

## رورتی و مسأله‌ی حقیقت و عینیت<sup>۱</sup>

نبی‌الله سلیمانی<sup>۲</sup>

کارشناسی ارشد فلسفه و دستیار علمی دانشگاه پیام نور واحد سرپل ذهاب.

### چکیده

رورتی در تلاش است به عنوان یک فیلسوف تحلیلی و در بستر اندیشه‌ای پسامدرنی و با نگاهی پراگماتیکی به واژگان و زبان، مسائل سنتی فلسفه را تحلیل و نقد کند. بر اساس خوانش وی از تاریخ فلسفه، مسأله‌ی حقیقت، به‌عنوان ژانر اصلی تاریخ فلسفه، به مثابه مطابقت میان باورها در اذهان‌مان و فکت‌ها در بیرون تعبیر شده است. وظیفه‌ی فیلسوفان این بود که با ارائه‌ی بهترین استدلال‌ها و ارائه‌ی یک روش دقیق و یک زبان ایده‌آل به آن مطابقت دست یابند. از این رو به فیلسوفان در جریان این فرآیند روحی به عنوان خادمان حقیقت نگریسته می‌شد. در برداشت رورتی از این دیدگاه سنتی، «حقیقت کشف کردنی بود نه ساختنی». در حالی که به عقیده رورتی، از آنجایی که هیچ راهی برای توصیف فکت‌ها جز با استفاده از زبان وجود ندارد حقیقت نمی‌تواند مستقل از عمل به کارگیری زبان توسط انسان برای طرح ادعاهای خودش وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند در بیرون وجود داشته باشند. لذا «حقیقت ساختنی است نه کشف کردنی». این مقاله درصدد بررسی این نکته است آیا رورتی توانسته است باورهای خود را در محدوده‌ی صرفاً زبانی تبیین کنند و آیا از آن‌ها خارج نشده است؟ نتیجه‌ای که در این مقاله دنبال خواهیم کرد این نکته خواهد بود که هر چند رورتی حقیقت و عینیت را به معنای سنتی رد کرده است اما نمی‌تواند عینیت را منکر شود و در نتیجه در اندیشه و تفکر وی نیز عناصر عینیت‌گرایی و رئالیسم یافت می‌شود.

**واژگان کلیدی:** رورتی، کشف کردنی، ساختنی، حقیقت، فکت، رئالیسم.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۵/۷ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۹/۱۹

۲. پست الکترونیک: persmona@yahoo.com

## مقدمه

رورتنی در صدد است تا در مقام یک درمانگر مسائل فلسفی<sup>۱</sup> به نقد مقولات مختلف فلسفی و نقد دسته‌بندی‌های مختلف میان علوم مبادرت ورزد. او که خود را نه در مقام یک فیلسوف بلکه در مقام یک نقادادبی معرفی می‌کند تلاش می‌کند تا به ساختار شکنی مسائل مختلف فلسفه مبادرت ورزد. بدین منظور، او تمام معرفت‌شناسی سنتی را با تمام مقولاتش (نظیر حقیقت، عینیت، عقل و غیره) زیر سؤال می‌برد. استدلال او این است که فیلسوفان سنتی مثل افلاطون، دکارت، و کانت همواره با باور به واقعیت‌های فرا انسانی و فرا تاریخی (نظیر حقیقت، خیر، خدا، و غیره)، به انسان‌ها به مثابه خادمان و کاشفان آن واقعیت بیرونی نگاه می‌کردند. خوانش رورتنی از فلسفه‌ی سنتی بیانگر این است که در آن سنت «حقیقت»، مطابقت با «واقعیت» مستقل و جدا از انسان تعبیر شده است. این تناظر می‌تواند مطابقت با امری بیرونی باشد، همان‌طور که در فلسفه‌ی افلاطون مشاهده شد و یا مطابقت با امری درونی باشد، چنان‌که در فلسفه‌ی دکارت دیده شد. نتیجه‌ی پذیرش چنین دیدگاهی این شد که صحت یا عدم صحت باورهای ما و توصیفات ما از اشیاء در گرو مطابقت با آن واقعیت مستقل است. ایرادهای رورتنی به رئالیسم یا واقع‌گرایی از این مطلب آغاز می‌شود که زدودن عنصر انسانی حتی از انتزاعی‌ترین نظریه‌پردازی ما ناممکن است، در حالی که رئالیست‌ها مرتکب آن شده‌اند. هم‌چنین همه‌ی مقوله‌های ذهنی بدون لحاظ سودمندی‌شان برای زندگی انسانی تدوین شده است. رورتنی معتقد است که رئالیست‌ها به دنبال جست‌وجوی راه‌های امید و منفعت برای بشر نبوده‌اند. دیدگاه‌های آنان به مصلحت بشر اساساً توجهی نداشته است. در حقیقت همه‌ی هم و غم آن فیلسوفان این بود که در صدد ایجاد یک دستگاه معرفتی بهتری نسبت به پیشینیان خود باشند.

این جاست که او بحث هم‌بستگی را پیش می‌کشد؛ یعنی توافق بر سر مسائل گوناگون که نتیجه‌ی نگاه پراگماتیکی توأم با نگاه تحلیلی به مسائل است. به عقیده وی این تبیین جدیدی که از مفهوم حقیقت ارائه می‌شود مفهومی تماماً زبانی و انسانی است. استدلال او آن است که از آن جایی که حقیقت امری زبانی است و زبان‌ها ساخته‌های انسانی‌اند، از این‌رو حقیقت ساختنی است و ساخته شدن آن محصول یک امکان تاریخی و به منظور سازگاری هر چه بیشتر با زیست‌بوم می‌باشد. کافیست که ما به روابط علی و معلولی بین خود و جهان

---

1. therapeutic philosopher

محدود شویم، آن‌گاه درستی این ادعا را خواهیم پذیرفت که این ما هستیم که با خلق واژگان جدید همواره به جهان معنا می‌بخشیم و جدا از این واژگان، که ابزارهای سازگاری با زیست‌بوم هستند، هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ یعنی خروج از زبان محال است. بنابراین، حقایق همان توصیفات ما و باورهای ما است که محصول مصلحت‌اندیشی و نگاه ابزاری ما به واژگان‌ها است. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها دیگر دنبال عینیت که امری فرا انسانی است، نیستند بلکه به هم‌بستگی که امری انسانی است، می‌اندیشند. از این‌رو، رورتنی به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارد و علم را هم‌بستگی می‌داند. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا رورتنی توانسته است باورهای خود را در محدوده‌ی صرفاً زبانی تبیین و توصیف کند و آیا از زبان خارج نشده است؟ آیا زبان واقعیتی ذهنی است و یا این که باید با متعلق خارجی مطابقت داشته باشد که در هر صورت به‌زعم رورتنی به رئالیسم ختم می‌شود و این چیزی است که او از آن می‌گریزد.

### اتخاذ موضع کل‌گرایانه<sup>۱</sup>

دیدگاه رورتنی در باب مسأله‌ی «حقیقت» همان‌طور که خود اذعان می‌کند، یک دیدگاه مثبت و ایجابی که وی درصدد دفاع از آن بر حسب مبانی معرفتی باشد نیست؛ بلکه او درصدد است در بستر اندیشه‌ای پسافلسفی، نه به‌عنوان یک فیلسوف که درصدد ایجاد یک دستگاه معرفت‌شناختی باشد، بلکه به‌عنوان یک نقاد و یک درمان‌گر یا معالج فلسفی<sup>۲</sup> که هدفی جز روشن شدن بهتر برخی از مسائل که فیلسوفان مختلف در طول تاریخ با آن دست و پنجه نرم کرده‌اند ندارد. لذا، ما نباید انتظار داشته باشیم با این موضع پسافلسفی که رورتنی در قبال مسائل فلسفی دارد، در مقام یک فیلسوف حرفه‌ای و متخصص به سؤالات مختلف فلسفی پاسخ دهد. در حقیقت، زمانی که پراگماتیست‌ها اصرار دارند که به «حقیقت» در عمل نگاه کنیم و «حقیقت» را با آثار و نتایجش بررسی کنیم، این نشان دهنده‌ی آن است که بایستی برداشت‌های فلسفی یا متافیزیکی را از ماهیت «حقیقت»، دور کنیم و اصلاً اگر ما رورتنی و دیگر پراگماتیست‌ها را افرادی بدانیم که در باب «حقیقت» عقایدی داشته‌اند یقیناً آن‌ها را خوب نشناخته‌ایم. از این‌رو رورتنی در تحلیل مسائل فلسفی دنبال ارائه‌ی روش یا متد خاص فلسفی نیست بلکه او ادعا می‌کند که از یک موضوع

---

1. holism

2. therapeutic philosopher

کل‌گرایانه حرف می‌زند که درصدد تلفیق برخی برچسب‌های فلسفی نظیر پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی، ایدالیسم، ماتریالیسم و پست مدرنیسم، و به معنای دیگر درصدد حذف خط تمایز دقیق بین این‌ها است. او با پذیرش این موضع کل‌گرایانه دل‌گرم است، چون فکر می‌کند که آن کم‌تر قاعده‌مند است. به منظور تحقق چنین موضعی که رورتی از آن نه به عنوان یک راه‌حل معرفتی یا فلسفی بلکه صرفاً به‌عنوان یک تفسیر عرفی و توصیفی از رابطه‌ی انسان در زیست بوم یاد می‌کند، از داروین، دیویدسن و ویتگنشتاین متأخر مدد می‌گیرد که هر کدام به نحوی درصدد منحل کردن تمایزات فلسفی حاصل از سهم فاعل شناسا و سهم جهان در مسأله‌ی شناخت سهیم هستند. رورتی دیدگاه زیست‌شناسانه‌ی داروینی و نگاه ابزاری ویتگنشتاین دوم به زبان را برای تحقق اندیشه‌های خود مکمل یک ادعای واحد می‌داند. او با پیروی از آن‌ها می‌خواهد یک فلسفه‌ی ناب ماتریالیستی طرح ریزی کند که در آن هیچ‌گونه واسطه‌ای میان کاربران زبان و فکت‌ها وجود نداشته باشد تا از آن منظر بخواهیم تبیین‌های واقعی را از تبیین‌های غیر واقعی تشخیص داده و در صدد پیش‌بینی امور برآییم. مطابق دیدگاه طبیعت‌گرایانه<sup>۱</sup> رورتی، رابطه‌ی ما با جهان محصول ارتباط‌های علی بی‌نهایت پیچیده میان موجودات زنده‌ی انسانی و بقیه‌ی جهان است. اما باید توجه داشته باشیم که در این رابطه «هر چند روابط متقابل علی با جهان ممکن است علت باورها باشد، اما آن‌ها الگویی برای باورهایی که ما باید باور داشته باشیم فراهم نمی‌کنند».<sup>۲</sup> در حقیقت، اگر باورهای ما انعکاس جهان نباشد حقیقت چیزی ساختنی است و در نتیجه ایده‌ی حقیقت عینی بی‌نتیجه می‌باشد. با این حال به نظر می‌رسد قهرمان اصلی رورتی که او توانسته است فلسفه خود را بر پایه‌ی آن بنیاد کند، داروین است: چرا که این داروین بود که با طرح دیدگاه زیست‌شناسانه‌ی خود از نحوه‌ی تعامل موجودات در جهان، فرض هر گونه واقعیت متافیزیکی و فرانسانی را در تبیین امور به کنار می‌گذارد. می‌توان گفت که اصولاً پراگماتیسم از طبیعت‌گرایی داروینی شروع می‌کند یعنی از تصویری از انسان‌ها به‌عنوان محصولات تصادفی تکامل آغاز می‌کند. این نقطه شروع، پراگماتیسم‌ها را به سوءظن درباره‌ی تضادهای دوگانه‌ی متافیزیک غرب (سوژه و ابژه، ضروری و ممکن، جوهر و عرض، و غیره) سوق می‌دهد چرا که این تقابل‌ها در قالب نظریه‌ی تکاملی قابل

1. naturalism

2. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, Cambridge university press, 2003, pp.31-32.

تبیین نیست. لذا او با تأثیر از دیدگاه تکاملی داروینی و نظریه‌ی ابزاری ویتگنشتاین به مبارزه با این ثنویت‌ها می‌پردازد. مطابق این دیدگاه، تنها وظیفه‌ی ما این خواهد بود که به محرک‌ها و فشارهای علی که از جهان به ما وارد می‌شود پاسخ (یا واکنش) دهیم. به عقیده رورتنی 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 رابطه‌ی علی و معلولی را زبانی می‌داند و هرگونه فراروی از آن را فراروی از زبان تلقی می‌کند که مستلزم قرار گرفتن در منظرهای استعلایی و بی‌طرف برای تحقیق است. رورتنی در نتایج پراگماتیسم به شعار معروف ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت: «مرزهای زبان من همان مرزهای جهان من هستند و عکس آن مرزهای جهان من همان مرزهای زبان من هستند»<sup>۱</sup> رورتنی این فرا روی از زبان را نوعی تناقض می‌داند. از این‌رو او بر این باور است که ما نمی‌توانیم از میراث زبانی‌مان بگریزیم وقتی جهانمان را بررسی می‌کنیم. ما جهان را از منظر چارچوب 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. رورتنی می‌گوید با پذیرش این دیدگاه ما دیگر دنبال شرایط ضروری امکان‌بازنمایی نخواهیم بود و «ما نخواهیم توانست نقش فعالیت توصیفی‌مان و نقش بقیه جهان را بر اساس حقیقت اعتقاداتمان تشخیص دهیم»<sup>۲</sup>. بنابراین رابطه‌ی علی ما با جهان بیانگر این نکته مهم است که ما در همه حال و «همه جا در تماس با جهان» هستیم.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم میان سهم جهان و سهم فاعل شناسا در فرایند شناخت تمایز قائل شویم، زیرا درک و فهم آدمی از فکت‌ها با واسطه ذهن انسان صورت می‌گیرد. از این‌رو، انسان نمی‌تواند فکت‌ها را بدون حجاب تفسیر انسانی ادراک کند، زیرا از یک طرف، برای شناخت ناگزیر از مفهوم سازی است تا بتواند میان پدیده‌ها تفکیک و تمیز قائل شود و از طرف دیگر، مفاهیم نیز، با توجه به نیازهای خاص مردم شکل می‌گیرد. در نتیجه ما باید قبول کنیم که حقیقت ساخته‌ی انسان و محصول تصورات و تجربه‌ی لاینفک او از جهان است. در واقع، جهانی که قابلیت صدق و کذب یافته نمی‌تواند جدا از کاربر زبان و مستقل از ذهن وی باشد. زیرا این گزاره‌ها بخشی از زبانی که ساخته‌ی اوست و

1. Rorty, 1982 : 25

2. Charles, G., & Hilley, David R., *Richard Rorty*, pp.56-57.

۳. رورتنی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۷۹.

در نتیجه صدق و کذب آن‌ها نیز صرفاً در پرتو درست بودن استفاده از آن‌ها در ارتباط با موقعیتی که درصدد توفیق آن هست، فهمیده می‌شود. رورتی برای رفع هر گونه ابهام‌گویی در سخنان خود می‌گوید که ما قبول می‌کنیم که جهانی آن بیرون وجود دارد؛ اما نمی‌پذیریم که توصیفاتی که از آن جهان می‌شود (چه درست و چه نادرست) نیز آن بیرون است. در واقع، رورتی بر این باور است که ما باید میان این ادعاها تمایز قائل شویم: ادعایی که معتقد است که جهان آن بیرون است و ادعایی که معتقد است که 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 ساخته‌ی جمله‌ها است، لذا آن‌جا که جمله‌ای نباشد حقیقتی هم وجود نخواهد داشت. طبق دیدگاه رورتی، حقیقت دیگر به‌عنوان یک رابطه با واقعیت دیده نمی‌شود بلکه به مثابه به صورتی از روابط متقابل مان با یکدیگر دیده می‌شود یعنی به مثابه ارائه دلایل موجه برای یکدیگر. به عبارتی دیگر، حقیقت به معنای تناظر با واقعیت تلقی نمی‌شود بلکه خصلت کاملاً اجتماعی به خود می‌گیرد.

رورتی مدعی است که مسائل فلسفی از قبیل «حقیقت» و «واقعیت» و غیره هم‌چون سایر مسائل دیگر محصول یک امکان تاریخی بوده است و از این رو می‌توان آن‌ها را کنار گذاشت. بنابراین او می‌خواهد با تمام قوا فرضیات رئالیستی فلسفی سنتی را در حیطه‌های مثل زبان، شناخت، ذهن، نظریه‌های صدق و غیره به چالش کشد و سعی می‌کند که نشان دهد این فرضیات انتخابی‌اند و لذا متغیر و تاریخی‌اند و او این دیدگاه خود را مرهون نظریه‌ی تکاملی داروین و طبیعت‌گرایی او می‌داند.

رورتی بر این باور است گستاخی فیلسوفان در نظریه‌پردازی نتیجه فراروی آن‌ها از رابطه علیّی ما با جهان است. لذا «در صورتی که اگر ما هر گونه تمایز صورت - محتوا را کنار بگذاریم این امر منجر به تصویری از معرفت می‌شود که کلی‌نگر و پراگماتیک است. در چنین وضعیتی، فیلسوف دیگر نمی‌تواند در مورد ادعا یا نظریات دیگران حکم کند. این چشم‌انداز کل‌گرا، پروژه‌ی تعیین حدود معرفت‌شناسی و متافیزیک که فیلسوفان می‌خواهند زنده نگه دارند به کنار می‌گذارد. هم‌چنین، آن همه‌ی تمایزات متدولوژیکی بین ما تقدم و ما تأخر، ضروری و ممکن، واقعی و با ارزش، علوم تجربی و علوم انسانی، و غیره، را کنار می‌-

گذرد. در چنین بستری است که فلسفه تحلیلی خودش پیش می‌رود و از بین می‌رود.<sup>۱</sup> با رفع این تمایزات که به عقیده‌ی رورتنی بر خاسته از منظرهای بی‌طرف برای تحقیق بوده است، ما دیگر زبان خصوصی نخواهیم داشت و تنها راه حلی که برای رفع مشکلات باقی می‌ماند گفت‌وگو خواهد بود. رورتنی با پیشنهاد این راه حل می‌خواهد که ما در تحلیل امور یک تبیین سراسر انسانی و زبانی داشته باشیم که غیر از آنچه ما می‌گوییم هیچ واقعیتی وجود ندارد.

به عقیده‌ی رورتنی، در این تصویر جدید از اندیشه، ما به انسان‌ها به مثابه آفرینندگان زیست‌جهان و در حقیقت کسانی که درصدد غلبه بر محیط هستند، نگاه می‌کنیم، و نه کسانی که در خدمت به آن و یا بازنمای جهان خارج هستند. مطابق دیدگاه رورتنی، جهان می‌تواند موجب شود که ما به اعتقاداتی باور بیاوریم اما جهان نمی‌تواند زبانی را پیشنهاد کند، این کار تنها از دست دیگر انسان‌ها ساخته است. با این حال نباید باور داشته باشیم که تصمیم‌گیری درباره‌ی انتخاب انواعی از بازی‌های زبانی امری اختیاری است چرا که در هر صورت فشارهای علی از بیرون به طرق گوناگون وجود داشت. در حقیقت، «برعکس پوزیتویست‌ها که مطابق دیدگاه آن‌ها زبان رفته رفته خود را حول دنیای فیزیکی شکل دهد، و بر عکس رمانتیک‌ها که زبان رفته رفته روح را به سطح خودآگاهی می‌آورد از منظر فرهنگ نیچه‌ای و فلسفه زبان دیوید سنی، زبان خود را به عنوان شکل‌های جدیدی که دائم در حال از بین بردن شکل‌های قدیمی است دیده می‌شود».<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، بر خلاف دیدگاه مادی‌گرایانه پوزیتویستی که مستلزم تبیینی تماماً ماتریالیستی و غیرانسانی از زبان است و بر خلاف دیدگاه فیلسوفان رمانتیک آلمانی هم‌چون هگل که زبان نقشی ذهنی پیدا می‌کند و از آن به عنوان مراحل آگاهی تعبیر می‌شود، دیدگاه رورتنی چیز دیگری است. در حقیقت، دیدگاه رورتنی به رویکرد فرهنگ‌رایانه‌ی نیچه به فلسفه و زبان و دیدگاه دیویدسن در مورد زبان و مسائل فلسفی نزدیک است. در این دیدگاه جدید، زبان به‌عنوان ابزاری برای سازگاری با زیست‌بوم نگریسته می‌شود که همواره بر حسب شرایط و موقعیت‌های مختلف و بر حسب منافع پراگماتیکی تغییر می‌کند.

1. Charles, G., & Hilley, David R., *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003, p.66.

۲. رورتنی، پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵، ص ۵۸.

ولی باید توجه داشته باشیم که این فرآیند به صورت بی‌هدف عمل خواهد کرد و نه برای نیل به یک هدف جدید و به تبع این تغییر و تحولات زبانی، فرهنگ نیز شاعرانه می‌شود. رورتی می‌گوید، ما بر خلاف سنت فلسفی بجای این که فرهنگ وجهه‌ای معقول یا علمی پیدا کند، نیازمند باز توصیفی از فرهنگ با این امید هستیم که فرهنگ در کل بتواند شاعرانه شود. لذا او معتقد است که علوم در بستری فرهنگی پیشرفت می‌کنند و در نتیجه علوم مختلف هر کدام زبان‌های گوناگون دارند که در قالب آن پیش می‌روند. در چنین تصویری از فرهنگ دیگر مرز قاطعی میان علوم طبیعی و اجتماعی، علوم اجتماعی و سیاست، میان فلسفه و سیاست و ادبیات نیست و همه‌ی حوزه‌های فرهنگ اجزای کوششی یگانه برای بهتر ساختن زندگی هستند. از این رو، به فلسفه به مانند گذشته که به عنوان شاخه‌ی مجزا که در مورد دیگر حوزه‌های فرهنگی به قضاوت می‌پردازد نگرسته نمی‌شود؛ بلکه به عنوان فعالیتی فرهنگی لحاظ می‌گردد که هیچ امتیازی بر دیگر حوزه‌های فرهنگی ندارد. به عقیده‌ی رورتی، مشکل اساسی فلسفه این است که با این ادعاهای فرازبانی خود روز به روز از حیات فرهنگی جامعه دور می‌افتد. از این رو، او راه چاره را در این می‌داند که فلسفه بایستی وارد گفت‌وگو با دیگر حوزه‌های فرهنگی شود و در حقیقت از تک‌گویی سنتی که محصول قرار گرفتن در منظرهای بی طرف برای تحقیق بود، وارد گفت‌وگوی انسانی شود. در این میان یقیناً کار کرد فلسفه و مقولات حاضر در آن از جمله حقیقت نیز تغییر خواهد کرد. از این رو رورتی می‌گوید: «ما می‌توانیم به گفت‌وگوهای افلاطونی ادامه دهیم؛ اما نه گفت‌وگو درباره موضوعاتی که او می‌خواهد بحث شود. یعنی به جای اعمال فلسفه به مثابه شاخه‌ای از تحقیقی حرفه‌ی، فلسفه را به مثابه آوایی در گفت‌وگو اعمال کنیم».<sup>۱</sup>

#### دیدگاه رورتی در باب مفهوم حقیقت

به عقیده رورتی فکت‌ها<sup>۲</sup> مصنوعات زبان ما هستند و نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما هستند. البته اشیائی با قدرتهای علی آن بیرون وجود دارند؛ اما هیچ راهی برای توصیف این فکت‌ها جز با استفاده از زبان وجود ندارد. لذا راه خروجی از زبان

1. Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p.390.

2. Facts



وجود ندارد، و به تبع اين، حقيقت نيز با زبان رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. به عقیده او حقيقت نمی‌تواند مستقل از ذهن بشر وجود داشته باشد، زيرا جملات نمی‌توانند در آن بيرون وجود داشته باشند. لذا جایی که جمله‌ای نباشد، حقيقتی نيز وجود ندارد. چرا که جملات عناصر زبان‌های انسانی‌اند و زبان‌های انسانی آفریده‌های خود انسان‌اند و حقيقت نيز نمی‌تواند مستقل از عمل به کارگیری زبان توسط انسان برای طرح ادعاهای خودش وجود داشته باشد. به عبارتی ديگر، رورتي از آن جایی که معتقد است: «حقيقت صفت جملات است نه جهان يا اشیاء»<sup>۱</sup> و چون جدا از اعمال و فعاليت انسان‌ها هيچ زبانی وجود ندارد، بنابراین حقایق مستقل از اعمال انسانی نمی‌توانند وجود داشته باشند. اين تصويری که رورتي از حقيقت و زبان پيش روی ما قرار می‌دهد همان تعريف داروينيست‌ها از زبان است؛ يعنی نگاه کردن به زبان به عنوان فراهم ساختن ابزار برای کارکردن با چیزها و جدا از اين ابزارها (واژگان) که به نحو متقابل ساخته زیست‌بوم و ديگر انسان‌هاست، چیزی در خارج وجود ندارد. اين تعبير جديد از حقيقت مستلزم کاستن از درد و رنج انسان و ايجاد هم‌بستگی میان انسان‌ها است.

در حقيقت، زمانی که به وجود خارجی اشیاء يا واقعيت مستقل از ما که تأثیری در منافع پراگماتيکی ما ندارد، باور نداشته باشیم، ديگر هم‌چون گذشته درصدد کشف حقيقت عینی نخواهيم بود، بلکه به خاطر منافع عملی خود و مسؤوليتی که در قبال ديگر انسان‌ها داريم تلاش خواهيم کرد آن واقعيت مستقل را اداره کنيم و به تعبیری، تحت کنترل خود درآوريم. به عقیده رورتي، تعريف سنتی از حقيقت مستلزم اين است که انسان را از اجتماع و مشکلات اجتماع خود دور کند، چون حقيقت (در معنای سنتی) امری غير بشري و مستقل از جامعه‌ی انسانی است در حالی که اين تعبير جديد از حقيقت مستلزم هدف مشترک میان افراد است. در حقيقت، منظور رورتي به عنوان یک فيلسوف پراگماتيست اين است که هدف پژوهش ما نبايد حقيقت عینی باشد بلکه هدف پژوهش ما بستگی به ميزان مشکلاتی دارد که ما انسان‌ها با آن‌ها درگیر هستيم. درحالی که اعتقاد سنتی، هدف پژوهش را یک چیز مثل حقيقت عینی می‌دانست، رورتي با ارائه‌ی اين تعبير جديد از حقيقت می‌خواهد بگويد از آن جایی که انسان‌ها با مشکلات و مسائل مختلفی دست و پنجه نرم می‌کنند از اين‌رو اهداف پژوهش نيز مختلف خواهد بود. بنابراین درکل، هدف پژوهش و تحقيق

1. Lance & Olery-Hawthorne, G, *The Grammar of Meaning*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1997, p.275.

باید کاستن مشکلات بشری و کاستن رنج آن‌ها باشد. از دیدگاه رورتنی هدف پژوهش در هر حوزه‌ی فرهنگی، وصول به ترکیب مناسب از توافق غیرتحمیلی با اختلاف مداراآمیز است و وقتی به هدف پژوهش چنین نگریسته شود، آن امر رنگ اجتماعی و سیاسی-که امری انسانی است- به خود خواهد گرفت و نه چهره‌ای غیرانسانی که دیدگاه سنتی در صدد وصول به آن بود.<sup>۱</sup> بنابراین در این فضای جدید از اندیشه تنها به دنبال شکل‌گیری باورهای خواهیم بود که به هم‌بستگی اجتماع و کاستن رنج میان انسان‌ها کمک کند.

در مورد تفاوت حقیقت از نظر فیلسوفان سنتی و رورتنی باید گفت که رورتنی تفاوت میان تفسیر سنتی از حقیقت و تفسیر جدیدی که ارائه می‌شود را در این می‌داند که «اولی در صدد فراهم آوردن پایه‌های معرفت‌شناسی برای اجتماع است و این کار را از طریق تأسیس اعمال اجتماعی در چیزی انجام می‌دهد که خودش امری اجتماعی نیست و از آن به حقیقت، عقلانیت یا شالوده‌نهایی تعبیر می‌شود، درحالی که تعبیر هم‌بستگی تنها به دنبال فراهم ساختن پایه‌های اخلاقی برای پژوهش مشترک است، یعنی آن در صدد پاسخ-گویی به چیزی است که آن چیز بیش از آرای اعضای جامعه‌ی شخص نیست و این نیازی به پیش‌فرض‌های متافیزیکی نخواهد داشت.<sup>۲</sup> به عقیده رورتنی رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی که وی ترسیم می‌کند، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود و آن از طریق تخیل بشری امکان‌پذیر است. در این فرهنگ ادبی، ما صرفاً برای سازگاری با زیست بوم به دنبال شیوه‌های جدید برای صحبت کردن با یکدیگر می‌باشیم، اما این دلیل بر آن نیست که ما به درک بهتری از واقعیت دست پیدا کرده‌ایم، در حقیقت آن صرفاً تغییر در نوع اظهار ما نسبت به موقعیت‌های مختلف که کمالش را می‌سنجیم می‌باشد. به عقیده‌ی رورتنی فرهنگ شاعرانه، فرهنگی است که با توجه به این که همه‌ی معیارها ساخته‌ی فرهنگ‌اند، هدف خود را خلق ساخته‌های هرچه گوناگون‌تر و رنگارنگ‌تر قرار می‌دهند.

اساس فهم ما از نظریه‌ی «حقیقت» در فلسفه‌ی رورتنی، انتقاداتی است که او از نظریه‌ی «تناظر صدق» به عنوان ایده‌ی اصلی سنت‌گرایان در باب مسأله‌ی حقیقت به عمل می‌آورد.

۱. اصغری، محمد، تلقی ریچارد رورتنی از حقیقت به مثابه هدف پژوهش، فصلنامه‌ی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۸، ص ۵۶.

2. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p.24.

او بر این باور است که نظریه تناظر صدق، دیگر نظریات سنت‌گرایان در باب مسأله‌ی «حقیقت» از جمله نظریه‌ی «انسجام» را نیز در برمی‌گیرد. این که او تئوری مطابقت صدق را رد می‌کند به این معنا نیست که او تئوری انسجام را قبول دارد. او مدعی است که به فراسوی رئالیسم و ایدالیسم می‌رود، نه حقیقت و انسجام هیچ‌کدام بیانگر واقعیت نیستند.

### تبیین مفهوم حقیقت طبق دیدگاه رورتی بر حسب برداشت مک درمید

برای فهم بهتر مفهوم حقیقت نزد رورتی، می‌توانیم مجراها و راهبردهایی که به این مسأله کمک می‌کند مطابق دیدگاه مک درمید<sup>۱</sup> را در سه عنوان خلاصه کنیم:<sup>۲</sup>

۱. آنتی رئالیسم<sup>۳</sup> (ضد مطابقت یا ضد تناظر صدق)، در تعریف آنتی‌رئالیسم آمده است: «طرد رئالیسم در یک شکل یا حوزه یا شکل و حوزه دیگر تحقیق، دیدگاهی که مبنی بر آن فکت‌ها، اشیاء، یا ویژگی‌ها مستقل از ذهن، شناختنی هستند».<sup>۴</sup> آنتی رئالیسم از نگاه رورتی یعنی رد فرض هر گونه واقعیت فرا انسانی برای توجیه امور. مطابق دیدگاه رورتی نظریه‌ی تناظر صدق غیر قابل تعریف است. رورتی به عنوان یک پراگماتیست بر این باور است که عقیده‌ی سنتی که می‌گوید: «حقیقت مطابقت با واقعیت است» یک استعاره‌ی بی‌ارزش و بی‌فایده است. بنابراین ما باید سعی کنیم که چنین اندیشه‌ی ریشه کن سازیم و نه این که درصدد توضیحی برای آن باشیم.

۲. تقلیل‌گرایی،<sup>۵</sup> در تعریف تقلیل‌گرایی آمده است: «گرایش به کاهش برخی از مفاهیم، خواه مفاهیم معمولی (روزمره)، مانند شیء فیزیکی، یا مفاهیم نظری در علم، مانند الکترون، به مفاهیم ظاهراً ساده‌تر یا اساسی‌تر، یا مفاهیم به طور تجربی در دسترس‌تر. برای مثال، کسی ممکن است ادعا کند که از کلمه الکترون صرف نظر کند و صرفاً از آثار بخار در اتاقک‌های ابر سخن بگوید. تقلیل‌گرایی مخصوصاً ویژگی پدیدارگرها و

1. Mc Dermid

2. MC Dermid, Douglas, *The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge From James to Rorty*, Continuum international Publishing group, 2006, pp.141-143.

3. Antirealism

4. Audi, R., (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge university press, 1991, p.33.

5. Reductionism

دیگر تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها در فلسفه علم است.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی رورتی، تقلیل-گرایی یعنی این که «یک بافت خاص وجود ندارد، بلکه ما تنها می‌توانیم در هر موقعیتی یک توصیف مفید از اصول مسلم داخل یک بافت ارائه دهیم».<sup>۲</sup> به عقیده‌ی او، ما بایستی از تلاش جهت تعریف یا تحلیل حقیقت اجتناب کنیم. زیرا «حقیقت» نوع شیء نیست که ما انتظار داشته باشیم که ایده‌ی جالبی برای آن مطرح کنیم. نوع شیء چیزی است که ماهیت دارد در حالی که «حقیقت» نوع شیء نیست. لذا هیچ کس قادر نیست که ماهیت حقیقت را مشخص کند.

۳. ضد معرفت‌گرا: حقیقت یک خاصیت ویژه نیست؛ حقیقت به کار برده نمی‌شود که گزاره یا باوری را توصیف کند بلکه آن صرفاً یک بیان پیشنهاد است. لذا اصطلاحی که به مثابه پیشنهاد یا توصیه به کار می‌رود نیازی به تعریف یا توضیح فلسفی ندارد. حال به بسط و تشریح قسمت اول این ادعا می‌پردازیم که می‌توان گفت که با روشن شدن این مطلب، مجراهای دوم و سوم نیز روشن خواهد شد. استدلال‌هایی که رورتی علیه نظریه-ی تناظر صدق می‌آورد، مطابق دیدگاه مک‌درمید، در پنج عنوان قابل طبقه‌بندی است:

۱. حقیقت و معرفت‌شناسی: از آنجایی که ما فاقد دسترسی به یک واقعیت غیرمفهومی هستیم، نخواهیم توانست که بدانیم باورهای ما با آن مطابقت دارد یا نه. رورتی می‌گوید اگر حقیقت، تناظر با واقعیت باشد ما دچار شک و تردید در باورهای خود خواهیم شد و اصلاً شک‌گرایی نتیجه‌ی باور به نظریه‌ی تناظر صدق است. زیرا نظریه مطابقت صدق مستلزم شکافی میان ما و جهان می‌شود و این زمینه‌ی شک‌گرایی را فراهم می‌آورد؛ در حالی که اگر ما روابط علی و معلولی میان خود و پدیده‌ها را مورد توجه قرار بدهیم، نیازی به چنان تفکیکی نیست.

۲. رابطه‌ی مطابقت: الف) این بی‌معنی خواهد بود که اظهار شود که حقیقت، تناظر با واقعیت است، مگر این که ما بتوانیم چیز روشنی در مورد آن رابطه بگوییم. اما رورتی می‌گوید متأسفانه که «۲۵۰۰ سال است که فلسفه برای ارائه‌ی چیزی شبیه به یک تئوری رضایتمند ناکام است».<sup>۳</sup> ب) رابطه‌ی ما با جهان یک رابطه‌ی علی است که

1. Lacey A.R., *A Dictionary of Philosophy by Routledge*, University of London press, 1996, pp.289-290.

2. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge university press, 1998, p.94.

3. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p.53.

داروین آن را تشریح کرده است. از این رو ما نمی‌توانیم بیش از اجزاهای که جهان از طریق محرک‌ها بر ما فشار وارد می‌آورد دخالت کنیم.

۳. رئالیسم متافیزیکی: الف) انتقاد از شیء فی نفسه: نظریه‌ی تناظر صدق موجب یک مقایسه یا مغایرت بین واقعیت و توصیفات ما از آن می‌شود، آن دیدگاه از ما می‌خواهد که فکر کنیم واقعیت جدا از همه‌ی واژه‌های ما وجود دارد. چنین استنباطی موجب می‌شود که ایده‌ی واقعیت تحت هیچ توصیفی قرار نگیرد. ب) نظریه‌ی مطابقت صدق تصور می‌کند که واقعیت یک ساختار درونی یا ذاتی دارد. اما چنین ایده‌ای به نظر رورتی بی‌معنی است: طبیعت نمی‌تواند در مورد توصیفات ما داوری کند. هم‌چنین این جهان نیست که به ما می‌گوید که چه بازی زبانی را نمایش دهیم. ج) از آنجایی که حقیقت خصلت جملات است و جملات ساخته‌های ما هستند، نتیجه این می‌شود که حقیقت نمی‌تواند مستقل از ذهن آدمی وجود داشته باشد.

۴. مطابقت صدق و فکت‌ها: الف) نظریه‌ی مطابقت صدق تصور می‌کند که جهان دربر-دارنده‌ی فکت‌هایی است. اما به نظر رورتی فکت‌ها وجودی کاملاً ساختگی دارند. ب) مطابق نظریه‌ی مطابقت صدق، گزاره‌ی، برای مثال، برف سفید است در صورتی درست است که در واقع امر نیز چنین باشد. اما به نظر رورتی این تکرار یا بازگویی غیر مفید تحلیل روشنی ارائه نمی‌دهد. ج) ممکن است که چنین به نظر می‌رسد که یکسانی حقیقت با مطابقت در حالت‌های گوناگون، برای مثال، گربه روی دیوار است معقول به نظر می‌رسد. اما در حالت‌های دیگر این بیشتر مسأله‌برانگیز یا گیج‌کننده است. (در ریاضیات، اخلاق یا زیباشناسی).

۵. نظریه‌ی حقیقت: الف) تبیین ما از «شیء» می‌تواند دربردارنده‌ی شماری استدلال باشد که زمینه و راه‌گشای سؤالات بیشتری را فراهم می‌آورد برخلاف هر تعریف تقلیل‌گرای پیشنهاد شده از حقیقت ب) چرا ما نیازمند یک نظریه‌ی واقعی از حقیقت هستیم؟ هدفی که به آن خدمت می‌شود چیست؟ این واضح نیست، زیرا اولاً حقیقت، یک مفهوم توضیحی نیست و ثانیاً حقیقت، هدف تحقیق نیست.<sup>۱</sup>

رورتی در حقیقت به دنبال طرح سؤالاتی از این قبیل است که چگونه «مطابقت» توضیح داده می‌شود؟ آیا نظریه‌ی مطابقت می‌تواند بیانگر یک تحلیل روشن‌گر یا مفید از حقیقت

1. MC Dermid, D., *The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge From James to Rorty*, pp.141-143.

باشد؟ و این که چرا ما همیشه نیازمند یک تحلیل یا تئوری فلسفی از حقیقت هستیم؟ می‌توانیم بگوییم که اگر رورتی در حد یک نقاد تئوری مطابقت باقی می‌ماند آن‌گاه او به یک شکاک فلسفی تبدیل می‌شد ولی او با طرح عنوان ۳ (حقیقت یک خصلت ویژه نیست) از دست این اتهام خود را نجات می‌دهد. در حقیقت او با طرح عنوان ۳ می‌خواهد بگوید، اگر حقیقت یک خصلت ویژه نیست، واضح است که معرفت هم نیست.

### ایرادها و پاسخ‌ها

حال، برخی از ابهامات و ایراداتی که حول دیدگاه رورتی مبنی بر طرد هر گونه رئالیسم ممکن است به ذهن خطور کند را مطرح می‌کنیم:

۱. رورتی برای کنار گذاشتن هر گونه واقعیت فراتوصیفی و فرازبانی می‌گوید توجیه یک باور صرفاً با توجیه باور دیگر امکان‌پذیر است و نه با یک امر خارجی، از این‌رو ما نخواهیم توانست از زبان پا بیرون بگذاریم. اما مسأله‌ای که در این‌ها پیش می‌آید این است که در مورد احساس‌های خام بچه، زمانی که او قادر به حرف زدن نیست چگونه چنین چیزی قابل توجیه است. به عبارت دیگر، چگونه رفتارهای پیش‌زبانی کودک با تبیین تماماً زبانی که رورتی آن را اذعان دارد قابل توجیه است؟

پاسخ رورتی به اعتراض شماره یک بر پایه‌ی تمایزی است که وی بین آگاهی - به مثابه - رفتار شخص و آگاهی - به مثابه - معرفت یا آنچه که سلارز فضای منطقی دلایل می‌نامد، است یعنی توجیه و توانایی برای توجیه آنچه که شخص می‌گوید. آگاهی در معنای اولی به وسیله‌ی آمیب‌ها و حیوانات دیگر و کامپیوترها می‌تواند نمایش داده شود که صرفاً یک علامت فرستادن معتبر است. به عقیده‌ی سلارز، بسیاری از موجودات بدون توانایی زبانی قادرند به نحو نظام‌مندی به شیوه‌های مختلف به انگیزش‌ها جواب دهند. در مورد بچه‌ها ما دلایلی داریم که ثابت می‌کند این توانایی به لحاظ علی به صورت اولیه آگاهی که فیلسوفان احساس‌های خام،<sup>۱</sup> می‌نامند تعلق دارد. بنابراین، زمانی که یک بچه برای بطری‌اش گریه می‌کند آیا ما باید بگوییم که بچه می‌داند که آن گرسنگی است (معدده‌اش خالی است)؟ آیا این گرسنگی و توجه به باورها بر اساس احساس‌های خامش از گرسنگی است؟ جواب رورتی این است که در معنای لفظی خیر. او صرفاً توانایی مکانیکی دارد که به چنین چیزی پاسخ

1. raw feels

می‌دهد. بنابراین بچه نمی‌داند که آن احساس گرسنگی است چون توانایی حرف زدن را ندارد.<sup>۱</sup> از این رو، بچه احساس چیز یکسانی قبل و بعد از یادگیری زبان دارد. چیزی که بچه احساس می‌کند دقیقاً آن نوعی از چیزی است که در زندگی بعدی‌اش او را قادر می‌سازد که به نحو غیر قابل استنتاجی در مورد آن گزاره بسازد. بنابراین، او ممکن است به خیلی چیزها در مغزش به نحو مستقیم پاسخ دهد اما او نگفت که می‌داند که آن‌ها چه هستند. رورتی می‌گوید برخی چیزها نظیر خفگی، گرما، درد، عشق و امثال این به نحو پیش‌زبانی شناخته شده‌اند. به عقیده‌ی رورتی، تنها ارتباطی که بین آن چه احساس‌های درد شبیه است و داشتن نوع درد، این است که اولی شرط ناکافی و نا ضروری برای دومی است. ما می‌توانیم، برای مثال، تشخیص بدهیم آن چه به قرمز شبیه است، بدون دانستن این که آن از آبی متفاوت است یا آن یک رنگ است.<sup>۲</sup> بنابراین مطابق دیدگاه رورتی، چه احساس‌های خام بچه و چه گزاره‌هایی که یک انسان بالغ برای توجیه باورهای خود می‌سازد، هر دو رویه‌ای زبانی است با این تفاوت که اولی ساده ولی دومی پیچیده است. از این رو او می‌گوید: «ما نباید انتظار داشته باشیم که زبان موجب می‌شود که ما به واقعیت عینی اشیاء دست پیدا کنیم یا "کیفیت تجربه مان را تغییر می‌دهد" یا "چشم‌انداز جدیدی از آگاهی را به روی ما باز می‌کند"... بلکه وظیفه زبان صرفاً این است که به‌اسطه آن می‌توانیم گزاره‌های خود را برای دیگران توجیه کنیم».<sup>۳</sup> بنابراین، به عقیده‌ی رورتی، زبان یا معرفت چیزی برای تصویر کردن یا بازنمایی یا مطابقت ندارد.

۲. مطابق دیدگاه رورتی ما کاری به وجود خارجی شیء نداریم. سؤالی که مطرح می‌شود این است که چطور ما خواهیم توانست در مورد چیزی حرف بزنیم ولی به وجود خارجی آن توجه نکنیم. به تعبیر دیگر، زمانی که ما از طریق تجربه‌ی خود، نوعی انس با شیء خارجی برقرار می‌کنیم، این نشان‌دهنده‌ی آن است که آن جا بودن محض شیء خارجی، چیزی است که از حیطه‌ی زبان خارج است؟

پاسخ: به عقیده‌ی رورتی چنین چیزی مثل این است که بگوییم فهم مشترک میان نسبت‌ها و چیزهایی که نسبت می‌گیرند اختلافی می‌بیند، و فلسفه می‌تواند این تمایز را بر دارد. اما ما ضد ماهیت باوران به چنین چیزی اعتقادی نداریم. برای مثال، تمام آن چه

1. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p.46.

2. Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, p.184.

3. Ibid, p.185.

درباره‌ی این میز سخت جوهری می‌دانیم - درباره‌ی چیزی که نبستی با آن برقرار می‌شود - این است که جمله‌هایی درباره‌ی آن صادق است: این، راست‌گوش است، قهوه‌ای است، زشت است، از درخت ساخته شده، از خانه کوچک‌تر است، از موش بزرگ‌تر است و غیره و غیره. استدلال ما به این گفته فروکاسته می‌شود: از آن جایی که تنها کاری که از عهده‌ی جمله‌ها بر می‌آید این است که میان چیزها نسبت برقرار می‌سازد، هر جمله‌ای که چیزی را وصف می‌کند، به تصریح یا به تلویح، ویژگی نسبی‌ای را به آن نسبت داده است. ما ضد ماهیت باوران سعی می‌کنیم تصویر زبان را به عنوان ابزاری در پیوند دادن چیزها به یکدیگر، به جای تصویری از زبان به عنوان حجایی بگذریم که میان ما و چیزها قرار گرفته است. ما مدعی هستیم که اگر بخواهید که بدانید میز واقعاً، ذاتاً چیست، بهترین پاسخ این است که بروید ببینید کدام یک از گزاره‌هایی که در بالا گفته شد درباره‌ی آن صادق است. رورتی می‌گوید همان‌گونه که ما با کشف مجذور ۱۷ به تعبیرهای نزدیک‌تری نمی‌رسیم، در باب میز هم با ضربه زدن به آن به جای نگاه کردن به آن یا صحبت کردن درباره‌ی آن، به تعبیرهای نزدیک‌تری از سرشت ذاتی آن نمی‌رسیم یا سختی میز از رنگ درونی‌تر نیست.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی رورتی، ماهیت باوران تنها به دنبال سؤالاتی از این قبیل هستند که همه‌ی پرسش‌ها درباره‌ی چیزها کجا پایان می‌یابند؟ و نسبت‌های آن کجا آغاز می‌شود؟ یا هسته‌ی ذاتی آن‌ها کجا پایان می‌یابد و پیرامون عرضی آن‌ها کجا آغاز می‌شود؟ ما برعکس دوست نداریم بپرسیم برای مثال، صفحه‌ی شطرنج واقعاً یک چیز است یا ۶۴ چیز. به عقیده‌ی رورتی، پرسش‌های نکته‌دار آن‌هایی است که شرط جیمز را برآورده می‌سازد، که هر اختلافی باید اختلافی ایجاد کند. پرسش‌های دیگر «فقط لفظی» است یا حتی بدتر از این، فقط «فلسفی» است.<sup>۲</sup> مطابق آن چه گفته شد اگر ما نگاه پراگماتیستی به امور داشته باشیم در آن صورت، شناخت شیء همان توصیفاتی است که ما در موقعیت‌های زمانی - مکانی خاص با توجه به نیازهای خود و برحسب کارآمدی یا ناکارآمدی از شیء به عمل می‌آوریم.

۳. رورتی به نحو نادرستی عینیت را به بین‌الذهانیت تقلیل داده چرا که او از این واقعیت غفلت کرده است که یک شخص می‌تواند به نحو درستی مخالف جامعه‌اش باشد. پس حقیقت و واقعیت امر بین‌الذهانی مستقل از ذهن فرد است؟

۱. رورتی، ریچارد، فلسفه و امید/اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۰۶-۱۰۵.

۲. همان، ص ۱۰۸.



پاسخ: رورتی به این اعتراض این‌طور پاسخ می‌دهد که چنین سقراطی - در برابر - اعتراضات آتنی‌ها نکته‌ای را با خلط بین یک عمل اجتماعی با توافق گروهی فراموش کرده است. توجیه، اجتماعی است چون آن زبانی است و چون ما یک زبان را در بخشی از یک اجتماع یاد می‌گیریم. تعلق به یک اجتماع به آن معناست که تحت هنجارهایی که ساخته‌ی آن اجتماع است قرار گیرید، اما نه هر نظری که به وسیله‌ی همه یا اکثر اعضای یک اجتماع مطرح می‌شود. در حقیقت، ممکن است برای یک شخص که با یک هنجار جامعه زمانی که بقیه‌ی اجتماع چنین نکنند موافقت کند. این هم‌چنین ممکن است اتفاق بیفتد که هنجاری در یک جامعه کاملاً توافق دو طرفه نداشته باشد، و یک شخص ممکن است ادعایی از یک هنجار را تصدیق کند بر خلاف چیز دیگری که هر شخص دیگری پذیرفته است؛ هر چند تغییرات کافی در آراء و اعمال اعضای یک جامعه نهایتاً به تغییراتی در هنجارهایش هدایت می‌شود، چون هنجارها پایه‌ی خارج از خود جامعه ندارد. اما این به آن معنا نیست که هنجارها بر هوس یک گروه قابل تغییر باشند، حتی اگر گروه شامل هر کسی باشد (همه را در برگیرد)؛ حتی اگر ما همگی بگوییم چیزی متفاوت است، ما ممکن نیست همگی قادر باشیم به آن معتقد شویم یا آن را در اعمالمان انعکاس دهیم.<sup>۱</sup>

۴. چگونه رورتی می‌تواند مانع از هر گونه تمایز معرفتی با معنا بین دانش و باور ذهنی شود. برای مثال، دانشمندان می‌دانند که زمین دور خورشید در حرکت است. اما به عقیده‌ی رورتی این معنی ندارد که همه‌ی اعضای جامعه‌ی علمی مربوطه با این حرکت زمین توافق دارند، این به نظر می‌رسد که گروهی توافق کرده‌اند که آن معیار دانش شود؟ پاسخ: رورتی برای پاسخ به این اعتراض وامدار کوهن است. او با تأثیرپذیری از کوهن، بین سه حالت از ذهنی و عینی تمایز قائل می‌شود. گاهی اوقات ذهنی به معنای برتری دادن ترجیحات شخصی بر عینی به معنای آن چه که به نحو کلی پذیرفته شده است، می‌باشد. واضح است که رورتی و کوهن همه‌ی دانش را در این حالت ذهنی نمی‌دانند، زیرا به عقیده آن‌ها توافق یک اجتماع علمی، ادبی، یا سیاسی مفهوم شخصی<sup>۲</sup> نیست؛ بلکه آن عینی در معنای بین‌الذهانی است. گاهی اوقات ذهنی ترجیح داده می‌شود به معنای موضوعی از استدلالی که مخالف است با آن چه که می‌تواند به واضح اثبات شود. (به سیاق ریاضی پذیرفته شده)، توافق کوهنی در این معنا ذهنی است. سومین معنای تمایز ذهنی، ذهنی به

1. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p. 49.

2. personal opinion

معنای «چگونه اشیاء برای ما پدیدار می‌گردند» در مخالفت با «چگونه اشیاء واقعاً هستند»<sup>۱</sup> رورتی و کوهن به جای تفسیر سنتی از معرفت که از رابطه‌ی فاعل شناسا با واقعیت سخن می‌گفت، پیشنهاد می‌کنند که باید از رابطه‌ی توافق کلان الگوهای رقیب سخن گفته شود. ۵. رورتی چگونه ادعا می‌کند که ما می‌توانیم در تبیین امور، وجود خارجی آن‌ها را نادیده بگیریم برای مثال، اگر دیروز در این اتاق ۵ عدد صندلی بود و امروز ۶ عدد، آیا در اینجا واقعیت تغییر کرده یا زبان؟ به عبارتی دیگر، اگر در این اتاق صندلی نباشد چگونه من می‌توانم بدون لمس واقعیت آن، توصیفاتی در مورد آن ابراز کنم آیا غیر از این است که درستی و نادرستی توصیفات ما بر اساس وجود خارجی آن صندلی است؟ پاسخ: رورتی نیز می‌پذیرد که از یک موضوع یا سوژه واقع‌گرا شروع می‌کنیم. یعنی ما در آغاز در تماس شناختی با موضوعات مستقل از ما هستیم. لذا رورتی خود نیز معتقد است که با رئالیست‌ها هم عقیده است که جهانی جدا از زبان ما آن بیرون وجود دارد و منکر جهان یا اشیاء بیرون نیست اما نکته‌ی اصلی این جاست که او مدعی است که در هنگام کاربرد ابزارها هیچ حائل و مرز دقیقی بین اشیاء و زبان نمی‌توان متصور شد. لذا، تلاش ما برای باور به یک واقعیت خارجی بدون توصیفات ما از آن منجر به شکست است. او می‌گوید: «حمله سلارز به "اسطوره‌ی امر داده شده"، شک‌گرایی کواپن در مورد تحلیلی - ترکیبی، انتقاد ویتگنشتاین از بازنمایی و زبان خصوصی همگی نکاتی است که به این نتیجه ختم می‌شود»<sup>۲</sup>.

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که ما باید توجه داشته باشیم که رورتی به عینیت به معنای واقعیت عینی خارج از فاعل شناسا معتقد نیست و گرنه او نمی‌تواند منکر عینیت در هر معنایی شود. چرا که آن‌جائی که رورتی از توافق بین‌الذهانی حرف می‌زند این بین‌الذهانی بودن نشان می‌دهد که او وجود غیر را نیز پذیرفته است. در واقع حرف اصلی رورتی این است که این که ما حکم کنیم بدون این که به واقعیت و عینیت شیء توجه کنیم، این مانع از آن نمی‌شود که به کلی ما وجود عینی شیء را در خارج منکر شویم بلکه دیدگاه پراگماتیستی ایجاب می‌کند که آن‌چه حاصل توافق ماست همان مفید خواهد بود و گر نه اگر غیر از این باشد حکم ما یک حکم تو خالی و خیالی و بی‌معنی است که هیچ ربطی با محل واقع و واقعیت خارج ندارد و این یک چیز غیر منطقی حتی از نگاه پراگماتیستی است.

1. Ibid, p.48.

2. Ibid, p. 65.

۶. رورتنی برای رد هر گونه ارجاع<sup>۱</sup> می‌گوید که صدق باورهای ما نه با جهان خارج بلکه به واسطه‌ی باورهای دیگر، پذیرفتنی است. و این در حالی است که رورتنی به سیر قهقرایی جملات اعتقادی ندارد و معتقد است که این سیر با پایان گفت‌وگو یعنی زمانی که گفت‌وگو کنندگان بر سر جمله‌ای به توافق برسند به پایان برسد. اما باید گفت که این توافق در بستر جهان خارج روی می‌دهد. توافق نیازمند شرایطی در بیرون است. بنابراین رورتنی ناخواسته منشأ صدق جملات را نه یک امر زبان شناختی بلکه امری عینی و واقعی می‌پندارد.

۷. جان سرل به‌عنوان یکی از رهبران فکری رورتنی، ادعای رورتنی مبنی بر رد هرگونه رئالیسم را به چالش می‌کشد. سرل رئالیسم متافیزیکی را شرط امکان وجود گفتار، زبان و بیان مردم می‌داند، چیزی که رورتنی از آن غفلت می‌کند. سرل می‌گوید: «برای این که من شما را صدا کنم و بگویم که "گره روی دیوار است" باید یک جهان مستقل از گفتار مردم را پیش‌فرض بگیریم گفتاری که به گره و دیوار اشاره دارد. بنابراین زبان همگانی جهان همگانی را پیش‌فرض می‌گیرد»<sup>۲</sup>. البته این جهان حس مشترک همگانی است و ما در زندگی روزانه‌ی خود همواره با جهان طبیعی که جهان اجتماعی مشتق از آن است در ارتباط هستیم و در آن زندگی می‌کنیم. از نظر سرل «این‌ها پس زمینه‌هایی هستند که شرایط بازنمایی معقول را تشکیل می‌دهند، ولی خودشان بازنمایی نیستند»<sup>۳</sup>. هابرماس نیز بر رورتنی خرده می‌گیرد و معتقد است که: «علی‌رغم انتقادات رورتنی از عینیت و رئالیسم، استدلال او مؤید آن است که اعمال روزانه ارتباط و فهم ارجاع به یک جهان عینی واحد است»<sup>۴</sup>. بنابراین واقعیتی هست که ما بر آن تأثیر می‌گذاریم و آن نیز بر ما تأثیر می‌گذارد. هابرماس می‌گوید: «وقتی رورتنی توصیف صحیح و دقیق واقعیات را با سازگاری و مطابقت موفق با محیط جایگزین می‌کند تنها یک نوع عینیت‌گرایی را با عینیت‌گرایی دیگر جایگزین می‌کند»<sup>۵</sup>. دورکین نیز معتقد است رورتنی در انکار این تصور

1. reference

2. Searle, J., *The Construction of Social Reality*, New York, Free press, 1995, p.98.

3. Ibid, p.99.

4. Habermas, J., *Truth and Justification*, Barbara Fultner (trans), MIT press, Cambridge MA, 2003, p.144.

5. Ibid, p.150.

از شیء فی‌نفسه به اشتباه خود جهان را انکار می‌کند.<sup>۱</sup> پیترسن نیز در نقد این نظریه‌ی رورتی می‌گوید که خود این ادعای رورتی که حقیقت و واقعیتی وجود ندارد به جز وفاق و توافق عمومی، نوعی «بیان» متافیزیکی است و همانند یک «ایده‌ی تنظیمی» یا «قاعده‌ی کلی» کانتی عمل می‌کند. اما جدا از این نقد باید گفت که مردم برای دست یافتن به اجماع و توافق در یک جامعه با مشکلاتی در حوزه‌ی عملی و نظری مواجه هستند و این امر مستلزم متافیزیکی است که به تحلیل این مشکلات بپردازد.<sup>۲</sup> برنشتاین نیز معتقد است که رورتی در کنار نهادن عقلانیت و حقیقت هنوز به تمایزی بین دلایل «بهتر» و «بدتر» به سبک معرفت‌شناختی به رئالیسم معتدل پای بند است و لذا وی نتوانسته خودش را از استعمال شکل ضعیف‌تری از عقلانیت رها کند.

هم‌چنین ما می‌توانیم بر رورتی ایراد وارد کنیم که زمانی که او می‌گوید فشارهای علی وجود دارد، سه نکته مهم رئالیستی اثبات می‌شود: نخست این که منبع فشار به لحاظ وجودی و به طور عینی مستقل از ذهن ما در عالم خارج وجود دارد. دوم این که معضل ثنویت علت و معلول بوجود می‌آید و این ثنویت می‌تواند اساس و شالوده‌های برای رئالیست باشد تا در مقابل رورتی، از رئالیسم خویش دفاع کند. نکته‌ی سوم این است که هر نوع اظهار نظری یا شناختی درباره‌ی واقعیت یا حقیقت مستلزم حداقل تأثیرگذاری عوامل بیرونی بر ماست.

هم‌چنین شبهه‌اتی دیگر به اشکال مختلف می‌توان مطرح گردد، برای مثال، رورتی در آن‌جا که عقلانیت ناشی از هم‌بستگی اجتماعی را بر دیگر معانی عقلانیت ترجیح می‌دهد، باید بگوییم این نوع عقلانیت مستلزم فرض خودهای عاقل است و این خودهای عاقل دارای طبیعت ذاتی‌اند، یعنی قائم به ذات هستند و این همان ماهیت باوری است که رورتی آن را رد می‌کند و معتقد است که خودهای انسانی طبیعت ذاتی ندارند بلکه در طول تاریخ ساخته شده‌اند و لذا در عقلانیت، ما خودهای انسانی را کشف نمی‌کنیم. یعنی رورتی در آن‌جایی که ما را به رعایت حقوق بشر و ترویج تساهل در میان اعضای جامعه توصیه می‌کند در این‌جا به‌طور تلویحی مرکزیت خود را در همه‌ی انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرد و با همین پیش‌فرض

1. Dworkin, R., *Objectivity and Truth: You s Better Believe It*, Philosophy & Public Affairs 25, no. 2, Spring, 1995, p.183.

2. Herman j. Pieterse, *Meta – Paradigms in Theological Thought*, quodlibet Journal, Volum.3, Number 4, Fall, 2001, p.44.

نیز سخن از حقوق بشر می‌زند. سیگل بر این باور است: «مفهوم حقوق بشر جز با تصور مفهوم طبیعی ذاتی در انسان‌ها به نام خود قابل فهم نیست و هر نوع نظریه درباره‌ی حقوق بشر مستلزم آن است که به همه‌ی انسان‌ها به چشم سوژه‌های مستقل با مرکزیت خود یا نفس بنگرد و رورتی نیز به‌طور ناخواسته این مرکزیت خود را در بحث از مباحث حقوق بشر مسلم فرض می‌گیرد».<sup>۱</sup> هم‌چنین ما می‌توانیم بر رورتی ایراد بگیریم که استدلال‌های رورتی لزوماً به ایده آلیست ختم نمی‌شود چرا که زبان در بطن یک سری از عوامل خارجی که مستقل از زبان است، شکل گرفته است مانند عوامل تاریخی، محیطی، و زیستی. لذا وقتی وی از رابطه‌ی یک فکت و زبان سخن می‌گوید پیشاپیش به خصلت ارجاعی زبان اذعان دارد. به نظر دیلمن «این ارجاع از لوازم رئالیستی است که رورتی قصد کنار زدن آن را دارد».<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، اگر حقیقت آن گونه که رورتی خودش می‌گوید، صفت جمله‌هاست نه جهان، این امر 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 حلقه‌ی جادویی زبان خارج شویم. هم‌چنین وی زبان و محیط زندگی و رفتار فرد مذکور را به عنوان یک شالوده و بستر واقعی مسلم فرض می‌گیرد و این نوع التزام او به رئالیسم عادی را نشان می‌دهد. لذا باید گفت زندگی روزمره بهترین گواه بر اثبات رئالیسم بر اندیشه‌ی رورتی است.

### نتیجه

تأکید رورتی بر محیط پیرامون و پیوند کامل باورهای ما با آن نشانگر آن است که وجود جهان را به سبک رئالیستی به‌طور ناخواسته می‌پذیرد و امکان رابطه‌ی ذهن و زبان و اعمال ما را منوط به وجود جهان مستقل از ما می‌داند. رورتی به این جهان پیرامونی که عقل سلیم هر کسی به آن صحنه می‌گذارد (و نقطه‌ی شروع آگاهی است) اذعان دارد. اما رورتی تأکید می‌کند که این جهان، جهان کانتی یا دکارتی که شیء فی نفسه یا امتداد محض باشد نیست. لذا قبول علیت از جانب رورتی خود دلیلی بر قبول عناصر رئالیستی در تفکر وی

1. Siegel, H., *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*, New York, Routledge, 1990, p.34.

2. Dilman, I., *Wittgenstein's Copernican Revolution: The question of Linguistic Idealism*, Palgrave, 2002, p.76.

است و رورتی نیز به این امر واقف است. از این رو به نظر می‌رسد او رئالیسم حس مشترک را قبول کرده است. رئالیسم حس مشترک دیدگاهی است مبنی بر این که چیزهای معمولی مثل درختان، کوه‌ها، رودخانه‌ها و غیره در اطراف ما وجود دارد. آشکار است که رورتی نیز به هیچ وجه نمی‌تواند از این نوع حس مشترک خارج شود. همچنین دلیل دیگر برای این مدعی ما این است که زمانی که رورتی نظریه‌ی انسجام را رد می‌کند همین امر بیانگر این است که وی یک نوع رئالیسم را قبول می‌کند. اما نکته‌ی مهم در اینجا این است که رئالیسم وی می‌خواهد تصور رئالیستی را نه با کمک از واژگان خاص سنت فلسفی بلکه با الهام گرفتن از دستاوردهای نوین در فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی ذهن و نیز فلسفه‌ی زبان ارائه دهد.

#### منابع

۱. رورتی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ش.
۲. -----، *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.
۳. اصغری، محمد، *تلقی ریچارد رورتی از حقیقت به مثابه هدف پژوهش*، فصلنامه‌ی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۸ش، صص ۴۸-۵۹.
۴. -----، *زبان در اندیشه ریچارد رورتی*، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶ش، صص ۶۸-۵۹.
5. Audi, R., (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge university press, 1991.
6. Dilman, I., *Wittgenstein s Copernican Revolution: The question of Linguistic Idealism*, Palgrave, 2002.
7. Dworkin, R., *Objectivity and Truth: You s Better Believe It*, Philosophy & public Affair 25, no, 2 spraing, 1995.
8. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003.
9. Habermas, J., *Truth and Justification*, Barbara Fultner (trans), MIT press, Cambridge MA, 2003.
10. Herman j. Pieterston, *Meta – Paradigms in Theological Thought*, quodlibet Journal, Volum.3, Number 4, Fall, 2001.
11. Lacey A.R., *A Dictionnary of Philosophy by Routledge*, University of London press, third edition, 1996.
12. Lance & Olery-Hawthorne, G, *The Grammar of Meaning*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1997.

13. MC Dermid, Douglas, *The Varieties of Pragmatism: Truth, Realism, and Knowledge From James to Rorty*, Continuum international Publishing group, The Tower Building, 11 York Road, London SE17NX, 80 maiden Lane, 704, Now York, NY10038, 2006.
14. Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, prinston university press, 1979.
15. -----, *Truth and Progress*, Cambridge university press, 1998.
16. Searle, J., *The Construction of Social Reality*, New York, Free press, 1995.
17. Siegel, H., *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*, New York, Routledge, 1990.