این فراروی از زبان را نوعی تناقض می‌داند. از این رو او بر این باور است که ما نمی‌توانیم از میراث زبانی‌مان بگریزیم وقتی جهانمان را بررسی می‌کنیم. ما جهان را از منظر چهارچوب مفهومی تحمیل شده از جانب

زبان می‌بینیم. به عبارت دیگر، تنها طریق شناخت ما به جهان از راه همین توصیفات (جمله‌ها) حاصل می‌شود و جهان جدا از این توصیفات (جمله‌ها) نمی‌تواند نه درست باشد و نه نادرست. رورتی می‌گوید با پذیرش این دیدگاه ما دیگر دنبال شرایط ضروری امکان‌بازنمایی نخواهیم بود و "ما نخواهیم توانست سهم نقش ذهن خود را از سهم نقش بقیه جهان در فرآیند شناخت جدا کنیم و سپس دنبال درستی یا نادرستی باورهایمان باشیم" - Guignon & Hilley, 2003: 56 (57). بنابراین، رابطه علی ما با جهان بیانگر این نکته مهم است که ما در همه حال و همه جا در تماس با جهان هستیم (رورتی، ۱۳۸۴: ۷۹). رورتی برای رفع هرگونه ابهام‌گویی در سخنان خود وجود جهان خارج را می‌پذیرد اما می‌پذیرد که توصیفات آن جهان می‌شود (چه درست و چه نادرست) نیز بیرون از آن است؛ به تعبیر دیگر، ادعایی معتقد است جهان آن بیرون است و ادعایی معتقد است حقیقت آن بیرون است؛ ادعای اولی بدان معناست که موجوداتی آن بیرون در زمان و مکان هستند و بنابراین اوضاع ذهنی آدمی هیچ تأثیری در بود و نبود آنها ندارند؛ اما ادعای دومی به این معناست که حقیقت ساخته جمله‌ها است، بنابراین، آنجایی که جمله‌ای نباشد حقیقتی هم وجود نخواهد داشت. به عقیده رورتی «این گمان که حقیقت، همانند جهان، آن بیرون است، میراث عصری است که در آن جهان را آفریده‌ی موجودی می‌دانستند که زبان خاص خود را داشت. اگر ما از تلاش برای بی‌معنا انگاشتن وجود چنین زبان ناانسانی دست بشویم، آن‌گاه دیگر اسیر این وسوسه نخواهیم شد که این باور رایج را که جهان می‌تواند برای درست انگاشتن یک جمله توجیهاتی در اختیار ما بگذارد با این ادعا اشتباه بگیریم که جهان، به ابتکار خویش، خود را به قطعات جمله مانندی به نام واقعیات بخش کرده است. اما اگر پایند فرض واقعیات خودپا باشیم، در این

صورت کاری ندارد که واژه حقیقت را بزرگ‌نمایی کنیم، آن را چیزی همسان با خدا یا جهان به عنوان طرح و نقش خدا بینگاریم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۵). فرض کشف حقیقت بر این اندیشه استوار است که انسان‌ها دارای سرشت فطری و یا وابسته به امری فراانسانی‌اند که بیرون از شبکه امیال و اعتقادات است. در این تصور از انسان، زبان به مثابه یک واسطه/ رسانه عمل می‌کند که وظیفه‌اش تطابق واژگان ما با آن واقعیت‌های بیرونی یا هستی فی‌نفسه است. به عقیده رورتی، دیویدسن به ما کمک کرد که این تصویر از زبان را و در نتیجه این نظر را نیز کنار بگذاریم که هم نفس انسان و هم واقعیت سرشت ذاتی دارند، سرشتی که آن بیرون است تا شناسایی شود (رورتی، ۱۳۸۵: ۴۵).

#### ۵. عدم تمایز میان حقیقت و توجیه و تبیین حقیقت به مثابه یک عمل اجتماعی

نگاه عمل‌گرایانه مستلزم عدم تمایز بین حقیقت و توجیه است. در اندیشه رورتی (با مسامحه) حقیقت در بطن توجیه شکل می‌گیرد و هیچ‌کس به تنهایی و یا گروه خاصی مالک حقیقت نیست، بلکه همه حق درک و تصاحب آن را دارند. بنابراین، یکی از نتایج این اندیشه، نسبی‌گرایی است چرا که "از آنجایی که حقیقی واژه ای مطلق است، شرایط اعمال آن همواره نسبی خواهد بود" (Rorty, 1998:2-4).

تفاوت بین حقیقت و توجیه، تفاوت بین امر شناخت‌پذیر و ناشناخت‌پذیر است. در مورد اختلاف این دو می‌توانیم بگوییم هرگز نمی‌دانیم آیا باور مفروض حقیقی است یا نه، بلکه فقط می‌توانیم مطمئن باشیم که هیچ‌کس در حال حاضر آن را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد و همه توافق دارند که آن باور را باید بپذیریم.

توجیه قابل تشخیص است و می‌توانیم به نحوی برای رسیدن به آن تلاش کنیم. البته دستیابی به توجیه، زمانی و زودگذر است، زیرا دیر یا زود انتقادات جدیدی در مورد باور موجه مفروض مطرح خواهد شد (Calder, 2003:110).

بنابراین، به نوعی رورتی توجیه را از حقیقت برتر می‌داند زیرا توجیه امری اجتماعی و بنابراین انسانی است، ولی حقیقت امری عینی و نانسانی است. اما باید توجه کنیم که او یک بار دیگر در پی گذر از تمایزات دو وجهی افلاطونی و گریز از آنها تأکید می‌کند اینکه ما توجیه را بر حقیقت برتری داده‌ایم دلیل بر آن نیست که با این انتخاب می‌خواهیم در برابر حقیقت موضع‌گیری کنیم بلکه "پاسخ من به این مدعا که عمل‌گرایان صدق و توجیه را خلط کرده‌اند، این است که این اتهام به خود کسانی برمی‌گردد که آن را وارد کرده‌اند؛ خود آنها آشفته ذهن‌اند، زیرا حقیقت را به منزله چیزی می‌دانند که به سوی آن حرکت می‌کنیم؛ چیزی که هر چه توجیه بیشتری داشته باشیم، به آن نزدیکتر می‌شویم. عمل‌گرایان بر عکس بر این باورند که در باب توجیه به هر مخاطب خاصی مطالب مفصلی می‌توانیم بگوییم، اما درباره توجیه به طور کلی چیزی نمی‌توانیم بگوییم. از این روست که هیچ چیز کلی در باب سرشت یا حدود معرفت بشر نمی‌توانیم بگوییم، و نیز در خصوص تفاوت میان توجیه و صدق، نمی‌توانیم بگوییم صدق پایدار و توجیه ناپایدار است، بلکه تعارض صادق با صرفاً موجه، تعارض آینده‌ای محتمل با اکنون موجود است" (رورتی، ۱۳۸۴: ۸۶). رورتی معتقد است توجیه از آن جایی که وابسته به مخاطبان است در نتیجه این سؤال که آیا عمل توجیه ما به حقیقت منجر می‌شود، نه تنها غیر عملی بلکه غیر قابل پاسخ است؛ زیرا هیچ راهی وجود ندارد که اهداف و علائق فعلی خودمان را ممتاز کنیم و حق ویژه‌ای برای آن قائل شویم غیر عملی است؛ زیرا هیچ تأثیری در عمل

ما ندارد و اگر چیزی چنین باشد تبیین‌ناپذیر یا تعریف‌ناپذیر است و ارزش بحث کردن ندارد. به عبارت دیگر، رورتی درصدد رد این نظر است که حقیقت توجیه‌ایدنال است.

بنابراین، از نگاه رورتی، تمایز میان حقیقت و توجیه چنان نیست که بتوانیم با نوعی عقلانیت طبیعی و فرافرهنگی آن را بزداایم و از آن برای اثبات نادرستی برخی فرهنگ‌ها و درستی گروهی دیگر استفاده کنیم؛ بلکه این شکاف از نوع شکاف میان خوب بالفعل و بهتر ممکن است. این عقلانیت فرافرهنگی همان دیدگاه سنتی بود که درصدد کنار گذاشتن معیارهای مکانی و زمانی بود تا از آن منظر در مورد حقانیت یا عدم حقانیت فرهنگ‌ها قضاوت کند. از این‌رو، او می‌گوید "این واژه در این کاربرد صرفاً برای یادآوری این امر است که توجیه وابسته به مخاطبان است و ما هرگز نمی‌توانیم این امکان را کنار بگذاریم که ممکن است مخاطبان بهتری وجود داشته باشند یا به وجود آیند که آنچه برای ما توجیه‌پذیر است برای آنها نباشد" (Ibid:2-4). از نظر رورتی «درباره حقیقت کمتر از آنچه می‌توانیم بپنداریم، سخنی برای گفتن وجود دارد؛ زیرا واژه حقیقی هیچ کاربرد تبیین‌کنندگی ندارد و تنها کاربردش که از عمل زبانی ما حذف‌شدنی نیست همانا کاربرد هشداردهندگی (Warning) است و واژه‌ای که چنین کاربردی داشته باشد نیازی به تبیین فلسفی ندارد. از این کاربرد هنگامی استفاده می‌کنیم که توجیه را در تقابل با حقیقت قرار می‌دهیم و می‌گوییم یک باور می‌تواند توجیه شود، اما ممکن است صادق یا حقیقی نباشد" (Ibid:2-4).

بنابراین واژه حقیقی صرفاً برای هشدار درباره آینده‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر است و به تعبیری دیدگاه تنها تفاوت میان حقیقت و توجیه، تفاوت عملی است، یعنی تفاوت میان مخاطبان قدیمی و جدید است. رورتی می‌گوید "به نظر من رویکرد

عمل‌گرایانه به حقیقت این است که ضروری نیست نظریه‌ای فلسفی درباره ماهیت حقیقت یا معنای حقیقت یا معنای واژه حقیقت داشته باشیم؛ همان طور که ضروری نیست نظریه‌ای فلسفی درباره ماهیت خطر یا معنای واژه خطر داشته باشیم. دلیل اصلی داشتن واژه‌هایی مانند خطر در زبان، هشدار دادن به افراد است: به آنان اخطار می‌دهیم که ممکن است همه نتایج مورد انتظارشان را پیش‌بینی نکرده باشیم. ما عمل‌گراها که معتقدیم باورها عادات مربوط به عمل هستند، نه کوشش‌هایی برای مطابقت با واقعیت، کاربرد هشدار دهنده واژه حقیقی را نشان دادن نوعی خطر می‌دانیم. ما کلمه حقیقی را به کار می‌بریم تا به خودمان یادآوری کنیم که ممکن است افراد دیگری در شرایط متفاوت، که با مخاطبان آینده مواجه می‌شوند، نتوانند باوری را توجیه کنند که [در شرایط فعلی] ما آن باور را برای همه مخاطبانی که با آنها مواجه شده‌ایم پیروزمندانه توجیه کرده‌ایم" (Ibid:2-4). از این رو، او تأکید می‌کند عبارت "فرا رفتن از چهارچوب های فرهنگی و منطقه‌ای" و "بیان ادعایی حقیقی که دارای اعتبار کلی است" هیچ معنای روشنی ندارد و بیان چنین عباراتی هیچ تفاوت عملی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا گفتن این که ادعای من حقیقی است، هیچ چیزی را به این مطلب اضافه نمی‌کند که من مخاطب خود را از عادات عملی خودم مطلع می‌سازم و به او سر نخ‌هایی می‌دهم در مورد اینکه چگونه رفتار آینده‌مرا، اعم از رفتار گفتاری و غیر گفتاری پیش‌بینی و کنترل کند (Ibid : 2-4).

توجیه برخلاف حقیقت در خدمت هیچ فعالیت متافیزیکی نیست. از این رو، رورتنی برای فرار از این تصویر سنتی، که حقیقت، توجیه ایدئال است، مدعی است "اگر ما برای پژوهش‌های خود، هدفی قائل شویم مثل این است که در تطور زیستی به آخرین وارثی باور داشته باشیم که همه عصرها به آن ختم شود



که امری محال است" (رورتی ، ۱۳۸۴: ۱۳۷). در باب پژوهش ما صرفاً به دنبال این هستیم که به توجیه بیشتری از مردم دست بیابیم. اینجاست که وی می‌گوید "میل برای توجیه بیشتر را می‌توانیم چونان انگیزه‌ای برای تحقیق بپنداریم و نه به مثابه هدف تحقیق" (Rorty, 1998: 28). رورتی مدعی است اگر از دیوبی و دیویدسن پرسیم "هدف پژوهش چیست؟ هر کدام به بهترین نحو می‌توانند بگویند پژوهش اهداف مختلف زیادی دارد، هیچ یک از آنها پیش‌فرضهای متافیزیکی ندارند؛ مانند دستیابی به آنچه می‌خواهیم، یعنی بهبود وضعیت بشر، متقاعد کردن مخاطبان ، حل مشکلات و مسائلی از این دست" (Rorty, 1982: 38). پس، نقطه پایان یا ایستگاه پایانی برای پژوهش‌های ما وجود ندارد. از این رو او فکر می‌کند "ما نمی‌توانیم لحظه‌ای را تصور کنیم که در آن نژاد بشر توانسته لم بدهد و بگوید حال که سرانجام به حقیقت دست یافته‌ایم می‌توانیم با خیال آسوده استراحت کنیم" (Rorty, 1991: 56). رورتی در رد این ایستگاه پایانی برای پژوهش می‌گوید "کسانی مثل من که خودشان را متهم به سبکسری پسا مدرنیستی می‌دانند فکر نمی‌کنند یک چنین ایستگاه پایانی وجود داشته باشد. ما معتقدیم پژوهش فقط اسم دیگری برای حل مساله است و ما نمی‌توانیم پژوهش را در مورد این که انسان‌ها چطور باید زندگی کنند، چه چیزی باید از خودمان بسازیم، به پایان ببریم؛ زیرا راه‌حل‌ها برای مسائل قدیمی، مسائل تازه‌ای را پدید می‌آورند و همین‌طور الی آخر. در مورد فرد، جامعه، و انواع، هر مرحله از بلوغ تنها از طریق آفریدن نمونه جدید است که به مسائل غامض قبلی فائق خواهد آمد" (Rorty: 2002).

بنابراین، اگر توجیه صرفاً همان دلایلی است که طرف مقابل ما را قانع می‌کند، پس توجیه چیزی جز یک عمل اجتماعی نیست و هیچ مرجع اقتداری

جز جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم ندارد. پس، برخلاف حقیقت که گفتگوها بر اساس مطابقت با یک امر یا واقعیت فراانسانی قابل تحقق است، توجیه تنها براساس آنچه ما قبلاً پذیرفته‌ایم (یعنی سنت، زبان و فرهنگ مان) امکان‌پذیر خواهد بود. و در نتیجه هیچ پیش فرضی مقدم بر قدرت و توانایی توجیه‌گران در امر توجیه وجود ندارد. پس، توجیه هیچ معنای دیگری جز این ندارد؛ یعنی در عمل توجیه ما نیازی به خارج شدن از زبان و گفتگوهای جاری بین افراد نداریم. رورتی به دو شعار که خصلت‌های ضد ماهیت باوری دارند اشاره می‌کند شعار اول، "هر چیز ساختی اجتماعی است"، خصلتاً اروپایی است و کسانی که آن را به کار می‌برند، غالباً نقطه عزیمت‌شان از فوکو است. شعار دوم، "آگاهی یکسره امری زبان شناختی است"، ساخته متفکر آمریکایی، ویلیفرد سلارز ( Wilfrid Sellars) است (رورتی، ۱۳۸۴: ۹۶). رورتی برای همگرایی میان فلسفه تحلیلی و اروپایی می‌کوشد نشان دهد چگونه این دو شعار کم و بیش به چیز واحدی ختم می‌شوند. هر دو راه‌های بیان این مطلب است که ما هرگز نمی‌توانیم از زبان بیرون برویم و بدون وساطت توصیف زبانی به واقعیت دست یابیم. بنابراین، "گفتن این که هر چیزی ساختی اجتماعی است، بیان این نکته است که اعمال زبانی ما به سایر اعمال اجتماعی ما چنان وابسته است که وصف‌های ما از طبیعت و نیز از خودمان همواره تابعی از نیازهای اجتماعی ما خواهد بود" (همان: ۹۷-۹۶).

در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توانیم تبیین درستی از معرفت و پیشرفت علوم ارائه دهیم، رورتی به کوهن متوسل می‌شود. کوهن طرفدار پارادایم‌های مختلف (سیستمی از بحث‌های طبیعی) بود و بین تعارض ادعاها از هیچکدام جانبداری نکرد. رورتی نیز به پیروی از کوهن بر این باور است که

برای توجیه کردن یک عقیده، روال خاصی وجود ندارد که احتمال وصول آن بیش از روال دیگر باشد. دیویدسن نیز به عنوان یکی از رهبران فکری رورتی چنین عقیده‌ای دارد. رورتی می‌گوید "دیویدسن قاطعانه این مدعا را رد کرده است که فیلسوفان باید تبیین کنند چرا یک توجیه بهتر می‌تواند منجر به کسب حقیقت بیشتری شود. او فکر می‌کند همه آن فیلسوفان نیازمند تبیینی از مفهوم حقیقت هستند که بر اساس یک الگوی معین و مشخص از رفتار آدمی است" (Ibid:2-4). طبق این دیدگاه هر گاه ما باوری را توجیه می‌کنیم این به معنای شناختن چیزی نیست، بلکه فقط فرآیند توجیه کردن باورها برای مخاطبان است. از این رو هیچ‌کدام از این مخاطبان به طبیعت نزدیکتر یا نماینده بهتری از نوع آدمیان خردورز نیستند؛ به عبارت دیگر، این واقعیت که ما به یک سبک نه به سبک دیگر صحبت می‌کنیم، توسط رویدادهای تاریخی تعیین شده است که می‌توانست طور دیگری باشد. رورتی می‌گوید "پانصد سال قبل مردم درباره هم‌جوهری و استحاله جوهری در عشای ربانی دلواپس بوده‌اند. امروز مردم در این‌باره زیاد دلواپس نیستند. آیا این امر بدین معناست که ما به موضوعاتی که ریشه در خود اشیا دارند، نزدیکتر شده ایم؟ جواب منفی است. چیزی که رخ داده آن است که یک روش صحبت کردن جای خود را به روش‌های دیگر صحبت کردن داده است. شاید در پانصد سال قبل هر صحبت ما درباره کوارک‌ها به همان اندازه عجیب و غریب به نظر برسد که درباره هم‌جوهری که امروزه به نظر ما عجیب به نظر می‌رسد. آیا نسل‌های بعد از ما به حقیقت نزدیکتر از ما خواهند بود؟ باز هم جواب منفی است" (Guignon & Hilley, 2003: 15).

رورتی تبیین از حقیقت را در نظریه‌ای تحت عنوان رفتارگرایی معرفتی (Epistemological behaviorism) مطرح می‌کند. مطابق این دیدگاه، آنچه به

یک باور قدرت توجیه دیگر باورها را می‌دهد، جایگاه آن باور در بستر و بافت اجتماعی است که خود حاصل مجموع هنجارها و آرزوها و دیگر باورهاست. از این‌رو، حقایق نیز ساختی اجتماعی دارند که تنها بر اساس هنجارهای آن مقطع خاص قابل توجیه است. بنابراین، رورتی باتبیینی روانشناختی از ساختار رفتار شخص در جامعه موافق است که بر اساس معیارهای عرفی و کاملاً طبیعی و به دور از تبیین‌های جاودان و ثابت در مورد انسان توصیف می‌گردد. به همین دلیل او معتقد است "اختلاف میان سالرز و کواین و فیلسوفان معرفت‌شناختی در این است که گروه اول فکر می‌کنند حقایق اموری هستند که در جامعه به دست می‌آیند ولی گروه دوم معتقدند اینها گویی چیزی درون یک انسانند که جامعه آنها را کشف می‌کند" (Rorty, 1979:177). او همچون دیویدسن بر این عقیده است که "هیچ دیدگاهی فراتر از دیدگاه زبانی وجود ندارد؛ به این معنا که ما در یک رابطه علی با جهان هستیم و خروج از آن محال است فراروی از منظر زبانی که براساس هنجارهای بومی و محلی شکل می‌گیرد، امکان‌پذیر نیست" (Guignon & Hilley 2003:34-35).

بنابراین، در این دیدگاه اگر ما مخاطبان را نادیده بگیریم، مبنای خنثی و فراتر از زمینه و چهارچوبی که در آن استدلالی بیان شود نداریم که بتوانیم از آنجا به ارزیابی استدلال‌ها پردازیم و اساساً این فراروی هیچ تفاوت عملی ایجاد نمی‌کند. از این‌روست که رورتی می‌گوید "با یک عمل یا بازی زبانی خاص می‌توانیم از مدعای درستی یا نادرستی یک جهان سخن بگوییم؛ برای نمونه، بازی شطرنج را در نظر بگیرید، وضعیت مهره‌های روی صفحه است که می‌تواند ما را توجیه کند که بگوییم قرمز برنده است. اما اگر بخواهیم از واقعیتی کلی و فرازبانی صحبت کنیم به شکست و بی‌معنایی می‌انجامد. این واقعیت از طریق

همبستگی و به یاری دیگران حاصل می‌شود و نه با دستیابی به یک واقعیت کلی فرازبانی و فرازمانی " (Ibid:14). از این رو، نوع عمل‌گرایی رورتی تقابل میان ذهن و عین را با تقابل میان عقاید رقیب جابه‌جا می‌کند، رقابتی که بین این دو وجود دارد بر سر تصاحب عینیت نیست بلکه بر سر این است که کدام یک می‌تواند توافق بیشتری حاصل کنند.

در این دیدگاه باور من یک گزاره‌ای است که با اظهار گزاره‌ای دیگری به دست آمده که طرف صحبت من پذیرفته است، اگر او نپذیرد من گزاره‌ی دیگری را اظهار می‌کنم تا زمانی که ما به توافق برسیم. در حقیقت، ضروری نیست که من واقعاً تجربه‌ای از واقعیت‌ها داشته باشم، بلکه من فقط دلایل خوبی دارم که طرف ما را توجیه و قانع می‌کند که به آن باور داشته باشم و این دلایل خوب تنها با کمک گزاره‌های دیگر امکان‌پذیر است. به تعبیر خود رورتی "دستیابی به یک تجربه (حسی یا مفهومی) نیازی به هیچ توجیه استعلایی ندارد" (Guignon & Hilley, 2003: 47).

مطابق آنچه گفته شد، در نگاه سنتی حقیقت با تعابیر گوناگونی مانند وجود، اراده معطوف به قدرت، اراده، عقل، روح،... خود را نشان می‌دهد. اما رورتی در مخالفت با این می‌گوید هیچ امری برتر از اجماع آزادانه وجود ندارد؛ یعنی همان توافق بین‌الذهانی میان شهروندان. این ادعای رورتی که حقیقتی وجود ندارد تفکر پسامدرنیستی او را آشکار می‌کند. دیدگاه پسامدرن رورتی درباره حقیقت و واقعیت عینی ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی است. در پسامدرنیسم اعتقاد بر این است که "هر آنچه را که ما به عنوان حقیقت می‌پذیریم وابسته به اجتماعی است که در آن زندگی می‌کنیم و حقیقت ساخته و پرداخته جامعه است؛ بنابراین هیچ حقیقت عینی و غیر بشری برای متوسل شدن به آن وجود ندارد و حقیقت وابسته

به اجتماعات بشری است و چون اجتماعات بشری متفاوت و متکثرند، در نتیجه می‌توانیم بگوییم که حقیقت در اجتماع یک امری نسبی است" ( Grenz, 1995:8). به عقیده رورتی "اکنون وقت آن است که از عینیت دست برداریم و به سمت همبستگی حرکت کنیم. میل به همبستگی به معنای میل به طرح ادعاهایی درباره پاسخ‌گو بودن در برابر چیزی بیش از آرای اعضای جامعه شخص نیست. نمی‌توانیم ادعاها را به کمک نحوه چستی اشیا توجیه کنیم. یگانه راه برای توجیه آنها توجیه کردن آن برای شخص دیگری است. اما توجیه یک امر جامعه‌شناختی است، یعنی آن چیزی که برای هموعان من قابل پذیرش است یا نه. در نتیجه، همبستگی (توافق با جامعه شخص) باید جانشین عینیت شود" ( Lanham, 2002: 63).

به عقیده رورتی خواست همبستگی برخلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی و اجتماعی واز همه مهمتر اخلاقی است. وی می‌گوید: «واقع گراها میل به اجتماع را به " رویای یک اجتماع غایی " تبدیل می‌کنند از این‌رو می‌کوشند تا ارزش‌های اجتماعی - تساهل، احترام متقابل و حتی عشق - را بر حسب اجتماع متعالی، یعنی بیان طبیعت انسانی فراتاریخی تبیین کنند» (Langsdorf & smith, 1995:195). اما این تفسیر جدید از همبستگی که رورتی ارائه می‌دهد، یک امر امکانی و تاریخی محسوب می‌شود که برخلاف عینیت یک ساخته انسانی در طول تاریخ است. این همبستگی " پروژه فلسفه سیاسی سنتی است و باید بدانیم که همبستگی در طول تاریخ ساخته می‌شود نه این که به منزله یک واقعیت غیر تاریخی یافته می‌شود و این ساخته شدن همبستگی خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد" ( Ibid: 195).

یکی از مفاهیم دیگری که رورتی به چالش می‌کشد مفهوم سستی عقل است. رورتی می‌گوید "عقل آن‌گونه که در سنت افلاطونی و کانتی به کار رفته است، با مفاهیم حقیقت به مثابه مطابقت، شناخت به مثابه کشف ذات یا ماهیت، اخلاق به مثابه پیروی از اصول و قواعد، درهم آمیخته‌اند و عمل‌گرا می‌خواهد از تمام این مفاهیم ساختارزدایی کند" (Rorty, 1982:172). وی دیدگاه سستی درباره مفهوم عقل را نتیجه تمایز بین حیطة نظر و عمل می‌داند که براساس آن حیطة نظر همواره محور است و حیطة عمل نقش فرعی دارد. از دیدگاه رورتی باید مفاهیم عقلانیت و عینیت را کنار بگذاریم و به جای آن تنها از آن نوع اشتراکی سخن بگوییم که ما می‌توانیم به وجود آوریم. او در عینیت نسبی انگاری و حقیقت می‌گوید "طبق تفسیر عمل‌گرایانه، عقلانیت به کار بستن قوه‌ای به نام عقل نیست - قوه‌ای که رابطه معینی با واقعیت دارد؛ کاربرد یک روش هم نیست بلکه آن صرفاً موضوع آزاد بودن و کنجکاو بودن و تکیه کردن به اقلان است نه زور" (Rorty, 1982:61). رورتی با چنین رویکردی نسبت به حقیقت و واقعیت مفهوم معرفتی عقل را کنار می‌گذارد؛ مفهومی که طبق آن عقلانی بودن منوط به بازنمایی دقیق واقعیت است و به جای آن آرمان صرفاً اخلاقی همبستگی را قرار می‌دهد.

باید توجه داشته باشیم که رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد توجه قرار می‌دهد (Ibid:186):

۱. عقلانیت نام یک قابلیت است: یعنی توانایی یا قابلیت سازگاری و انطباق واکنش‌های شخصی با محرک‌های محیط اطراف با شیوه‌های پیچیده و ظریف.
۲. عقلانیت نام یک جز سازنده اضافی (عقل) است که آدمیان دارند و حیوانات ندارند.

۳. عقلانیت تقریباً مترادف با تساهل است - مترادف با توانایی اینکه از تفاوت‌های خود با دیگران ناراحت نشویم و پرخاشگرانه به چنین تفاوت‌هایی پاسخ ندهیم. این توانایی با اراده تغییر عادات خود شخص همراه است، نه اینکه فقط چیزی پیش از آنچه قبلاً می‌خواست به دست آورد بلکه برای شکل‌دهی دوباره به خویشتن، برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص تلاش می‌کند، شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی می‌خواهد. عقلانیت با تکیه بر اقناع و نه زور همراه است؛ یعنی تمایل برای گفتگو درباره چیزها نه نزاع درباره آنها. آن فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به طور صلح‌آمیزی با سایر افراد جوامع زندگی کنند و اجازه دهند دیگران نیز زندگی کنند. عقلانیت به این معنا گاهی به گفته هگل مترادف با آزادی است (Rorty, 1998: 186). عقلانیت در معنای اولی گاهی عقلانیت فنی یا تکنیکی و مهارت برای بقا نامیده می‌شود. عقلانیت در معنای دوم به معنای داشتن قوه‌ای اضافی در آدمیان در میان حیوانات اشاره دارد. رورتی این معنا را که مستلزم ماهیت باوری است رد می‌کند؛ زیرا معتقد است از آنجایی که فراتر از تاریخ و زمان و مکان است در قالب تکامل داروینیستی که در تاریخ روی می‌دهد قابل دفاع نیست. اما جنبه سوم از عقلانیت که بیشتر سیاسی و اخلاقی است بیشتر مورد توجه رورتی است. رورتی می‌گوید گاهی این سه معنا از عقلانیت در سنت فکری مغرب زمین با هم به کار رفته‌اند. پس نتیجه می‌گیریم که عقلانیت محصول رابطه میان ذهن و واقعیت نیست. بدین‌سان، روشن می‌شود که رورتی سه فرض مهم معرفت‌شناسی جدید را چنین تشریح می‌کند:

۱. حقیقت موضوعی مربوط به رابطه خاص بازنمایی بین ذهن و جهان

است.



۲. توجیه موضوعی مربوط به تجارب خاصی است که به نحو انشایی زمینه این رابطه خاص است.

۳. فلسفه به تنهایی کافی است؛ زیرا آن به تنهایی می‌تواند به نحو رضایت بخشی این رابطه خاص را تبیین و حقیقت را تعریف کند و نشان دهد که کدام نوع تجربه‌ها ادعاهای حقیقت را توجیه می‌کند. در برابر این ادعاها که شالوده‌های فلسفه مدرن را تشکیل می‌داد رورتی معتقد است:

۱. هیچ نظریه جالبی در مورد حقیقت وجود ندارد که در صدد کشف آن باشیم.

۲. توجیه ربطی به تجربه‌ها ندارد بلکه صرفاً به توافق بین‌الذهانی مربوط می‌شود.

۳. فلسفه هیچ نقش برجسته و ممتازی در تلاش ما برای شناخت جهان نمی‌تواند ایفا کند (Guignon & Hilley, 2003:43-44).

## ۶. نتیجه‌گیری

محور انتقادهای رورتی بر فلسفه سنتی این ادعاست که فیلسوفان سنتی (مثل افلاطون، دکارت، و کانت) همواره با باور به واقعیت‌های فرانسانی و فراتاریخی (مانند حقیقت، خیر، خدا)، به انسان‌ها به مثابه خادمان و کاشفان آن واقعیت بیرونی نگاه می‌کردند. او با هر تفکری در چهارچوب واقع‌گرایی به مبارزه برمی‌خیزد. اما برغم این دیدگاه رورتی، ما می‌توانیم عناصری واقع‌گرایانه را در تفکر خود او نشان دهیم و از این نظر ادعای وی را مبنی بر رد هرگونه واقع‌گرایی در تحلیل امور به چالش بکشیم. رورتی معتقد است باورهای ما از تماس و رابطه علی با جهان پدید می‌آیند؛ به عبارت دیگر، منشأ اولیه پیدایش باورها

قطعاً جهان و رویدادهای آن است؛ یعنی او درباره منشأ باورها گوشه چشمی نیز به جهان دارد و به طور تلویحی وجود جهان و روابط علی را به عنوان منشأ باورها می‌پذیرد و این یکی از نشانه‌های پابندی او به همان واقع‌گرایی است که می‌خواهد آن را رد کند. بنابراین، وقتی رورتی تصویر دکارتی و کانتی را از شناخت جهان رد می‌کند در قبول علل و روابط علی اسیر همان تصویر می‌شود. بنابراین، زمانی که او می‌گوید فشارهای علی وجود دارد، سه نکته مهم واقع‌گرایانه اثبات می‌شود: نخست اینکه منبع فشار به لحاظ وجودی و به طور عینی مستقل از ذهن ما در عالم خارج وجود دارد. دوم اینکه معضل ثنویت علت و معلول پدید می‌آید و این ثنویت می‌تواند اساس و شالوده‌ای برای واقع‌گرا باشد تا در مقابل رورتی، از واقع‌گرایی خویش دفاع کند. نکته سوم اینکه هر نوع اظهار نظری یا شناختی درباره واقعیت یا حقیقت مستلزم حداقل تأثیرگذاری عوامل بیرونی بر ماست. بنابراین، استدلال‌های رورتی لزوماً به آنچه که او ادعا می‌کند ختم نمی‌شود چرا که زبان در بطن یک رشته از عوامل خارجی که مستقل از زبان است، شکل گرفته است؛ مانند عوامل تاریخی، محیطی، و زیستی. از این رو، وقتی وی از رابطه یک واقعیت و زبان سخن می‌گوید پیشاپیش به خصلت ارجاعی زبان اذعان دارد و این ارجاع از لوازم واقع‌گرایی است که رورتی قصد انکارش را دارد؛ به عبارت دیگر، اگر حقیقت آن‌گونه که رورتی خودش می‌گوید، صفت جمله‌هاست نه جهان، پس مستلزم آن است که جملات «حاکمی از» چیزی باشند و قطعاً آن چیز نمی‌تواند جمله‌های دیگر باشد، چون در این صورت تسلسل نامتناهی پیش می‌آید و آن محال است و نمی‌توانیم از حلقه جادویی زبان خارج شویم. همچنین وی زبان و محیط زندگی و رفتار افراد را به منزله یک شالوده و بستر واقعی مسلم فرض می‌گیرد و این خود التزام او به واقع‌گرایی عادی را نشان

می دهد. بنابراین، باید بگوییم زندگی روزمره بهترین گواه بر عناصر واقع‌گرایانه در اندیشه رورتی است.

۱۶۳

اشات

مفهوم حقیقت در اندیشه ریچارد رورتی

### منابع

رورتی، ریچارد (۱۳۸۴)؛ *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)؛ *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

Audi, Robert (1991); (General Editor), *The Cambridge Dictionary of philosophy*: Cambridge university press.

Baker, Keith Michael and hanns Reill (2001); Pete (ed) *What is left Enlightenment ? A Postmodern question : Stanford university Press*.

Calder, Gideon ( 2003 ) ; *Rorty and Redescription*, London: Weidenfeld & Nicolson

Davidson, Donald (1984); *Truth and Interpretation*, Cambridge: oxford university press.

Goodman Nelson (1978); *Ways of World a Making* , Indian polis: Hackett publishing Company.

Grenze, Stanley (1995); *A primer on Postmodernism* , Grand Rapids: Cambridge university press.

Guignon Charles, and Hilley, David. R (2003); *Richard Rorty*, Cambridge university Press.

Khun, Thomas (1965); *Structure of Scientific Revolution*, Chicago: university of Chicago press.

- Lacey A. R (1996); *A Dictionary of philosophy* by Routledge, university of London press, third edition.
- Langsdorf, Lenore and smith , Andrew(1995); *Classical Tradition Rorty , and the philosophy of Communication*. Albany: State University of Now York Press.
- Miller, Alexander (1998); *Philosophy of Language*, Montreal : Mc Gill ° Queens university press.
- Pettegrew, John(ed) (2002); *A pragmatist s progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, lanham, MD: Rowman and Littlefield publishers, Inc.
- Putnam, Hilary (1983); *Realism and Reason* ,Cambridge: Cambridge university press.
- Rorty, Richard (1979); *Philosophy and mirror of Nature*, Prinston university press.
- Rorty, Richard (1982); *Objectivity, Relativism and Truth: philosophical papers*, Minnesota press.
- Rorty, Richard (1998); *Truth and progress*, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991); *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge university press.
- Rorty, Richard (1982); *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (2002); *The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*. In [http:// www. Stanford. edu/ ~rorrrty / inden. Html](http://www.Stanford.edu/~rorrrty/index.html).