

رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی به مفهوم «حقیقت»

محمد اصغری*

نبی الله سلیمانی**

تاریخ دریافت: 88/12/5

تاریخ پذیرش: 89/1/20

چکیده

در این مقاله سعی شده است مفهوم حقیقت از منظر اندیشه نئوپراگماتیستی رورتی مورد بررسی قرار گیرد. رورتی همانند بسیاری از فیلسوفان پست مدرن مفهوم حقیقت را انکار می کند. او در این کار از تفکرات پراگماتیستی و پست مدرنیستی بهره می جوید. رد ذهن به مثابه آینه طبیعت، ضدبازنمودگرایی، ضدماهیت باوری و تأکید بر زبان از جمله مقدماتی است که رورتی از طریق آنها حقیقت را انکار می کند. او با توجه به این مقدمات نظریه مطابقت صدق را رد و از نظریه پراگماتیکی صدق از نوع جیمزی دفاع می کند. در این مقاله کوشیده ایم با استناد به نوشته های رورتی مسأله انکار حقیقت را مورد بررسی قرار دهیم.

کلید واژه ها: حقیقت، ضدبازنمودگرایی، ذهن با مثابه آینه، ضدماهیت باوری، زبان و

رورتی

* استادیار دانشگاه تبریز، ای میل: Asghari2007@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، ای میل: persona@yahoo.com

مقدمه

ریچارد رورتی (1931-2007) فیلسوف نئوپراگماتیست پست‌مدرن همانند پراگماتیست‌های کلاسیک مثل جیمز و دیویی و همانند پست‌مدرنیست‌هایی همچون دریدا، فوکو و لیوتار منتقد فلسفه مدرن و مسائل بنیادی آن نظیر مفاهیم حقیقت، ذهنیت، رئالیسم، بازنمودگرایی، ثنویت و غیره است. وی همانند فیلسوفان مذکور کل فلسفه غرب را آماج حملات فلسفی خود قرار داده و سلاح‌هایی نیز از این فیلسوفان و برخی متفکران دیگر می‌گیرد تا هرآنچه را که در فلسفه مغرب زمین به اصطلاح روایت کلان نامیده شده، نابود کند. پیش از طرح مسأله این مقاله، شناخت ساختار تفکر رورتی ضروری به نظر می‌رسد. ساختار اندیشه نئوپراگماتیستی¹ رورتی ترکیبی از جریان‌های فکری متنوعی است که باید از لابه‌لای آنها به مفاهیمی مثل حقیقت نگاه کرد. به سخن دیگر، همانطور که دو جریان فکری بزرگ دوره مدرن یعنی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در ایده‌آلیسم استعلایی کانت باهم تلاقی می‌کنند، در نئوپراگماتیسم رورتی نیز شبیه این جریان رخ می‌دهد؛ با این تفاوت که به جای عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه رورتی باهم جمع می‌شوند.² البته سنخیت بین پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم غیر از سنخیت عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است؛ ولی وجه اشتراکات پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم بسی بیش از وجه اختلافاتشان است. البته باید گفت که

1. از نظر رورتی تفاوت‌هایی بین پراگماتیسم کلاسیک و پراگماتیسم جدید وجود دارد و رورتی در فلسفه و امید اجتماعی به این تفاوت‌ها اشاره می‌کند: پراگماتیسم جدید صرفاً از دو جنبه با پراگماتیسم قدیم تفاوت دارد و یکی از این دو مورد توجه بسیاری از افرادی است که خودشان استاد فلسفه نیستند. نخست آنکه ما پراگماتیست‌های جدید، به جای تجربه یا ذهن یا وجدان که پراگماتیست‌های قدیمی به آنها می‌پرداختند، درباره زبان صحبت می‌کنیم. جنبه دوم این است که همه ما آثار کوهن، هنسن، تولمین و فایرابند را خوانده‌ایم و از اینرو به اصطلاح «روش علمی» ظنین شده‌ایم (رورتی، 1384: 152).

2. برای مطالعه بیشتر به مقاله «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی» در فصل نامه علمی - پژوهشی معرفت فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان 1387: 165 الی 194 مراجعه نمایید.

محدود کردن فلسفه رورتی به این دوجریان مهم به همان اندازه اشتباه است که این دو را از هم جدا کرده و در تکوین اندیشه فلسفی رورتی نقش فرعی و تبعی به آنها بدهیم. به عبارت دیگر، نباید چنین تصور کرد که عناصر دیگری در شکل گیری فلسفه رورتی تأثیر نداشته‌اند. به عنوان مثال، می‌توانیم رگه‌های از فلسفه‌های تحلیلی، اگزیستانسیالیستی و حتی رگه‌های از هرمنوتیک گادامر را در اندیشه رورتی پیدا کنیم.

باتوجه به آشنایی بسیار اجمالی با ساختار اندیشه این فیلسوف آمریکایی، در این مقاله کوشیده‌ایم تنها یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفی یعنی مفهوم «حقیقت» را از منظر رورتی بررسی نماییم. از آنجا که رورتی دیدگاه‌های خودش را درباره مفهوم حقیقت به شکل نامنسجم و غیرنظام‌مند در کتاب‌ها و مقالات مختلف بیان نموده، لذا سعی ما در این نوشته این است که حتی‌المقدور تصویر نسبتاً شفاف و منسجمی از این مساله ارائه شود. به همین دلیل کوشش شده تا با استناد به خود آثار رورتی و برخی آثار مربوط به فلسفه او دیدگاه وی راجع به مفهوم «حقیقت» روشن بیان گردد.

فرضیه این مقاله این است که رورتی از طریق مقدماتی مثل رد مفهوم ذهن به مثابه آینه طبیعت، ضدبازنمودگرایی، ضدماهیت‌باوری و در نهایت با اولویت دادن به زبان به جای ذهن، حقیقت عینی را انکار می‌کند و معتقد است حقیقت در بستر زبان انسانی شکل می‌گیرد نه اینکه به صورت امری عینی در بیرون توسط ذهن کشف می‌شود. ابتدا مختصراً مفهوم حقیقت را بیان کرده و سپس با استفاده از مقدماتی که ذکر شد، نحوه انکار و رد مفهوم حقیقت را در اندیشه نئوپراگماتیستی رورتی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

«حقیقت» چیست؟

پاسخ به این سؤال مستلزم مطالعه کل فلسفه غرب است؛ چرا که به جرأت می‌توان گفت که مفهوم «حقیقت» از اساسی‌ترین مفاهیم فیلسوفان از زمان تالس تا امروز بوده است. نظریات گوناگونی راجع به حقیقت در تاریخ فلسفه از طرف فیلسوفان مطرح شده که در این نوشته نه مجال و نه فضایی برای طرح آنها هست. اما غالب ترین نظریه

دربارهٔ حقیقت، نظریهٔ مطابقت صدق³ است که در تعریف آن آمده که «یک باور (گزاره، جمله، قضیه و غیره) زمانی صادق است که واقعیتی مطابق با آن در جهان خارج وجود داشته باشد»⁴. برای مثال این باور که برف سفید است، صدق آن وابسته به خصلت خاصی از جهان خارج است یعنی در جهان خارج برفی وجود دارد که رنگ آن سفید است. بنابراین مطابق این دیدگاه، صحت یا عدم صحت اندیشه‌های ما در گرو مطابقت با واقعیات مستقل از ما سنجیده می‌شود. بیشترین انتقاد رورتی متوجهٔ این نظریه است. در این نظریه چند عنصر مهم وجود دارد که رورتی آن‌ها را نقد می‌کند: 1. حقیقت امری است که به شکل عینی برای انسان نمود پیدا می‌کند و لذا حقیقت مستقل از انسان و جامعهٔ انسانی است. 2. انسان دارای قدرتی به نام عقل است که می‌تواند حقیقت را بشناسد و این همان دیدگاه ماهیت‌باوری دربارهٔ انسان و هر چیز دیگری است که رورتی با توسل به دیدگاه‌های پراگماتیکی آن را رد می‌کند. 3. ذهن می‌تواند همچون آینه واقعیت را در خودش منعکس نماید. 4. همچنین این امر مستلزم پذیرش دیدگاه بازنمودگرایی⁵ است که رورتی آن را نیز نقد می‌کند. 5. و در نهایت نظریهٔ مطابقت صدق از نقش زبان در شناخت واقعیت غافل است و رورتی این نقش را در نوشته خود برجسته می‌سازد. رورتی این عناصر را تحت عناوینی که در ادامه ذکر خواهد شد، تشریح نموده و در نهایت نظریهٔ مطابقت صدق را با کمک این مقدمات کنار می‌گذارد.

3. به لحاظ تاریخی نظریهٔ مطابقت صدق به تعریف ارسطو از صدق و حقیقت در متافیزیک او می‌رسد. لیکن صورت‌بندی‌های مختلفی از آن را می‌توان در رسالهٔ سوفیست افلاطون نیز یافت. در دورهٔ قرون وسطی توماس آکویناس نظریهٔ مطابقت صدق را در کتاب *summa theologiae* بیان می‌کند و می‌گوید که «یک حکم زمانی صادق است که با واقعیت خارجی مواجه شود». در فلسفهٔ مدرن دکارت، لاک و کانت نظریهٔ مطابقت را قبول داشتند. در قرن بیستم این نظریه در فلسفهٔ مور و راسل دیده می‌شود ولی در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم این نظریه از طرف بسیاری از فیلسوفان پست مدرن از جمله رورتی رد می‌شود. ر.ک به:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press, 1997.

4. Audi, 1999:930.

5. representationalism.

ذهن به مثابه آینه طبیعت

رورتی برای رد حقیقت از تحلیل و نقد ذهن دکارتی آغاز می‌کند. او در کتاب *فلسفه و آینه طبیعت* می‌گوید که مفهومی از فلسفه که در آن ذهن به مثابه یک آینه عمل می‌کند، از فلسفه دکارت آغاز شد و ناب‌ترین شکل آن را در کانت می‌بینیم. به نظر او «تصویری که فلسفه‌سنستی را مجذوب و محسور می‌کند، تصویر ذهن به مثابه آینه بزرگی است که بازنمایی‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد که برخی درست و برخی نادرست هستند و می‌توان از طریق روشهای محض و غیرتجربی آن‌ها را مورد مطالعه قرارداد. بدون مفهوم ذهن به مثابه آینه، خود مفهوم شناخت به عنوان درستی بازنمایی مطرح نمی‌شد و بدون مفهوم شناخت استراتژی مشترک میان دکارت و کانت یعنی رسیدن به بازنمایی‌های درست‌تر با بررسی و تعمیر و جلا دادن آینه معنا پیدا نمی‌کرد. بدون این استراتژی ادعاهای جدید معنایی نداشت، ادعاهایی از این قبیل که فلسفه عبارت از «تحلیل مفهومی» یا «تحلیل پدیده‌شناختی» یا «تبیین معانی» یا «بررسی منطق زبان‌مان» یا «بررسی ساختار فعالیت مقوم آگاهی»⁶. از نظر رورتی فلسفه که ادعای کشف حقیقت را دارد بدون مفهوم ذهن به منزله آینه قابل درک نیست.

رورتی می‌گوید که در تفسیر دکارت از ذهن که پایه معرفت‌شناسی مدرن بود ذهن همواره مثل چشم درونی بازنمایی‌ها را بررسی می‌کند تا علامتی، شاهد و مدرکی برای صحت و درستی آنها پیدا کند.⁷ از عبارت مذکور دو مسأله مهم فلسفه‌مدرن رخ می‌نماید و این رخ‌نمایی وجه امتیاز فلسفه‌مدرن از فلسفه‌یونانی و قرون وسطایی است؛

6. Rorty, 1991:12.

7. رورتی در تفاوت نفس ارسطویی و ذهن دکارتی می‌گوید: «در تلقی ارسطو عقل یک آینه نیست که به وسیله یک چشم درونی مورد بررسی و معاینه قرارگیرد بلکه عقل هم آینه است و هم چشم. در واقع صورت جوهری قورباغه بودن و ستاره بودن در عقل ارسطویی منطبق می‌شوند و این صورت‌ها در عقل وجود دارند درست به همان نحو که در قورباغه و ستاره هستند، نه اینکه صورت قورباغه و ستاره درآینه {ذهن} منعکس می‌شوند. اما در تلقی دکارت که مبنای معرفت‌شناسی جدید است بازنمایی‌ها و انعکاس‌ها هستند که در ذهن قرار دارند و چشم درونی آنها را بررسی می‌کند به امید اینکه نشانه‌ای برای درستی آنها بیابد» (Rorty, 1979:47).

یکی ذهن به مثابه آینه بزرگ که واقعیت بیرونی را در خود منعکس می‌کند و دیگری توجه اصلی فلسفه به نظریه‌بازنمایی است که به بازنمودگرایی منتهی می‌شود. این دو، مسائل مهمی هستند که رورتی در بازنگری خود به تاریخ فلسفه غرب آن‌ها را در کنار مسائل دیگر کشف می‌کند و در آثار خود به نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. با توجه به مسأله‌بازنمایی که در فلسفه مدرن معرفت‌شناسی محور نقش کلیدی داشت رورتی با ویتگنشتاین (به عنوان یکی از سه قهرمان فلسفی او در کنار دیویی و هایدگر) هم‌رأی و هم‌دل بود که «تصویری که ما را اسیر کرده» همان تصویر ذهن به مثابه آینه طبیعت و فلسفه به مثابه نگهبان این آینه است.⁸ بنابراین بدیهی است که اگر فلسفه نگهبان این آینه باشد، «فیلسوف نیز نگهبان عقلانیت است»⁹ و در نتیجه پایه فرهنگ بودن فلسفه یکی دیگر از ویژگی‌های سنت فلسفی است که رورتی بدان اشاره می‌کند. در طول تاریخ فلسفه مغرب زمین، فلسفه همواره پایه و مبنای فرهنگ بشری تلقی شده است. شاید این گفته ارسطو که فلسفه مادر علوم است و یا شاید درخت حکمت دکارت که فلسفه ریشه‌های این درخت است گواهی بر این مدعا باشد.¹⁰

به نظر این فیلسوف آمریکایی با ابداع ذهن توسط دکارت قلمرو درونی آگاهی در مقابل قلمرو بیرونی مادی مطرح شد. با طرح این حوزه درونی، مسأله حجاب تصورات نیز به وجود آمد؛ چون تصورات تنها وسیله اتصال این دو حوزه ذاتاً متمایز بودند. بنابراین با طرح حوزه آگاهی، نظریه شناخت و به طور کلی معرفت‌شناسی به عنوان یک مسأله محوری و اصلی فلسفه تبدیل گردید و بدین جهت فلسفه مدرن مبتنی بر معرفت‌شناسی است و در این معرفت‌شناسی فیلسوف می‌کوشد از درون به بیرون پا بگذارد و «حقیقتی» را که در آن بیرون هست کشف کرده و بشناسد و آن حقیقت را

8. Critchley & others, 1996:4.

9. Rorty, 1979:317.

10. برای مطالعه بیشتر به مقاله زیر مراجعه کنید:

اصغری، محمد (1386) «فلسفه سنتی از نگاه ریچارد رورتی» پژوهش‌های فلسفی، سال 50 شماره 202
113: الی 142.

حقیقت عینی¹¹ می‌داند. لذا رورتی می‌گوید:

«تصویر دکارتی و کانتی این تصویر را پیش فرض می‌گیرد که «اذهان‌ما» یک «درونی» دارند که می‌تواند در مقابل چیزی «بیرونی» قرار گیرد»¹².

به زعم بسیاری از مفسران این برداشت از ذهن منجر به ایجاد یک سری تمایزات دوگانه انگارانه شد که در فلسفه مدرن از دکارت تا کانت حاکم بوده است: جهان واقعیت‌ها از یک طرف و ذهن‌مان و بازنمایی‌شان از سوی دیگر¹³. البته نباید فراموش کرد که همین امر زمینه‌شک‌گرایی را نیز فراهم کرد که طرح این مساله مقاله جداگانه‌ای را می‌طلبد.

رورتی همچنین معتقد است که ما تصویر آینه‌وار ذهن دکارتی را در نگرش جدید در فلسفه تحلیلی معاصر نیز می‌بینیم که در آن به جای ذهن این بار این زبان است که به مثابه یک واسطه / رسانه عمل می‌کند و می‌تواند بازنمای دقیق واقعیت‌ها باشد و همین زبان است که میان ما و واقعیت‌ها مانع و حجاب تلقی می‌شود. از این رو می‌توان گفت که بعد از فرگه و آغاز فلسفه تحلیلی، هر چند ممکن است روش تغییر کرده باشد ولی هدف یکسان است: ثابت بودن خط تعیین حدود بین امر ماتقدم و امر تجربی.¹⁴ لذا، رورتی از فلسفه تحلیلی به عنوان آخرین پناهگاه بازنمایی‌ها در فلسفه یاد می‌کند.¹⁵

رورتی بر این باور است که به جای تصویر سنتی از ذهن، باید به ذهن به مثابه قابلیت استفاده از زبان برای هماهنگ کردن اعمال‌مان با اعمال افراد دیگر نگاه کنیم. او

11 . Objective reality.

12 . Rorty 1982:12.

13 . Guignon & Hilley, 2003:7.

14 . Ibid: 65.

15 . Rorty 1979:264. رورتی معتقد است که در فلسفه تحلیلی هنوز مشخصه‌های فلسفه‌ای سنتی

مثل بازنمودگرایی، رئالیسم و شالوده‌گرایی وجود دارد ولی در عین حال معتقد است که این فلسفه‌ها اخیراً به سمت پراگماتیسم گرایش پیدا کرده‌اند. ر.ک:

Rorty Richard, A pragmatist view of contemporary analytic philosophy
<http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>.

به جای ذهن شیشه‌ای، زبان را جایگزین می‌کند که نه ذاتی انسان است و نه ماهیت شیشه‌ای¹⁶ دارد؛ یعنی زبان به مثابه ابزاری برای سازگاری با محیط زیست انسان نه بازنمایی واقعیت. بنابراین زبان مورد نظر رورتی همان زبانی نیست که در فلسفه تحلیلی نقش بازنمایی دارد.

ضدبازنمودگرایی

بدون شک نتیجه رد ذهن دکارتی مستلزم پذیرش دیدگاه ضدبازنمودگرایی است. به عقیده رورتی، آینه انگاشتن ذهن از زمان دکارت باعث مطرح شدن نظریه بازنمایی گردید. این نظریه در کانون معرفت‌شناسی فلسفه مدرن قرار داشت و به همین دلیل او محور معرفت‌شناسی سنتی را در نظریه بازنمایی خلاصه می‌کند.¹⁷

رورتی از «حقیقت در قالب بازنمایی» و «منشأ علی به مثابه ضامن بازنمایی حقیقی» به عنوان دو فرض مهم فلسفه مدرن یاد می‌کند.¹⁸ به عقیده او چنین تلقی از رابطه انسان و جهان مستلزم این است که فاعل شناسا و جهان به مثابه یک سری دوگانه انگاری‌های بی‌فایده فلسفی تلقی گردد.

در مقابل، رورتی به عنوان یک فیلسوف پراگماتیست برای رد این دوگانه انگاری‌ها، با الگوبرداری از نظریه زیست‌شناسانه تکاملی داروین، به جای رابطه بازنموداری از رابطه علی میان موجودات و جهان حرف می‌زند. مطابق این دیدگاه، تنها وظیفه ما این خواهد بود 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. رورتی می‌گوید با پذیرش این دیدگاه ما دیگر دنبال شرایط ضروری امکان بازنمایی نخواهیم بود. بنابراین رابطه علی ما با جهان بیانگر این نکته مهم است که ما در همه حال «همه

16 . glassy essence.

17 . Guignon & Hilley 2003: 7.

18 . Rorty 1979:42.

جا در تماس با جهان» هستیم.¹⁹

در بازنمودگرایی همواره بین واقعیت و نمود فاصله هست. راهکار رورتی برای مخالفت با دیدگاه سنتی بازنمودگرایی این نیست که از واقعیت و نمود یکی را برتری بخشد بلکه او در صدد منحل کردن خود نظریه بازنمایی است و از این طریق همه منازعات بین رئالیسم و ایده نالیسم را بی‌فایده و بی‌معنا می‌داند. او همه این منازعات را نتیجه قبول ذهن به مثابه آینه طبیعت می‌پندارد.²⁰ به عقیده او، مفاهیم واقعیت، بازنمود، امر داده شده، مطابقت و تصورات همگی بخشی از یک پارادایم‌اند²¹، که فیلسوفان تلاش می‌کنند تا با گردآوری آنها و با ارائه یک نقشه صحیح در قالب یک روش علمی خاص در مسیر حقیقی معرفت حرکت کنیم و بازنمود دقیق واقعیت باشیم. به منظور رد این دیدگاه سنتی رورتی با پیروی از کوهن بر این باور است که موفقیت‌های علمی ناشی از به کار بردن روش علمی خاص نیست؛ بلکه ما درستی و نادرستی باورها را نه بر حسب بازنمایی واقعیت از طریق روش معینی، بلکه در توافق بین‌الذلهانی که موافق دیدگاه پراگماتیستی است، جستجو می‌کنیم. به عقیده رورتی، اگر ما کل‌نگر باشیم، دیگر مفهوم بازنمایی محلی از اعراب نخواهد داشت. بر حسب خوانش رورتی از کوهن، ما نمی‌توانیم انتقال از ارسطو به گالیله و از گالیله به نیوتن و از نیوتن به انیشتین را پیشرفت در فهم واقعیت‌های قبلی تلقی کنیم. چرا که ما نمی‌توانیم سیرتفکر یا فرهنگ را در یک قالب غیر تاریخی قرار دهیم. به هر حال پذیرش دیدگاه بازنمودگرایی مستلزم پذیرش حقیقتی عینی است که ذهن از طریق تصورات آن را می‌شناسد و در نتیجه تمایز واقعیت و نمود به وجود می‌آید و رورتی با رد این دیدگاه یک گام دیگر به انکار حقیقت نزدیک می‌شود.

ضدماهیت‌باوری

رورتی با تدوین پروژه ضدفلسفی خود در صدد حذف هرگونه واقعیات پیشینی و

19. رورتی، 1384: 79.

20. Rorty 1982: 32.

21. تامپسون، 1382: 39.

فرا تاریخی برای توجیه و تحلیل امور است؛ از این رو ما می‌توانیم ارتباط دیدگاه ضدماهیت‌باوری وی را با مسئله حقیقت در معنای سنتی به خوبی درک کنیم. نخست به تعریف ماهیت‌باوری می‌پردازیم. ماهیت‌باوری «یک نظریهٔ متافیزیکی است که می‌گوید اعیان و اشیاء دارای ماهیات و ذوات هستند و بین صفات ذاتی و عرضی تمایزی وجود دارد»²². در برابر این دیدگاه سنتی، رورتی ویژگی برجسته سنت پراگماتیستی را ضدماهیت‌گرا بودن آن می‌داند. برای مثال تلقی او از ماهیت انسان به سان یک احتمال تاریخی است یعنی به صورت شبکه‌ای بی‌کانون و بی‌مرکز از خواست‌های تاریخی (اولویت). بنابراین «هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست بلکه در جریان ساخته شدن است. در واقع خود آفرینی می‌تواند تصویر مناسبی از هویت فرد باشد»²³. همانطور که در سطور پیشین نیز به نفوذ داروین بر اندیشهٔ رورتی اشاره شد، رورتی می‌گوید با پذیرش دیدگاه داروینی در تحلیل امور، تفکر ضدماهیت‌باوری می‌تواند کاملاً منطقی و معقول به نظر برسد. او بر این باور است که مراد از «داروینسم» داستانی در بارهٔ انسانها به مثابهٔ حیوانات با اندامها و توانایی‌های خاص است. طبق این داستان این اندامها و توانایی‌ها بیشتر به آنچه که می‌خواهیم مربوط هستند و ربطی به رابطهٔ بازنمودگرایی یا طبیعت ذاتی اشیاء ندارند.²⁴ رورتی می‌گوید که «پراگماتیست‌ها دو امتیاز برای ضدماهیت‌باوری قائل‌اند. امتیاز نخست این است که اختیارکردن آن، طرح بسیاری از مسائل سنتی فلسفه، از جمله تمایزات فلسفهٔ سنتی مثل ضروری و ممکن، جوهر و عرض، ذهن و عین را ناممکن می‌سازد. دوم آنکه اختیار کردن آن، پذیرش دیدگاه داروین را آسان‌تر می‌کند».²⁵ چون ماهیت‌باوری و اینکه ماهیاتی ثابت و دائمی وجود دارند و در نتیجه فرا تاریخی‌اند، با تکامل‌گرایی داروینی که عنصر تاریخ در آن نقش مهمی را ایفا می‌کند، در تضاد است.

22 . Audi, 1997:241.

23. باقری و خوشخویی، 1384: 4.

24 . Rorty 1979:48.

25. رورتی، 1384: 117.

بنابراین حاصل این دیدگاه ضدماهیت باوری کنارنهادن واقعیت های مستقل از ما و اجتماع ماست که غالباً به عنوان حقایق عینی در فلسفه سنتی توسط فیلسوفان دنبال می شد. بدین جهت می بینیم که رورتی ضدماهیت باوری را سلاحی برای خلع سلاح کردن متافیزیسین های سنتی به کار می برد. از نظر این فیلسوف شناخت ماهیات در نظر ضدماهیت باور یکسره امر زبانی است. بنابراین در ارتباط با این امر، آگاهی ما نیز طبق ضدماهیت باوری آگاهی زبان شناختی خواهد بود. وی این نظر سلارز را می پذیرد که آگاهی ما تماماً زبان شناختی است. ضدماهیت باورانی مثل رورتی معتقدند که شناخت بدون زبان ممکن نیست. در مقابل ماهیت باوران معتقدند که ما باید نوعی شناخت ماقبل زبانی از اشیاء داشته باشیم، شناختی که نتواند به دام زبان بیفتد. رورتی می گوید که از نظر ماهیت باور شناخت ما غیر غیرزبانی است. برای اثبات این امر وی معمولاً دست اش را به میز می کوبد و پس می نشیند. به این ترتیب امیدوار است ثابت کند ذره-ای شناخت و نوعی انس با میز، که از حیطه زبان خارج است، به دست آورده است. او مدعی است که شناخت قدرت های علی درونی میز، آنجا بودگی جسمانی محض آن به گونه ای او را در تماس با واقعیت قرار می دهد که ضدماهیت باور در آن نیست.²⁶

به نظر رورتی ضدماهیت باور از مطرح شدن این نظر که او خارج از تماس است، جانخورده و تأکید می ورزد که اگر می خواهید بدانید میز واقعاً و ذاتاً چیست، بهترین پاسخ این است که بروید و ببینید «کدام یک از گزاره های زیر صادق است: میز، قهوه ای است، زشت است، اگر سر به آن برخورد کند دردآور است، و غیره».²⁷ به نظر رورتی هیچ چیزی ذات و ماهیت ندارد و حتی خود زبان نیز چنین است. او در انتقاد از هایدگر و دریدا می گوید که هایدگر و دریدا زبان را طوری تفسیر می کنند که گویی آن شبه فاعل است و هایدگر را به دلیل شبه الهی کردن زبان نقد می کند.²⁸ رورتی برای نفی ماهیت و سرشت درونی اشیاء به مثالی از ریاضیات متوسل شده و می گوید:

26. رورتی 1384: 105.

27. همان: 105.

28. Rorty 1991:3.

نکته قابل توجه از دیدگاه من درباره اعداد فقط این است که دشوار بتوان سرشت‌های درونی برای آنها قائل شد، مانند هسته‌ای اصلی که گرداگرد آن را نسبت‌های عرضی گرفته باشد. اعداد نمونه تحسین برانگیز از چیزی است که دشوار بتوان به زبان ماهیت باور آن را وصف کرد. برای پی بردن به منظور من، بپرسید ماهیت عدد 17 چیست - فی نفسه چیست، جدا از مناسبات آن با ارقام دیگر. چیزی که خواسته می‌شود، توصیفی از 17 است که نوعاً متفاوت از این توصیف‌هاست: کمتر از 22، بیشتر از 8، حاصل جمع 6 و 11، جذر 289، مجذور $12315/4$ ، اختلاف میان 922 و $678/1$ و 905 و $678/1$ ²⁹.

در توضیح این مثال وی معتقد است که ما در هیچ یک از این توصیف‌ها به ماهیت درونی عدد 17 نمی‌رسیم. به عبارت دیگر، نکته آزار دهنده درباره این توصیف‌ها این است که به نظر نمی‌رسد هیچ کدام از اینها به رقم 17 نزدیک‌تر از دیگری باشد. بنابراین نفی هر نوع ماهیتی بر هر چیزی و حتی انسان توسط پراگماتیستی مثل رورتی این امکان را برای او فراهم می‌کند که حقیقت عینی ثابت و ازلی و ابدی نیز که ماهیت مشخصی داشته باشد وجود ندارد. می‌توان گفت که ضدماهیت باور بودن رورتی در کنار ضدبازنمودگرا بودن وی گام دیگری برای انکار حقیقت محسوب می‌شود و یقیناً این دو خصلت نیز از دل مفهوم آغازین بحث یعنی رد ذهن به مثابه آینه طبیعت برخاسته اند. اما همانطور که پانوش شماره 1 به تفاوت پراگماتیسم کلاسیک و جدید اشاره شده، زبان عنصر مهمی در رد مفهوم حقیقت در تفکر نئوپراگماتیستی رورتی به شمار می‌آید.

تأکید بر زبان

تأکید پراگماتیست‌های جدید بر زبان باعث شده که نوعی ایده‌آلیسم زبان‌شناختی³⁰ در

29. رورتی، 1384: 102.

30. رورتی در یک جا در اهمیت جایگاه زبان می‌نویسد که «امروزه واژه‌هایی چون "نشانه"، "نماد"، "زبان"، "گفتمان" در عصر ما به شعارهای فلسفی روز تبدیل شده است، همان گونه که "عقل"، "علم" و "ذهن" در سده گذشته شعارهای فلسفی روز بود» (رورتی، 1384: 115).

این مکتب فلسفی حاکم شود و تمامی مسائل فلسفی از این منظر نگریسته می‌شود. رورتی در مقاله فلسفه تحلیلی و فلسفه تغییر شکل یافته در وب سایت شخصی خویش می‌نویسد که:

فلسفه تحلیلی بحث از تجربه را به بحث از زبان تغییر داده است. به عبارت دیگر به چرخه - ای که برگمن «چرخه زبان شناختی»³¹ نامیده روی آورده است و تلاش می‌کند هرچه بیشتر خود را علمی کند.³²

رورتی نیز از این امر مستثنی نیست. به عقیده او، واقعیت‌ها مصنوعات زبان ما هستند و نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما باشند. البته اشیایی با قدرت‌های علی آن بیرون وجود دارند؛ اما هیچ راهی برای توصیف این فاکت‌ها جز با استفاده از زبان وجود ندارد. لذا «راه خروجی از (زندان - خانه زبان) وجود ندارد».³³ در نتیجه، حقیقت نیز با زبان رابطه تنگاتنگی دارد. به عبارتی دیگر، رورتی از آنجایی که معتقد است حقیقت صفت جملات است نه جهان یا اشیاء و چون جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد، بنابراین حقایق مستقل از عمل انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

رورتی با این که یک فیلسوف تحلیلی است اما با نگاه پراگماتیکی که به واژگان و زبان دارد، رفته رفته خود را از حوزه تحلیلی سنتی خارج، و به عنوان یک فیلسوف پسا تحلیلی معرفی می‌کند. این دیدگاه جدید و امدار این نگاه پراگماتیکی اوست که به زعم او فلسفه در عین حال که تحلیل کننده می‌باشد، در مقام عمل نیز می‌تواند به ما کمک کند. رورتی فلسفه تحلیلی را نیز نقد می‌کند و معتقد است این فلسفه کم و بیش رنگ و بوی فلسفه‌های سنتی را دارد هرچند زبان در آن جایگزین ذهن شده ولی ماهیت باوری و بازنودگرایی هنوز در این فلسفه در قالب زبان حاکم است.

خوانش رورتی از فلسفه تحلیلی در مورد جایگاه زبان بیانگر این است که در آن

31 . linguistic turn

32 . Richard Rorty, *ANALYTIC PHILOSOPHY AND TRANSFORMATIVE PHILOSOPHY*, www.stanford.edu/~rorty/

33 . Gignon&Hilley, 2003:13.

سنت حقیقت از طریق مطابقت با واقعیت‌ها یا جهان قابل وصول است. رورتی مدعی است که چنین دیدگاهی مستلزم قائل شدن به جهانی با ذات و ماهیت ثابت است که می‌توان آن را مستقل از زبان فرض کرد، یعنی جهان، مستقل از زبان باز شناختنی است. از این رو «در سنت تحلیلی، واژه‌ها به مثابه یک پازل تلقی می‌شوند»³⁴، که با جمع آوردن آنها در قالب یک ابر واژگان می‌توانیم اولاً به یک زبان ایده‌ال دست پیدا کنیم و ثانیاً به واسطه این زبان ایده‌ئال، بازنمای دقیق واقعیت باشیم؛ آنچه که مهم است این است که ما چنین زبانی را کشف کنیم. از این رو فلسفه تحلیلی نیز در راستای پروژه دکارتی - کانتی حرکت می‌کند؛ با این تفاوت که این بار به جای «ذهن» این زبان است که واسطه/رسانه قرار می‌گیرد. در حالی که رورتی خود زبان را به عنوان چیزی دیگر که بتوان کاربردهایش را در فراروایتی به نام «زبان» جمع کرد قبول ندارد. همانطور که ذهن را به عنوان چیزی که ادراکات و آگاهی‌ها در آن جمع می‌شود را رد می‌کند. رورتی معتقد است که:

دلیلی وجود ندارد کاربردهای زبان را با هم در چیزی بزرگ بنام «زبان» جمع کنیم و سپس به دنبال «شرط امکان» آن باشیم یا تمام باورهایمان را درباره این جهان زمانمند و مکانمند را در چیزی به نام «تجربه» جمع کنیم و سپس مثل کانت به دنبال «شرط امکان» آن باشیم»³⁵.

علاوه بر این رورتی همچون دیویدسن بر این باور است که ما باید مرز میان داشتن یک زبان و شناختن دنیای پیرامون خود را برداریم. اساساً چیزی به عنوان زبانی برای آموختن یا مهارت در استفاده از آن وجود ندارد. از این رو هر دو معتقدند که ما نباید بر این باور باشیم که از زبان به مثابه یک ساختار مشترک کاملاً تعریف شده‌ای که کاربران زبان می‌خواهند با شناخت آن در آن مهارت پیدا کنند، نگاه کنیم. این همان رد ماهیت زبان است. رورتی معتقد است که جدلیات دیویدسن علیه استفاده‌های سنتی از اصطلاحات «واقعیت»، «معنا»، و علیه آنچه خود «الگوی قالب - محتوای» اندیشه و

34. رورتی، 1385: 45.

35. Rorty 1991:127.

پژوهش می‌خواند، جزو جدل گسترده تری علیه این ایده اند که زبان وظیفه ثابتی دارد که باید انجام دهد و ذاتی بنام «زبان» یا «این زبان» یا «زبان ما» وجود دارد که یا می‌تواند یا نمی‌تواند این وظیفه را به نحو احسن انجام دهد. این که چنین ذاتی اصلاً وجود داشته باشد دیوید سن تردید داشت.³⁶ پس زبان دیگر نه ماهیت ثابتی دارد و نه خصلت بازنمایی دارد تا حقیقت را در خود منعکس سازد.

انکار حقیقت

با توجه به آنچه که تا اینجا گفته شد، می‌توان گفت که انتقادات رورتی بر مفهوم ذهن دکارتی، اصالت بازنمایی و ماهیت باوری و تأکید او بر زبان، مقدماتی هستند که وی از طریق آنها می‌خواهد حقیقت را به معنای سنتی آن که امری عینی و نانسانی است کنار گذارد و در عوض تلقی جیمز از حقیقت را با رنگ و بوی زبان شناختی عرضه دارد. رورتی رویکرد جیمز به حقیقت را مورد تأیید و توجه قرار می‌دهد. جیمز در پراگماتیسم، درباره حقیقت می‌نویسد: «حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است، درست همان‌طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است»³⁷

یا «امر حقیقی ... فقط امری است که در مسیر تفکر ما مفید باشد، درست همان‌طور که امر درست فقط امری است که در مسیر رفتار ما مفید باشد»³⁸ و نیز در تعریف دیگری می‌گوید که:

حقیقی نامی است برای هر آنچه که در مسیر باور، خوب بودن خودش را اثبات می‌کند و خوب نیز به دلایل مشخص و قابل تعیین مورد نظر است.³⁹

36. رورتی، 1385: 9-4-48.

37. جیمز، 196:1375.

38. همان: 197.

39. همان: 198.

در این تعاریف خوب و مفید بودن در عمل ملاک حقیقت محسوب می‌شود. تعریف رورتی از حقیقت همان تعریف جیمز بود؛ یعنی حقیقت چیزی است که باورش برای ما خوب است. رورتی در نتایج پراگماتیسم می‌گوید که:

ویلیم جیمز گفته که حقیقی... تنها مصلحتی در شیوه اندیشیدن ماست درست همانطور که «حق» تنها مصلحتی در شیوه رفتار ماست. فیلسوفانی مثل من این نظر جیمز را متقاعد کننده می‌دانند.⁴⁰

رورتی با نظریهٔ مطابقت صدق و عینی بودن حقیقت مخالف است. از همین روست که با تأسی به این تعریف جیمز از حقیقت می‌نویسد که:

حرف جیمز آن بود که چیزی عمیق تر برای گفتن وجود ندارد: حقیقت نوعی شیء نیست که دارای ذاتی باشد. حقیقت مطابقت با واقعیت نیست. آنهایی که می‌خواهند حقیقت ذاتی داشته باشد می‌خواهند شناخت یا عقلانیت یا پژوهش یا رابطهٔ میان زبان و متعلق آن ذاتی داشته باشند. جیمز گمان می‌کند که این امیدها بی‌فایده هستند.⁴¹

علاوه بر تعریف جیمز از حقیقت، نفی ماهیت یا ذات نیز از تبعات تأثیر پراگماتیسم جیمز بر اندیشهٔ رورتی است. معهذای در رد این نظریه تحت تأثیر فیلسوفان معاصر نیز قرار دارد. برای مثال وی می‌نویسد که:

کوهن و دیویی ادعا می‌کنند که ما از مفهوم علم در حال حرکت به سوی هدفی بنام «مطابقت با واقعیت» دست برمی‌داریم و به جای آن تنها می‌گویند که یک واژگان معین برای هدف معینی بهتر از واژگان دیگر است.⁴²

همانطور که می‌دانیم در برداشت سنتی از حقیقت این باور که «برف سفید است» صدق خود را مدیون خصلت خاص از جهان بیرونی است یعنی برف سفید است.

40 . Rorty, 1982:21.

41 . Rorty, 1982:162.

42 . Rorty, 1982:193.

مطابق نظریهٔ مطابقت، یک باور به شرطی صادق است که واقعیتی مطابق با آن در خارج وجود داشته و آن گزاره با واقعیت بیرونی منطبق باشد.⁴³ در برابر این دیدگاه سنتی، حقیقت از نظر رورتی «آن نوع چیزی نیست که انتظار داشته باشیم نظریه‌ای دربارهٔ آن ارائه دهیم که از حیث فلسفی قابل توجه باشد»⁴⁴ از این روست که او در عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت دربارهٔ جستجوی حقیقت عینی می‌گوید که «ما نباید سعی کنیم این اشتیاق را بر آورده سازیم؛ بلکه باید سعی کنیم که آن را ریشه کن کنیم»⁴⁵.

رورتی بر این باور است که وقتی صحبت از رئالیسم به میان می‌آید منطقیاً «حقیقت» و نظریه‌های مربوط به آن نیز پیش می‌آید. لذا اعتقاد به رئالیسم متافیزیکی و اصالت بازنمایی معرفت‌شناسی تبعاً به پذیرش نظریه صدق می‌انجامد. در نتیجه وقتی چارچوب متافیزیکی و معرفت‌شناسی بی اعتبار می‌شود، نظریهٔ مطابقت حقیقت نیز غیر قابل دفاع می‌شود.⁴⁶ به عقیدهٔ او، حقیقت فقط نام خصوصیتی است که همهٔ جملات صادق دارای آن هستند، و لذا چیز زیادی دربارهٔ این خصوصیت مشترک نمی‌توان گفت. اگر چه انجام برخی از اعمال تحت شرایط خاصی قابل توجیه و خوب تلقی می‌شود؛ اما نمی‌توان چیز کلی و مفید در مورد آن چیزی که باعث خوب بودن این اعمال می‌شود گفت. بنابراین، این ادعا که پژوهش عقلانی روزی به نقطهٔ واحدی خواهد رسید نادرست است؛ اما این واقعیت که ما می‌توانیم چنین مسیری را ترسیم کنیم و یک چنین داستانی را بگوییم به این معنی نیست که ما به هدفی که در آن بیرون منتظر ماست نزدیک‌تر شده‌ایم. به زعم این متفکر آمریکایی

ما نمی‌توانیم لحظه‌ای را تصور کنیم که در آن نژاد بشر توانسته لم بدهد و بگوید حال که سرانجام به حقیقت دست یافتیم می‌توانیم با خیال آسوده استراحت کنیم.⁴⁷

بنابراین، این سؤال که «آیا شما باور دارید که حقیقت وجود دارد؟» خلاصه شده

43 . Audi 1997: 813.

44 . Rorty 1991:33.

45 . Rorty 1982 : 37.

46 . Miller, 2002:354.

47 . Rorty, 1991: 56.

چیزی مثل این سوال است که «آیا شما فکر می‌کنید که ایستگاه نهایی⁴⁸ برای پژوهش درباره شیوه‌ای که اشیاء وجود دارند و پژوهش درباره اینکه چه روشی به ما خواهدگفت که با خودمان چه کار کنیم، وجود دارد؟»⁴⁹ رورتی این ایستگاه پایانی برای پژوهش را رد می‌کند:

کسانی مثل من که خودشان را متهم به سبکسری پست‌مدرنیستی می‌دانند فکر نمی‌کنند که یک چنین ایستگاه نهایی وجود داشته باشد. ما فکر می‌کنیم که پژوهش فقط اسم دیگری برای حل مسأله است و ما نمی‌توانیم پژوهش را در مورد اینکه انسان‌ها می‌باید چگونه زندگی کنند، چه چیزی باید از خودمان بسازیم، به پایان ببریم. زیرا راه‌هایی برای مسائل قدیمی، مسائل تازه‌ای را بوجود خواهند آورد و همین طور الی آخر. در مورد فرد، در مورد جامعه و انواع؛ هر مرحله از بلوغ تنها از طریق آفریدن نمونه جدید است که بر مسائل غامض قبلی فائق خواهد آمد.⁵⁰

لذا می‌بینیم که رورتی با پاتنم⁵¹ موافق است که هدف پژوهش کشف حقیقت یا نزدیکی به حقیقت نیست؛ بلکه شکل‌گیری باورهایی است که به همبستگی اجتماع کمک می‌کنند یا به تعبیر دیگر «عینیت را به بین‌الاذهانیت فرو می‌کاهند»⁵². رورتی با نگاه به تاریخچه انسان و یافتن معنای زندگی درباره حقیقت متذکر می‌گردد که بشر متفکر با نسبت‌دادن زندگی خود به قلمرو فراخ‌تر تلاش می‌کند تا از طریق دو راه اصلی و مهم به زندگی خود معنا و مفهوم بخشد. به نظر او

اولین راه گفتن داستان خدماتی است که انسان‌ها به یک اجتماع کرده‌اند. این اجتماع می‌تواند یک اجتماع واقعی تاریخی باشد که آنها در آن زندگی می‌کنند، یا اجتماع واقعی دیگر که از نظر زمان و مکان با آن فاصله دارد و یا اجتماع تخیلی که ده‌ها قهرمان مرد و زن گلچین‌شده از تاریخ، افسانه و یا هردو را شامل می‌شود. راه دوم، تعریف و تشریح خود به مثابه موجودی است که در ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت غیربشری قرار دارد. این

48. terminus

49. Richard Rorty, *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, <http://www.stanford.edu/~rorty/index.html>50. Richard Rorty, *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, <http://www.stanford.edu/~rorty/index.html>

51. Hillary Putnam

52. James, 2005:289.

محمد اصغری - نبی الله سلیمانی

ارتباط به این معنا مستقیم و بی‌واسطه است که از ارتباط میان این واقعیت و قبیله، ملت و یا دوستان تخیلی او مشتق نشده است. تا زمانی که شخص در جستجوی همبستگی است؛ ارتباط میان اعمال اجتماع منتخب و مسائل خارج از آن برای او اهمیتی ندارد و مورد پرسش او نیست. تا زمانی که وی در جستجوی عینیت است، از اشخاص واقعی اطراف خود فاصله می‌گیرد. وی این کار را نه به آن دلیل که خود را عضو گروه واقعی یا تخیلی دیگری می‌داند، بلکه با پیوند دادن خود به چیزی انجام می‌دهد که می‌تواند بدون ارتباط با هر موجودی بشری توضیح داده شود.⁵³

رورتی داستان نوع اول را نمونه‌هایی از خواست همبستگی⁵⁴ و داستان‌های نوع دوم را نمونه‌هایی از خواست عینیت⁵⁵ می‌داند. او علت پیدایش داستان عینیت را مبتنی بودن سنت فرهنگ مغرب زمین بر حقیقت می‌داند. به نظر او اکنون وقت آن است که از این عینیت دست برداریم و به سمت همبستگی حرکت کنیم. وی معتقد است که «سؤالات مربوط به عینیت ارزش‌ها یا شالوده‌های هنجاریت، بی‌معنی هستند. ما این سؤالات را میراث نامیمون عقل‌گرایی روشنگری می‌دانیم».⁵⁶ بر این اساس ارزش‌های عینی بیرونی نیز وجود ندارند و لذا نسبی بودن اخلاق از تبعات نفی حقیقت عینی محسوب می‌شود. البته در اینجا قصد پرداختن به نسبی بودن اخلاق را نداریم.

از نظر رورتی کنار گذاشتن حقیقت و عینیت مستلزم کنار گذاشتن تمایز واقعیت - نمود نیز است. چون در این تمایز یکی بر دیگری ارجحیت دارد و آن واقعیت است که در تاریخ فلسفه به صورت حقیقت عینی و شیء فی‌نفسه تعبیر شده است. رورتی درباره این مساله می‌گوید:

ما (از نیچه و جیمز در میان دیگران) یاد گرفته‌ایم که نسبت به تمایز واقعیت - نمود مشکوک باشیم. ما فکر می‌کنیم که راه‌های زیادی برای صحبت کردن درباره آنچه روی می‌دهد وجود دارد و اینکه هیچ یک از اینها به شیوه‌ای که اشیاء در خودشان هستند، نزدیک‌تر از بقیه نیستند. ما هیچ تصویری از چیستی «فی‌نفسه» در عبارت «واقعیت فی‌نفسه»

54. solidarity

55. objectivity

56. Reill & Baker 2001:14.

نداریم. بنابراین ما می‌گوییم که تمایز واقعیت - نمود را باید به لطف تمایزی میان شیوه‌های کمتر سودمند و بیشتر سودمند صحبت کردن کنار نهاد. اما از آنجا که اکثر مردم فکر می‌کنند که حقیقت همان مطابقت با شیوه‌ای که واقعیت «واقعاً هست» می‌باشد تصور می‌کنند که ما وجود حقیقت را انکار می‌کنیم.⁵⁷

بنابراین، پراگماتیست‌های قدیم و جدید اعتقاد ندارند که واقعیت فی‌نفسه وجود دارد. آنها می‌خواهند تمایز میان نمود - واقعیت را با تمایز میان توصیف‌های مربوط به جهان و خودمان، که کمتر سودمند است و توصیف‌هایی که بیشتر سودمند است، جایگزین سازند. طبق نظر او «امیدواریم تمایز میان واقعیت - نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین کنیم».⁵⁸ براساس چنین برداشتی از حقیقت و واقعیت غایی باید بگوییم که حقیقت یا واقعیت ابدی و سرمدی راستین، در خارج از ذهن بشر قرار دارد. اما رسیدن به چنین مرحله‌ای مستلزم فرارفتن از زمان و مکان و شرایط و محدودیت‌های تاریخی و رسیدن به شرایط ضروری و کلی و سرمدی است و نتیجه چنین مواجهه‌ای، تمایز بین دو حوزه ضروری و ممکن است که در فلسفه‌های مختلف به صورت‌های متفاوت مثلاً تمایز بین شناخت و عقیده، تصورات واضح و متمایز و تصورات مغشوش، شهودها و مفاهیم، حقیقی به واسطه معنا و حقیقی به واسطه تجربه دیده می‌شود. رورتی معتقد است که «فیلسوفان باید از این جستجوی بی‌حاصل برای تبیین‌های نهایی و حقایق نهایی دست بردارند و از نو شروع به شناسایی امکان وضعیت انسانی و امکان نقاط شروع‌مان کنند».⁵⁹ با توجه به این امر باید هم‌صدا با رورتی بگوییم که:

فلسفه سنتی با الگوی دکارتی - کانتی کوششی برای فرار از تاریخ است و پیام مشترک ویتگنشتاین و هایدگر و دیوبی تاریخ‌گرایانه است».⁶⁰

57 . Rorty, 1998:1.

58. رورتی، 1384: 26.

59 . Rorty, 1982:26.

60 . Rorty, 1979:98.

رورتی بارها در آثارش به این نکته مهم اشاره می کند که فلسفه سنتی، تلاشی نومیدانه برای گریز از تاریخ است.⁶¹ یا به بیان دیگر، از نظر رورتی «سنت فلسفی نشأت گرفته از افلاطون کوششی است برای اجتناب از رویارویی با امکان، تلاشی برای فرار از زمان و احتمال است»⁶² و مسائل این فلسفه از جمله مفهوم کلیدی حقیقت نیز سرمدی تلقی شده‌اند. اما طبق فلسفه نئوپراگماتیستی رورتی «مسائل فلسفی ابدی و ازلی نیستند؛ بلکه «مسائل فلسفه» کنونی ما مصنوعات یک امکان تاریخی، از اینرو انتخابی‌اند».⁶³ نتیجه اینکه، از نظر رورتی فلسفه و مسائل آن یک دستاورد تاریخی‌اند. اگر از این ادعا دست بکشیم، باید این نظر را رد کنیم که برنامه کار فلسفی، دایمی و ثابت است. در نتیجه

فلسفه یک ژانر فرهنگی است که هیچ برنامه‌کاری فراتاریخی ندارد و هیچ راه حل نهایی نیز برای سؤالات فلسفی وجود ندارند.⁶⁴

در نگاه سنتی مسائلی همچون مساله حقیقت با تعابیر مختلف نظیر وجود، اراده معطوف به قدرت، اراده، عقل، روح،... خود را نشان می دهد. اما رورتی در مخالفت با این می گوید هیچ امری برتر از اجماع دموکراتیک وجود ندارد یعنی همان توافق بین الازدهانی بین شهروندان. این ادعای رورتی که حقیقتی وجود ندارد تفکر پست مدرنیستی او را عیان می کند. دیدگاه پست مدرن رورتی درباره حقیقت و واقعیت عینی ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی است. در پست مدرنیسم اعتقاد بر این است که هر آنچه را که ما آن را به عنوان حقیقت می پذیریم وابسته به اجتماعی است که در آن زندگی می کنیم و حقیقت ساخته و پرداخته جامعه است؛ لذا 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 می توان گفت که حقیقت در اجتماع یک امری نسبی است».⁶⁵

61 . Rorty, 1979:317.

62 . Geras, 1995:23.

63 . Guignon & Hiley, 2003:62.

64 . Hollinger & Depew, 1999:273.

65 . Grenz, 1995:8.

نتیجه و ارزیابی

باید گفت که انکار حقیقت مستلزم انکار مفاهیمی دیگری است که در فلسفه غرب هم‌ردیف این حقیقت تلقی شده‌اند. برای مثال رورتی می‌گوید که در فرهنگ ما مفاهیم «علم»، «عقلانیت»، «عینیت» و «حقیقت» با یکدیگر مرتبطند. علم به عنوان عرضه‌کننده حقیقت «سخت» و «عینی» تلقی شده است؛ حقیقت به مثابه مطابقت با واقعیت، یگانه نوع حقیقت که شایسته این نام است؛⁶⁶ ولی رورتی با نقد سنت فلسفی بطور کل و نقد مسائل فلسفی بطور خاص به دنبال گریز از هر نوع نظام سازی متافیزیکی افلاطونی و کانتی و دیگران است. در این اثنا می‌کوشد مسأله بنیادی فلسفه یعنی حقیقت را نیز واژگون سازد. او بر این باور است که در سنت فلسفی فیلسوف به دنبال پیدا کردن و کشف حقیقت در بیرون از خود و جامعه انسانی بود و این حقیقت عینی، فراتاریخی، فراانسانی بود که انسان را به دنبال خود می‌کشید. او بر این باور است که اگر از لحاظ تاریخی به مسئله ساخت حقیقت نگاه کنیم، می‌بینیم که فلسفه به عنوان یک رشته مفید، موجودیت خود را مرهون 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.⁶⁷

با وجود این ما اگر زمانی بتوانیم با این ایده کنار بیاییم که واقعیت در وجه غالب در برابر توصیفات ما از آن بی‌تفاوت بوده، و نفس آدمی آفریده استفاده از یک واژگان است نه چیزی که بیانی پسند یا ناپسند در یک واژگان یافته باشد، آن گاه در نهایت باید صحت این ایده رماتیکی‌ها را پذیرا شویم که حقیقت ساختنی است نه یافتنی. صحت این ادعا صرفاً در آن است که زبان‌ها ساخته شوند و حقیقت از داشته‌ها یا صفات موجودات زبانی، یعنی جمله‌ها است.⁶⁸

به عبارت دیگر، بیان این مطلب چنین است که ما نمی‌توانیم میان سهم جهان و

66. Rorty, 1991:35.

67. رورتی، 1385: 33-34.

68. همان: 38.

سهم فاعل شناسا در فرایند شناخت تمایز قائل شویم، زیرا درک و فهم آدمی از واقعیت‌ها با ذهن انسان صورت می‌گیرد. از اینرو، انسان نمی‌تواند واقعیت‌ها 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، ساخته انسان و محصول تصورات و تجربه 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 زبانی‌اند که ساخته اوست و 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 ابهام از سخنان خود، و 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. او در نتایج پراگماتیسم به شعار معروف وینگنشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت

محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های جهان من هستند و عکس آن محدودیت‌های

جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند.⁶⁹

در پایان باید گفت که در تفسیر نئوپراگماتیستی رورتی حقیقت در بستر واژگان و زبان بشری ساخته می‌شود نه اینکه آن را می‌یابیم؛ و حقیقت چیزی جدا از زبان و فرهنگ بشری نیست. فیلسوف یا فیلسوفان مورد نظر رورتی شبیه آن سی‌مرغ عطار هستند که وقتی به کوه قاف می‌رسند، می‌بینند که سیمرغی (حقیقتی) جدا از خودشان وجود ندارد؛ بلکه سیمرغ خودشان هستند و بس.

69. Rorty, 1982:25.

منابع

اصغری، محمد (1387) *تلاقی پراگماتیسم و پست مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی*، فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت فلسفی سال ششم، شماره دوم، صص 165 الی 194.

_____ (1386) *فلسفه سنتی از نگاه ریچارد رورتی*، پژوهش‌های فلسفی، سال 50 شماره 202 صص 113 الی 142

رورتی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، عبدالحسین آذرنگ، نشر نی، تهران، 1384.

_____ *اولویت دموکراسی*، ترجمه خشایار دیهیمی طرح نو، تهران، 1382.

_____ *پشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران، 1385.

ویلیام جیمز، *پراگماتیسم*، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1375.

لارنس کهون، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراستار فارسی دکتر عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، 1381.

باقری، خسرو، و خوشخویی، منصور (1381)، *انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید*

ریچارد رورتی، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره 42.

تامپسون، دیوید؛ (1382)، *نظر رورتی و هوسرل درباره رئالیسم*، ایدئالیسم و

همبستگی بین الاذهان، ترجمه حسن علیزاده خانقاه، فصلنامه تأملات دانشگاه

شهید بهشتی، سال دوم، شماره دوم.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1997.

Baker, Keith Michael and Hanns Reill, Peter, *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford University Press, 2001.

Citchley, Simon and Mouffe, Chantal and Derrida, Jacques, and Laclau, Ernesto, Richard Rory, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996.

- Brandom, Robert, *Rorty and his Critics*, Blackwell publishers, 2000.
- Guignon, Charles and Hiley, David R. *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003.
- Geras, Norman, *Solidarity in the Conversation of Humanity*. London: Verso, 1996.
- Grenze, Stanley, *a primer on postmodernism*, Grand Rapids: Cambridge university press, 1995.
- Hollinger, Robert and Depew, David, *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*, Praeger Publishers, 1999.
- Hildebrand .David L. *The Neopragmatist Turn*, Southwest Philosophy Review Vol. 19, no. 1, January, 2003.
- James A. Stieb, *RORTY ON REALISM AND CONSTRUCTIVIS METAPHILOSOPHY*, Vol. 36, No. 3, Published by Blackwell Publishing Ltd, April, 2005.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
- *On Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. Minneapolis, 1982.
- *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- *Truth and Progress: Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Against Unity*, Wilson Quarterly.v. 39, 1998.
- Rorty Richard, *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy* at <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>, 2004.

----- *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy* at,
www.stanford.edu./rorty, 2005.

----- *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary
Cultural* at personal homepage, 2005.
www.stanford.edu/ rrrorty/index.html

----- *Out of the Matrix*: How the late philosopher Donald Davidson
showed that reality can't be an illusion at [http://www Boston, 2005.
com/ news / globe / ideas / articles / 2003.10.5 out of the matrix](http://www.Boston.com/news/globe/ideas/articles/2003.10.5_out_of_the_matrix)

Archive of SID