

ریچارد رورتی: از نو عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه

دکتر موسی اکرمی* محسن محمودی**

چکیده

ریچارد رورتی، فیلسوف مابعدالطبیعه ستیزِ نوع‌عمل‌گرای آمریکا، طی سه دهه در آثار گوناگون خود فلسفه سنتی، از افلاطون تا کانت، را مورد انتقاد قرار داده است. به باور وی، تاریخ فلسفه بیانگر این است که هیچ‌گونه پاسخ نهایی به پرسش‌های سنتی در مورد «شناخت»، «حقیقت/صدق»، و «بازنمود»، وجود ندارد؛ در نتیجه به جای حل کردن این پرسشها باید آنها را منحل کرد. وی شناخت را باور صادق موجه تعریف می‌کند، اما نظریهٔ صدق او عمل‌گرایانه است و توجیه را حاصل گفت‌وگو؛ یعنی فعالیت اجتماعی، اجماع گروهی و نوعی همبستگی اجتماعی می‌داند. رورتی همچنین به اولویت دموکراسی در برابر فلسفه باور دارد، و با مبنا بودن فلسفه برای دیگر بخشهای فرهنگ مخالف است. آرای فلسفی رورتی علی‌رغم برخورداری از نکاتی سودمند، چه در محور سلبی نقد جزمهای مابعدالطبیعه سنتی و چه در محور ایجابی تأکید بر پاره‌ای از دستاوردهای فکری پسامدرن (همچون تأکید بر آزادی، دموکراسی، کثرت‌گرایی، تواضع فلسفی، و دوری از نخوت علمی) با مشکلاتی مواجه است. نگارندگان در این مقاله به نقد مهمترین برندهای چالش‌برانگیز او می‌پردازند: ۱- نادیده گرفتن ویژگی حکایتگری و اشاره‌ای زبان؛ ۲- خلط میان تأویل و واقعیت؛ ۳- مخدوش کردن مرز میان عینیت و ذهنیت؛ ۴- تداخل امر عمومی و خصوصی؛ و ۵- بی‌توجهی به نیازمندی علم، فرهنگ، فن‌شناسی و بویژه دموکراسی به فلسفه.

واژه‌های کلیدی

مابعدالطبیعه، نوع‌عمل‌گرایی، شناخت، صدق/حقیقت، بازنمود، دموکراسی

* دانشیار هیات و فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران. (مسئول مکاتبات)

** دانشجوی دکتری دانشکدهٔ هیات و فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران

مقدمه

در این مقاله هدف، نقد دیدگاه رورتی در مورد رابطه زبان و واقعیت، شناخت، و جایگاه فلسفه است. رورتی با رویکردی پاد-واقع گرایانه (anti-realistic) به زبان، به نفی عینیت، حقیقت و شناخت، و به طرد فلسفه می‌پردازد. بر این اساس، دیدگاه وی با مشکلات و خلط‌هایی مواجه می‌شود که در این نوشتار به آنها پرداخته می‌شود.

رورتی پس از کسب درکی نسبتاً جامع و دقیق از فلسفه تحلیلی، آن را به سود نوع‌عمل‌گرایی (neo-pragmatism) ویژه خود ترک گفت. نوع‌عمل‌گرایی عنوانی است برای تجدید نظرهای اعمال‌شده بر عمل‌گرایی کلاسیک اوایل قرن بیستم، که چارلز سندرس پیرس، ویلیام جیمز، جان دیویی و جورج هربرت مید مطرح کرده بودند. البته، در خوانش رورتی از فیلسوفان، و بویژه فیلسوفان سنت فربه شناخت‌شناسی، از افلاطون تا دکارت و کانت و فیلسوفان تحلیلی، می‌توان بسا چالش‌ها برانگیخت. این چالش حتی در مورد خوانش او از فیلسوفانی که از آنان بهره می‌گیرد (همچون هگل و نیچه و هایدگر و ویتگنشتاین) نیز صادق است و چه بسا خوانش‌های او از فیلسوفان با اندیشه و نیت راستین آنان تفاوت دارد. نگرش او به خوانش اندیشه‌های فیلسوفان را می‌توان در مقاله اش با عنوان «چهار گونه تاریخ نگاری فلسفه» دید (Rorty و 1984). او با عرضه تصویری دگرگون از فلسفه می‌خواست دستاوردهای مهم دیویی، هگل، و داروین را در ترکیبی عمل‌گرایانه از تاریخی‌گرایی و طبیعی‌گرایی یگانه کند. عناصر فکری اقتباسی او، ویژگی‌های یک فرهنگ فکری پس‌معرفة شناختی را پدید آورد که در کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* (Rorty و 1979) بسط یافت. مشخصه‌های نوع‌عمل

گرایی رورتی برحسب پاد-مبنای‌گرایی (در فلسفه و آئینه طبیعت)، پاد-بازنمودگرایی (عینیت، نسبیت، و صدق/حقیقت (Rorty و 1991))، پاد-ذاتی‌گرایی (صدق/حقیقت و پیشرفت (1998)) شکل گرفت. برنامه فلسفی رورتی شامل نفی تبیین بازنمودگراییه شناخت بود (که با «آئینه طبیعت» بدان اشاره می‌شود) او بازنمودگرایی را میراثی از افلاطون‌گرایی می‌دانست که در تاریخ فلسفه رواج یافته است و فلسفه تحلیلی هم بدان توجه دارد. رورتی در گذر از فلسفه تحلیلی از یک سو، و در نقادی مابعدالطبیعه دیویی از سوی دیگر به عمل‌گرایی ویژه خود رسید که در آن روش‌های علمی و فلسفی را واژگان غیرضروری می‌داند که طی زمان برحسب قراردادهای اجتماعی و سودمندی نفی یا پذیرفته می‌شوند. نقد رورتی از مابعدالطبیعه دیویی با برنامه طراحی نگرش فلسفی ضد مابعدالطبیعی او همساز است.

دیدگاه نوع‌عمل‌گرایانه رورتی با «چرخش زبان شناختی» مشخص می‌شود. میان عمل‌گرایی کلاسیک و نوع‌عمل‌گرایی (که فیلسوفانی مانند ویلفرد اورمن کواین، گودمن، هیلاری پاتنم، دانلد دیویدسن، ریچارد برنشتاین، سوزان هک، و ریچارد رورتی حامیان آن هستند)، نقاط اشتراک و اختلاف‌هایی وجود دارد. در هردو مکتب، زندگی انسانی اساساً عمل است و از این رو، هرچیزی - حتی نظریه - به عمل متعلق است. همچنین، هردو رویکردی طبیعت‌گرایانه دارند. از نظر رورتی، تفاوت‌هایی بین عمل‌گرایی کلاسیک و نوع‌عمل‌گرایی وجود دارد. او در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* به این تفاوت‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: نوع‌عمل‌گرایی، از دو جنبه با عمل‌گرایی قدیم تفاوت دارد، که یکی از این دو جنبه مورد توجه بسیاری از افرادی است که خودشان استاد فلسفه نیستند: نخست

هدف رورتی از نقد شناخت‌شناسی سنتی، تأسیس نظریه‌ای جدید در باب شناخت‌شناسی نیست، بلکه وی به دنبال کنار گذاشتن آن و اعلام دوره‌ی پسا-شناخت‌شناسی است. وی در مقدمه‌ی *فلسفه و آیین طبیعت* (۱۹۷۹) هدف اصلی خود را از بین بردن اعتماد خواننده به «ذهن» به عنوان چیزی که درباره‌ی آن باید نظریه‌ای فلسفی داشت، از بین بردن اعتماد خواننده به «شناخت» به عنوان مقوله‌ای که دارای مبانی است و درباره‌ی آن باید نظریه‌پردازی کرد، و از بین بردن اعتماد خواننده به «فلسفه»، آن گونه که از زمان کانت تصور شده است، می‌داند. به گفته‌ی خودش، این کتاب همانند نوشته‌های فلاسفه‌ی دیگری که با رورتی هم‌عقیده‌اند، همچون ویتگنشتاین متأخر، هایدگر و دیویی، درمان‌شناسانه و تهذیب‌کننده است، نه نظام‌ساز (Rorty, 1979: p.xiii-xv).

از نظر رورتی، مسائل فلسفه و شناخت‌شناسی سرمدی و جاودانه نیستند، بلکه هر نظریه‌ی فلسفی یا معرفتی برخاسته از بستر تاریخی جامعه و شرایط اجتماعی خاصی است. (Ibid, p. xiii). بنابراین، از نظر رورتی اندیشه‌های فلسفی به نحو تاریخی ممکن و در نتیجه انتخابی، غیر ضروری، و پیشامدی هستند؛ نه این که کشف‌اموری از پیش موجود باشند؛ (Ibid:4&11). از این رو، وی معتقد است فلسفه، و در مرکز آن شناخت‌شناسی، نمی‌تواند مبنای علوم و دیگر حوزه‌های فرهنگ به ویژه سیاست باشد (Ibid: 3). او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که نه فلسفه بر دموکراسی، بلکه دموکراسی بر فلسفه اولویت دارد. (رورتی، ۱۳۸۵ الف: ۱۵-۵۸).

رورتی با اتخاذ رویکرد عمل‌گرایانه و رفتارگرایانه به شناخت، آن را باور صادق موجه تعریف می‌کند، اما منظور او از صادق بودن به تبع ویلیام جیمز همان

آن که ما نو عمل‌گراها، به جای تجربه یا ذهن یا وجدان (که عمل‌گرایان قدیم به آنها می‌پرداختند)، درباره‌ی زبان صحبت می‌کنیم؛ دوم این که، همه‌ی ما آثار کوهن، هنسن، تولمین، و فایرابند را خوانده و از این رو، به اصطلاح روش علمی ظنین شده‌ایم (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

بنابراین، از نظر رورتی، دو چیز موجب تمایز نو عمل‌گرایی از عمل‌گرایی قدیم می‌شود: ۱) گرایش به زبان؛ ۲) رد روش علمی.

اندیشه‌ی رورتی با انحلال این پرسش که «آیا باورها، بازنمود دقیق واقعیت‌های ذهنی و مادی هستند؟» و جایگزین کردن آن با این پرسش که «اختیار کردن این باورها برای چه مقاصدی سودمند هستند؟» شروع می‌شود. به عبارت دیگر، کلید اندیشه‌ی رورتی در یک کلام این است که هر پژوهشی می‌باید جستجوی عینیت را در محراب خود آفرینی شخصی و نیز در مسلخ مصالح عمومی و بهبود همبستگی جامعه قربانی کند. رورتی در مهمترین اثرش، *فلسفه و آیین طبیعت*، خصیصه‌ی بازنمود (representation) زبان را انکار می‌کند. رورتی معتقد است هیچ راه و روشی برای بازنمود جهان در آیین ذهن، آن هم به گونه‌ای کاملاً یقینی، موجود نیست (Rorty, 1979: 3, 12). به نظر وی، فلسفه با این ادعا که می‌تواند به چستی چیزها - چنان که هستند - دست یابد، تنها خود را ریشخند کرده است و هرگز تاکنون نتوانسته باورهای ما را بر پایه‌ی اصطلاح تطابق با امر واقع بنا نهد، زیرا که نه داده‌ای در کار است و نه امری واقعی. آنچه هست، زبان است و بس، و هیچ کس را یاری آن نیست که از زبان فراتر رود و شناختی از چیزها چنان که هستند، به دست آورد و به دست دهد. بدین ترتیب، از نظر رورتی حقیقت‌ساختنی است نه یافتنی (رورتی، ۱۳۸۵ ب: ۳۱ - ۳۵).

سودمند بودن است، نه مطابقت با واقعیت (Rorty, 1982: xvii). توجیه را نیز نتیجه گفتگو، فعالیت اجتماعی (Rorty, 1979: 170) و اجماع (consensus) گروهی (توافق بین الادهانی) و نوعی همبستگی اجتماعی می‌داند (Rorty, 1991: 23).

رورتی زندگی خصوصی را متمایز از زندگی عمومی می‌داند. از نظر وی، فلسفه مربوط به زندگی خصوصی است، و سیاست و عدالت مربوط به زندگی عمومی اند و نباید با یکدیگر آمیخته شوند. به نظر او، نفی تبیین بازنمودگرایانه شناخت به حالت ذهنی ای منجر می‌شود که آن را طنزگرایی می‌نامید. در این طنزگرایی مردمان کاملاً از عدم ضرورت جایگاهشان در تاریخ و و عدم ضرورت واژگانشان آگاهند. از نظر او، این گونه از فلسفه همواره با مفهوم «امید اجتماعی» پیوند دارد؛ به گونه ای که بر پایه آن جامعه انسانی بدون انگاره های بازنمود و دیگر مفاهیم موجود میان ذهن و جهان آزادتر خواهد بود. میان پاد-بازنمودگرایی رورتی و نامگرایی ذات گریز او پیوند نزدیکی وجود دارد. او بر این باور است که واقعیتی وجود دارد که در برابر بعضی (نه همه) رویکردهای زبانی متمرّد است، اما به هر حال، منکر وجود روایتی است که دیدگاهی ممتاز برخوردار باشد.

رورتی ساخت فکنی فرافلسفی گسترده خود را با شوق فراوان به بهره گیری از استعاره و نکات همه پسند نافلسفی آمیخته است و در نگاه فلسفه آکادمیایی به یک «فیلسوف» فیلسوف ستیز شهرت یافته است؛ حتی شماری از منتقدان (از جمله سوزان هاک) بر این باورند که تلاش رورتی در کنار گذاشتن مفاهیم اساسی شناخت شناسی سنتی، نشانه های کلبی مسلکی عامیانه ای است که در سقوط عقل و تمامیت فکری ای نقش دارد که مشخصه بخش زیادی از تفکر معاصر است.

رورتی در جلوه های گوناگون اندیشه فلسفی مناقشه برانگیز و سنت ستیز خود با نقدهای گوناگونی روبه رو بوده است. از میان برجسته ترین منتقدان رورتی می توان به افراد زیر اشاره کرد: هیلاری پاتنم، سوزان هاک، نانسی فریزر، و نورمن گراس، یورگن هابرماس، داندل دیویسن، و دنیل دنت. نقد شماری از منتقدان را رابرت برندن در کتاب *رورتی و منتقدانش* گردآوری کرده است (Brandon و 2000). در این اثر، رورتی به هر منتقد پاسخ داده که پس از نقد مورد نظر چاپ شده است: یورگن هابرماس، داندل دیویسن، هیلاری پاتنم، دنیل دنت، جان مکداول، ژاک بوورسه، مایکل ویلیامز، بری ال، اکیل بیلگرمی، جیمز کونت، و بیون رامبرگ. هر یک از منتقدان از دیدگاهی و در محور یا محورهایی ویژه به نقد رورتی می پردازد؛ حتی برخی از آنان چه بسا تا حدی با رورتی همدلی ها و همزبانی هایی داشته باشند. برای نمونه، جیمز کونت با رورتی موافق است که در ما انسانها چیزی ژرف، چیزی به نام طبیعت ثابت یا جوهر سرمدی، وجود ندارد. با این همه، به نظر کونت، کوششی نظام مند برای حذف دستگاه واژگان دربردارنده اصطلاحاتی، چون «حقایق سرمدی»، «واقعیت غایی»، و ویژگیهای «ذاتی انسان» همانند «نوگفتار» جورج اورول نیاز است؛ به گونه ای که چنین حذفی آزادی انسانی را، از راه ناممکن کردن حضور این گونه انگاره ها و مفاهیم در زبان، ناممکن می کند (Conant و 2003).

علی رغم نکات سودمندی که رورتی، چه در بعد سلبی و نقد مابعدالطبیعه و شناخت شناسی رایج (از افلاطون تا فلسفه تحلیلی)، و چه در بعد ایجابی و طرح پاره ای از عناصر نوع عمل گرایی خود، متذکر می شود، آرای فلسفی او در مورد شناخت، صدق/حقیقت، فلسفه، و ارتباط فلسفه با سیاست از اشکالهای بنیادنی برخوردارند

طبیعی، از جمله فیزیک، به طرز شگوهمند و نانسانی و غیر نسبی ما را از خود (از زبان و نیازها و مقاصدمان) بیرون می‌برد. او می‌گوید ذات‌گرایانی که به این خط پس می‌نشینند، استدلال می‌کنند که ذره-انگاران سده هفدهمی، مانند هابز و بویل، حق داشتند میان ویژگی‌های چیزهایی که به واقع در آنها هست و ویژگی‌هایی که برای مقاصد بشر سودمند است، تمایز بگذارند، و ویژگی‌های نوع اول را به عنوان واجد ویژگی‌های نوع دوم وصف کنند. رورتی در ادامه می‌افزاید که عمل‌گراها بر روش‌های غیر بصری و غیربازنمودی توصیف ادراک حسی، تفکر، و زبان تأکید دارند، زیرا می‌خواهند تمایز میان شناختن چیزها و به کار بردن آنها را بردارند. آنها با آغاز کردن از این که ادعای بیکن که دانایی قدرت است، به این ادعا می‌رسند که قدرت یکسره برای دانایی است- این که ادعای شناختن الف، ادعای توانا بودن به انجام دادن چیزی با الف یا برای الف، یا مرتبط ساختن الف با چیز دیگری است (همان: ۹۹).

رورتی تعریفی داروینی‌گرایانه از زبان ارائه می‌دهد؛ وی معتقد است زبان زنجیره‌ای از علائم و اصوات است که موجودات زنده به عنوان ابزار برای به دست آوردن آنچه می‌خواهند، به کار می‌برند. او بر این باور است که برای نومیالیست‌هایی مانند وی، زبان یک ابزار است، نه یک میانجی، و مفهوم برای آنان فقط استفاده منظم یک نشانه یا صداست (Rorty, 1991b: 126). بنابراین، نومیالیست‌ها با زبان آن گونه رفتار می‌کنند که انسان از علائم و صدا برای به دست آوردن آنچه که می‌خواهد، استفاده می‌کند. یکی از کارهایی که می‌خواهیم با زبان انجام دهیم، به دست آوردن غذاست، دیگری ایجاد رابطه جنسی، دیگری فهم منشأ عالم، دیگری افزایش دادن قدرت ادراکمان از همبستگی بشری است، و مورد دیگر می‌تواند با

که ما در زیر تحلیل ویژه خود آنها را در پنج بخش مطرح می‌کنیم.

۱- نادیده گرفتن ویژگی حکایتگری و اشاره‌ای زبان

از نظر رورتی فصل ممیز انسان از جانوران زبان است، نه عقل. نمی‌توان پذیرفت که انسانها با عقل خود چیزها را نمی‌شناسند، اما می‌توان گفت که از راه زبان با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. زبان ابزاری است برای استفاده از چیزها و کار کردن با آنها و نه شناختنشان؛ اما این زبان هم ذاتی انسان نیست، بلکه بر اثر تطوری که داروین آن را شرح کرده، پدید آمده است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۷). رورتی درباره نسبت میان زبان و جهان معتقد است که تلقی ذات‌گرایانه از رابطه بین جهان و زبان، مستلزم قایل شدن به جهانی با ذات ثابت و دایمی است که می‌توان آن را به گونه‌ای مستقل از زبان و از طریق مواجه شدن با آن شناخت. این تلقی حقیقت را نیز از طریق مطابقت زبان یا ذهن با امر واقع یا جهان دست‌یافتنی می‌داند. این نوع تلقی در ذات‌گرایی و واقع‌گرایی مابعدالطبیعی یک اصل مبنایی محسوب می‌شود. رورتی درباره تلقی ذات‌گرایانه از نسبت میان زبان و جهان می‌گوید: «تصور ماهیت باور [=ذات‌گرایانه] از نسبت میان زبان و جهان، او را به این مدعا پس می‌نشانند که جهان مستقل از زبان بازشناختنی است. از این است که او تأکید می‌ورزد جهان در اصل از راه نوعی رویارویی غیرزبانی- از طریق برخورد با آن یا اجازه دادن به آن برای این که فوتون‌هایی از شبکه ما را بازتابانند- برای ما شناخته می‌شود. این رویارویی اولیه، رویارویی با همان خود جهان است - جهانی که ذاتاً هست.» (همان، ۱۰۸-۱۰۹).

به نظر رورتی ممکن است آخرین خط دفاع از دیدگاه فیلسوفان ذات‌گرا، این عقیده باشد که علوم

استفاده از بسط زبان خصوصی، مستقل و فلسفی خود شخص، آفرینش خود باشد. رورتی می‌گوید: « بر اساس این دیدگاه، هرگاه جمله‌هایی مانند "گرسنه‌ام" به زبان راندیم، چیزی را که پیشتر درونی بوده است، بیرونی نمی‌کنیم، بلکه فقط به کسانی که اطراف ما هستند، کمک می‌کنیم اعمال آتی ما را پیش‌بینی کنند. این گونه جمله‌ها برای گزارش کردن رویدادها به کار نمی‌رود که در "نمایش‌خانه دکارتی" که آگاهی فرد باشد، در جریان است؛ اینها فقط ابزارهای هماهنگ ساختن رفتار ما با رفتارهای دیگران است. [...] این فقط بیان این نکته است که در این پرسش، فایده‌ای نیست که آیا باوری بازنمود دقیق واقعیت - چه ذهنی و چه واقعیت مادی - هست یا نه. از دیدگاه پراگماتیست‌ها، این نه تنها پرسش بدی است، بلکه ریشه بسیاری از نیروهای فلسفی هدر رفته است.» (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۸-۲۹)

بنابراین، از نظر رورتی زبان بازنمایاننده واقعیت نیست، بلکه ابزاری است که ما انسانها به کمک آن به نیازها و مقاصد خود تحقق می‌بخشیم. این همان فرافلسفه پادبازنمودی (anti-representational metaphilosophy) رورتی است که در آن با بازیهای زبانی گوناگونی روبه روییم که با آنها تنوع گسترده‌ای از چارچوبها پدید می‌آیند. بدین سان، امکان دستیابی به چارچوب واحد برای همه انسانها وجود ندارد. هرگز نمی‌توان چارچوبی یافت که جزئی از ساخت و بافت جهان باشد. رورتی از نخستین سالهای روی آوری به عمل‌گرایی به چنین نسبتی میان زبان و جهان معتقد شده بود (Rorty, 1972). با چنین نگرشی، باید زبان را به مثابه ابزار در نظر گرفت، نه به مثابه آیین‌های برای نشان دادن یا بازنمود واقعیت. این نظریه، محور اصلی اثر رورتی به نام فلسفه و آیین

طبیعت است. رورتی معتقد است امور واقع (facts) مصنوعات زبان ما هستند، نه چیزهایی که دارای وجود مستقل از باورهای ما باشند. البته، اشیایی با قدرت‌های علی در آن بیرون، در جهان، وجود دارند، اما هیچ راهی برای توصیف این امور واقع وجود ندارد، جز بهره‌گیری از زبان برای توصیف آنها. وی می‌گوید: « حقیقت نمی‌تواند در آن بیرون باشد، نمی‌تواند مستقل از ذهن آدمی وجود داشته باشد، چون جمله‌ها نمی‌توانند چنین باشند، نمی‌توانند آن بیرون باشند. جهان آن بیرون است، اما توصیفات جهان نه» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۴).

رورتی به واسطه رادیکال کردن عمل‌گرایانه چرخش زبانی، به فهم پاد-واقع‌گرایانه از شناخت می‌رسد. او نه تنها از رفتارگرایی معرفت‌شناختی (epistemological behaviorism) طرفداری می‌کند، بلکه پیرو انگاره‌گرایی‌ای است که قایل به اولویت برای زبان و اندیشه در برابر جهان بی واسطه است (2007 و Ramberg). او در نفی چیزی که بتوان آن را حقیقت/صدق «عینی» دانست که با واژگان بازنموده شود و دسترسی پذیر باشد، تأکید دارد که این توهمی بیش نیست و ما باید این گمان را که ذهن و زبانمان ما را قادر به بازنمود جهان می‌سازند، دور افکنیم. البته، شکست در بازنمود جهان و تأکید بر لزوم اتخاذ موضع تکاملی نسبت به زبان، به منظور حل مسائل مربوط به بقا به معنای نفی واقعیت نیست، اما به هر روی، نظر به این که از رابطه میان عینیت و زبان سخن می‌گوید و از سویی برآن است که امر واقع مستقل از زبان وجود ندارد، باید پاسخ دهد که چگونه اندامه (organism)‌ای چون انسان می‌تواند از ذهن و زبان خود در چارچوب روند همه‌جا ساری تکامل بهره‌گیرد، اما این بهره‌گیری نسبتی با واقعیت و

پدیده‌های دیگر ندارد. بنابراین، گفتار بخشی از جهان است، نه چیزی جدا از آن یا بالای آن.

رورتی با رادیکال کردن چرخش زبانی، معتقد است که ما نمی‌توانیم از زبان خارج شویم، ولی ویژگی اشاره‌ای زبان دلیل بطلان این نظر رورتی؛ یعنی دلیل امکان گونه‌ای خروج از زبان و ورود به جهان است. باید گفت که این ویژگی حکایتگری زبان، مستلزم و متضمن فرض پیوند با جهان عینی همگانی است که زبان و گفتار در این پیوند تحقق می‌یابند و همین جهان عینی همگانی را توصف می‌کنند، نه صرفاً باورها و جملات دیگر را (بدان گونه که رورتی می‌گوید). بنابراین، «اشاره‌گری زبان» به جهان و حکایتگری از آن تأییدی بر واقع‌گرایی گریز ناپذیر نهفته در تفکر رورتی تلقی می‌شود که خود همواره و پیوسته آن را انکار می‌کند.

۲- خلط میان تأویل و واقعیت

بعضی معرفت‌شناسان، که به مبنایان (foundationalists) مشهورند، بر این باورند که شناخت می‌تواند بر پایه برخی اصول نخستین، بی‌چون و چرا و غیر قابل تردید استوار گردد. به بیان دیگر، مبنایان معتقدند که شرط صادق بودن یک گزاره آن است که مبتنی بر یک باور صادق موجه باشد؛ آن باور صادق موجه نیز باید مبتنی بر یک باور صادق موجه دیگر باشد و الی آخر. اما این قاعده به معضل تسلسل (regress problem) مبتلا می‌شود. برای رفع این مشکل، مبنایان از باورهایی نام می‌برند که «خود-توجیه‌گر» هستند؛ یعنی برای اثبات موجه بودن خود نیازی به گزاره دیگری ندارند، بلکه خودشان، خودشان را توجیه می‌کنند. با به کارگیری این باورهای خود توجیه‌گر، مشکل تسلسل حل می‌شود، زیرا این باورها

عینیت نداشته باشد. از این رو، او ناگزیر است به گونه‌ای از پیش به ویژگی حکایتگری و اشاره‌ای زبان اعتراف کند. این اشاره‌گری از لوازم واقع‌گرایی‌ای است که رورتی قصد کنار گذاشتن آن را دارد. به عبارت دیگر، اگر صدق/حقیقت صفت جمله‌هاست، نه جهان یا اشیا آن گونه که رورتی خود می‌گوید، این مستلزم آن است که جملات «حاکمی از» چیزی باشند و قطعاً آن چیز نمی‌تواند جمله‌های دیگر باشد، چون اگر جمله‌های دیگر باشد، در این صورت تسلسل نامتناهی پیش می‌آید که پذیرفتنی نیست و نمی‌توانیم از زبان خارج شویم. بنابراین، حکایتگری در جملات به چیزی خارج از جملات اشاره دارد و از آن حکایت می‌کند. پس باید گفت که هر زبان کاربرد حکایتگری، اشاره‌ای و واقع‌گرایانه دارد، همانند وقتی این جمله را به زبان می‌آوریم که «خورشید در آسمان است» واقعاً به وجود چیزی یا چیزهایی در جهان خارج اشاره می‌کند و مردم عادی بر اساس واقع‌گرایی حس مشترکشان قادر به انکار آن نیستند. فزون بر آن، باید بپذیرند که در سخنشان وجهی از حکایتگری وجود دارد؛ به گونه‌ای که باید نسبتی میان سخن و واقعیت قائل شد. از این رو، عمل‌گرایی مورد نظر رورتی باید کاربرد حکایتگرانه زبان را پیش‌فرض گیرد؛ یعنی باید پیوندی میان زبان و جهان موجود باشد تا نظریه‌هایمان درباره جهان مفید باشند.

هر گفتار بامعنا، چه فلسفی چه غیر فلسفی، موضوع یا حوزه اشاره و حکایتگری دارد. خود کتاب فلسفه و آیینیه طبیعت دارای موضوع یا حوزه اشاره است. اگر رورتی می‌گوید هیچ گفتاری شأن ممتازی در دسترسی به جهان ندارد و آن را باز نمود نمی‌کند، پس چگونه کتاب فلسفه و آیینیه طبیعت به عنوان گفتار به فلسفه مدرن اشاره دارد. از طرف دیگر، رورتی گفتار را همانند کواچین پدیده‌ای طبیعی می‌داند که تفاوتی با

و گزاره‌های خود توجیه‌گر، بنیانی فراهم می‌آورند که دیگر باورها را می‌توان بر مبنای آنها استوار کرد. این باورها بنیان صادق موجهی برای باورهای بعدی پدید می‌آورند.

در دو قرن اخیر علاقه و توجه به هرمنوتیک در حوزه فلسفه قاره‌ای افزایش یافته بود. تامس کوون [کوهن] (Thomas Kuhn) کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (*Structure of Scientific Revolutions*) را در سال ۱۹۶۲ در فلسفه انگلوساکسون منتشر کرد. زمانی که پوزیتیویسم منطقی سستی یافته بود، کوون در برابر آن، با خوانش ویژه تاریخ علم، دیدگاه بدیل تأثیرگذاری را ارائه کرد: معرفت علمی تغییر می‌کند، ولی نه از طریق برخورد مستقیم با امور واقع در جهان خارج، بلکه به واسطه کشمکشی گروهی میان تفاسیر گوناگون دانشمندان از دلایل و برهانهای ذاتاً متشابه (کوهن [کوون]، ۱۳۸۴: ۲۶۰-۲۶۱). در دوران آشکارگی ناتوانیهای پوزیتیویسم منطقی، همه نیروی این نظریه بدیل توسط افرادی نظیر فایربرد، هابرماس، دریدا، فوکو و دیگران شکوفا شد. اصحاب هرمنوتیک جدید، مطلقاً امکان وجود هرگونه حقیقت عینی را انکار می‌نمایند. از نظر اینان، همه چیز تأویل است و «واقعیت» برای ما فقط بر حسب این که ما آن را چگونه فهم و تأویل می‌کنیم، دست یافتنی است. بنابراین، اگر واقعیتی وجود نداشته باشد که مستقلاً با شناخت ما مقایسه شود، همه اعمال ما انسانها نشان دهنده تقابل تفسیری از واقعیت با تفسیری دیگر است و هر کدام از این تفاسیر هم نهایتاً، مانند دیگر تفاسیر، برخاسته از واقعیات خارجی هستند. از این رو هیچ مبنایی برای شناخت وجود ندارد. رورتی چنین نظریه‌ای را «پادمبناگرایی» (*anti-foundationalism*) و خود را «پاد مبناکرا» می‌نامد. (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۰)

مخالفتان عمده مبناکرایی، طرفداران نظریه انسجام-گرایی (*coherentism*) هستند که معتقدند می‌توان به مجموعه‌ای از گزاره‌ها علم پیدا کرد، بدون این که در میان آنها گزاره‌های مبنایی یقینی وجود داشته باشد؛ تنها کافی است که به درهم تنیدگی گزاره‌ها تکیه کنیم، درست مانند این که می‌توانیم کل خانه‌های یک جدول کلمات متقاطع را پر کنیم و به درستی حرف‌هایی که در خانه‌ها می‌نویسم، اطمینان داشته باشیم؛ حتی اگر از پاسخ‌هایمان، به تنهایی و منفرداً یقین نداشته باشیم. به عبارت دیگر، کل معرفت‌های ما به تار عنکبوت می‌ماند که در آن هر رشته در تقویت و تحکیم همه رشته‌های دیگر نقش و سهم دارد و همه آن رشته‌های دیگر نیز آن رشته را تقویت می‌کنند، بدون این که هیچ یک از رشته‌ها به تنهایی محکمتر از دیگر رشته‌ها باشد.

یکی از مهمترین مشخصه‌های نوع عمل‌گرایی و به تبع آن تفکر رورتی، پادمبناگرایی است. پادمبناگرایی که عمل‌گرایان نیز از جمله آنان هستند، به این باورهای بنیانی اعتقادی ندارند و هرگونه مبناکرایی را رد می‌کنند. بر همین اساس نیز رورتی به عنوان مهمترین فیلسوف نوع عمل‌گرا، سنت فلسفی غرب از افلاطون تا هگل را به واسطه مبناکرایی آن به پرسش گرفت. رورتی توجه زیادی توأمان به انسجام-گرایی و هرمنوتیک داشت و احتمالاً این مسأله باعث شد وی به تعامل میان تأویل و واقعیت بی‌توجه باشد. شاید ارتباط ما با واقعیت تحت تعین تفاسیر باشد، اما واقعیت خود حد و مرزی معین و مشخص را بر تفسیر تحمیل می‌کند. هرمنوتیک درگیر تفسیر (که با معنا مرتبط است) و آنچه فهمیده می‌شود (*understood*) است. علم تجربی درگیر واقعیت (که با صدق مرتبط است) و آنچه شناخته می‌شود (*known*) است. این خلط در مبناکرایی سستی هم

پیدایش تفاسیر متعدد برای هر متن، داده تجربی، یا هر امر دیگری که تفسیر می‌شود، وجود دارد. از دیگر سو، حقیقت مبنایگرایی (که برنشتاین از آن به عنوان «عینیت‌گرایی» نام برده است) این است که هر متن یا داده، حد و مرزی را بر تأویل تحمیل می‌کند. کتاب‌های کم‌دی می‌توانند به معانی متعددی تفسیر و تعبیر شوند، اما مضحک خواهد بود اگر به چنین کتاب‌هایی مانند آثار شکسپیر بنگریم (Ross, 1998: 9).

باید توجه نمود که ما در تعامل با واقعیت هستیم، زیرا اگر ما صرفاً فعال محض بودیم و واقعیت منفعل محض، در این صورت می‌توانستیم هر تفسیری را در مورد واقعیت جایز بدانیم. از طرف دیگر، اگر ما منفعل محض بودیم و واقعیت فعال محض، در آنگاه تنها می‌توانستیم واقعیت را یک گونه تفسیر کنیم. بنابراین، هم ما هم واقعیت، هر دو، هم فعال و هم منفعل هستیم.

۳- مخدوش شدن مرز میان عینیت و ذهنیت

از نظر رورتی، شناخت کوششی برای منعکس کردن طبیعت نیست. وی با رویکرد نوع‌گرایانه ویژه خود شناخت را نه باور صادق موجه، بلکه صرفاً باور موجه می‌داند و معتقد است که توجیه مستلزم ارتباط خاص بین تصورات یا کلمات و اشیاء نیست، بلکه مستلزم گفت و گو؛ یعنی نوعی فعالیت اجتماعی است (Rorty, 1979: 170).

از آنجا که بدین سان رورتی شناخت را تنها «باور موجه» تلقی می‌کند و صرف نظر از معیار صدق، توجیه و دلیل آوری را مستلزم گفت و گو می‌داند، می‌توان پرسید که با نفی حقیقت/صدق به عنوان مطابقت با واقعیت و انکار روش عقلانی و معیار ثابت، چگونه می‌توان امید داشت که گفت و گو بتواند توجیه لازم را

نزد افرادی چون کوون و رورتی دیده می‌شود: خلط دو مفهوم «معنا» و «صدق» یا «فهمیدن» و «شناختن». پوزیتیویسم منطقی، در یکی از کلاسیک‌ترین صور خود، مدعی شد که گزاره‌ها اگر قابل تأیید تجربی نباشند، بی‌معنا هستند. نظرات پوزیتیویسم به دلیل این که خود نمی‌توانست بر همین اساس قابل تأیید و لذا معنادار باشد، برای دهه‌ها طرد شد. در سر دیگر طیف، پادمبنایگرایی مانند رورتی به سادگی عنوان می‌کنند که هر تفسیری در باب معنا به راحتی صحیح است تا حدی که مفهوم «صدق» هر معنایی می‌دهد و حتی ساخته می‌شود. باید به هر دو سر این طیف نگاه کرد: هر دو به نحوی نامعقول هستند.

واضح است که احتمال فهمیدن یا معنادار بودن برخی امور وجود دارد، ولو این که صادق نباشند؛ همچنین امکان دارد برخی امور را صادق بدانیم، بدون این که معنای آنها را به خوبی فهمیده باشیم. بدین ترتیب، فهمیدن و شناختن می‌توانند تا اندازه‌ای مستقل و ناهمسان باشند، ولی باید - چه در زندگی چه در فلسفه - به یاد داشته باشیم که موضوعهای ناهمسانی، مانند هرمنوتیک و مبنایگرایی، ممکن است در همه یا در بسیاری از مسائل متضمن یکدیگر و درگیر با یکدیگر باشند.

طرح این انگاره کلی در حوزه هرمنوتیک مبنی بر این که علم و شناخت بی‌معنی خواهند بود، مگر این که روش‌هایی وجود داشته باشند که واقعیت خارجی بتواند با تفسیرها و تأویل‌های ما برخورد نموده، آنها را محدود نماید، مرهون ریچارد برنشتاین (Richard J. Bernstein) و اثر مهم او به نام فراسوی عینیت‌گرایی و نسبییت‌گرایی: علم، هرمنوتیک و عمل (Bernstein و 1983) است. در واقع، حقیقت هرمنوتیک (که برنشتاین از آن به عنوان «نسبییت‌گرایی» یاد کرده) این است که معمولاً امکان

برای باور فراهم آورد؟ آیا ما هرگز دلایل کاملاً خوبی برای باور کردن چیزی که ممکن است هرکس دیگری آن را نادرست یا غیرموجه بداند، نداریم؟ چرا آتئی‌های کاملاً سرکش باید قادر باشند سقراط را محکوم کنند؟ به نظر می‌رسد رفتار گرایی معرفت‌شناختی رورتی مرز میان شناخت عینی و عقیده ذهنی را از میان می‌برد (Guignon & Hiley, 2003: 47).

تامس کوون (کسی که رورتی در مباحثش در باره توجیه، خود را تعمیم دهنده دیدگاه‌های وی در باره علوم می‌داند) اعلام داشته است که طرفداران پارادایم‌های ناهمسان «در دنیا‌های ناهمسان زندگی می‌کنند» (Nickles:2002). او بر این گمان بود که پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیر (incommensurable) هستند؛ به گونه‌ای که میان پارادایم‌های رقیب با ادعاهای متضاد هیچ زبان و شیوه مشترکی برای توصیف جهان وجود ندارد. اگر چنین باشد، پس پارادایم‌ها تنها توصیف‌کننده بلکه تعیین‌کننده جهان خواهد بود، و در برابر هر پارادایم گویی یک جهان تعیین یافته متناظر وجود دارد. رورتی سالها پس از انتشار ساختار انقلابی علمی، در مقاله‌ای با نام «عینیت، ارزش داور، و گزینش نظریه» (Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice)، همچنان در تکراری همیشگی معیارهای گزینش نظریه را «دقت»، «همساز»، «گسترده‌گی گستره»، «سادگی»، و «ثمربخشی» می‌داند و آشکارا مرز میان عینیت و ذهنیت را در هم می‌آمیزد (Kuhn:1977,320-339). او همچنان معتقد است که ما می‌توانیم به آسانی بپذیریم که برای هر دو پارادایم می‌توانیم دو توصیف خاص متفاوت از جهان بیابیم. قیاس‌ناپذیری متضمن این است که چنین توصیفی نمی‌تواند مبنایی برای فیصله دادن مناقشه میان پارادایم‌ها باشد. برای مثال، ما همواره

می‌توانیم شیوه‌هایی را برای توصیف غروب خورشید پیدا کنیم که هم برای بطلمیوسیان و هم برای کپرنیکیان پذیرفتنی باشد (مثلاً بگوییم: «فاصله در نظر گرفته شده میان افق و خورشید به تدریج کاهش می‌یابد»). رورتی باید بپذیرد که غروب خورشید واقعیتی عینی برای طرفداران هر پارادایمی است؛ اختلاف طرفداران زمین-مرکزی و خورشید-مرکزی تنها در مورد این مسأله است که چگونه این واقعیت باید تبیین بهتری بیابد (Guignon & Hiley, 2003: 48)، اما نظر به این که هر تبیینی باید بتواند موارد دیگری را نیز تبیین کند و فزون بر آن، از معیارهای دیگری نیز برخوردار باشد، رورتی باید بپذیرد که همه تبیینها همسنگ نیستند و همواره باید بتوان تبیین را بر تبیین‌های رقیب ترجیح داد.

در مسأله‌ای علمی چون قبول دستگاه زمین-مرکزی یا دستگاه خورشید-مرکزی، اخترشناسان می‌دانند که زمین به دور خورشید حرکت می‌کند، اما برای هر فرد باورمند به پارادایم و گریزان از حقیقت/صدق، چون کوون و رورتی، این امر به معنای این است که تمام اعضای جامعه علمی اخترشناسی به توافق رسیده‌اند که زمین به دور خورشید حرکت می‌کند. به نظر می‌رسد که اجماع گروهی - که در واقع با آنچه لاکاتوش (Lakatos) «روانشناسی توده مردم» می‌نامید، تفاوتی ندارد - به صورت تنها معیار شناخت در آمده است (Ibid:48) بدین سان، حتی اگر رورتی را بتوان دور از انگاره گرایی مابعدالطبیعی دانست، نمی‌توان پذیرفت که او قادر است تمایز معرفت‌شناختی معنی‌داری را میان شناخت عینی و باور ذهنی حفظ کند. او که در واپسین تحلیل قادر به پذیرش شناخت عینی نیست، باور ذهنی را همان معرفتی تلقی می‌کند که قرار است در باره

تمایز را تمایزی میان «اشیا چنان که به وسیله کاملترین و دقیقترین تحقیقات ما توصیف می‌شوند» و «اشیا چنان که در خود هستند، کاملاً جدا از این که چگونه توسط تحقیقات ما توصیف می‌شوند» تلقی کند؛ در حالی که رورتی معتقد است پذیرفتن این تمایز، تأیید این دیدگاه کلاسیک مدرن است که ما مستقیماً فقط بازنمودهای ذهنی را می‌شناسیم («اشیا چنان که ما آنها را توصیف می‌نماییم»)، که ممکن است با واقعیت خارج از ذهن («اشیا چنان که در خود هستند») مطابقت داشته باشند یا نداشته باشند. به محض این که، همراه با رورتی، این تمایز را رد کنیم، عینیت در معنای حاصل از دومین تمایز مفهومی نخواهد داشت (Ibid: 49).

رورتی به گونه‌ای نادرست، با نادیده گرفتن این واقعیت که یک فرد در مخالفت با کل جامعه اش می‌تواند ذی‌حق باشد، عینیت را به بین‌الذهانی بودن تنزل می‌دهد، اما برای مثال فرد شکنجه شده در اعتراض به قانون شکنجه توجهی به خلط یک فعالیت اجتماعی با اجماع گروهی ندارد. توجیه امری است اجتماعی، زیرا امری است زبانی، و ما فقط با عضویت در یک جامعه است که زبانی را یاد می‌گیریم. متعلق بودن به یک جامعه، به معنای این است که فرد تحت هنجارهایی در آید که آن جامعه را تشکیل می‌دهند، و این به معنای درآمدن تحت هر عقیده مشترک با همه یا اکثر اعضای جامعه، که بیانگر یک هنجار اجتماعی باشد، نیست. در واقع، کاملاً برای یک فرد واحد امکان دارد که تابع هنجارهای جامعه باشد، در حالی که بقیه افراد جامعه چنین نباشند. همچنین، ممکن است این مسأله اتفاق بیفتد که هنجارهای یک جامعه همگی متقابلاً سازگار نباشند و چه بسا یک فرد به دفاع از هنجاری در برابر هنجار دیگری بپردازد که ممکن است هر شخص دیگری آن را بپذیرد. البته، تغییرات کافی در دیدگاهها و فعالیت‌های اعضای جامعه سرانجام به

جهان خارج باشد؛ بی‌آن که سطح مشخصی از وفاداری نسبت به جهان خارج را به نمایش بگذارد.

برای فهم بهتر این ایراد به رورتی، باید تمایز میان «عینی» و «ذهنی» روشن شود. رورتی، بر اساس توضیحات کون، تمایزهایی را برای آنها قایل می‌شود: (۱) گاهی «ذهنی» به آنچه ترجیح شخصی است و «عینی» به آنچه مورد پذیرش همگان است، اشاره دارد. در این معنی، «کاخ- موزه سعدآباد نزدیک میدان تجریش است» عینی است، در حالی که «کاخ- موزه سعدآباد در سال ۱۳۷۲، بهترین محل تفریح بود» ذهنی است. رورتی و کون به طور آشکار تمام شناخت را به این معنا ذهنی نمی‌دانند. اتفاق آرای جامعه علمی، ادبی یا سیاسی، یک عقیده شخصی نیست: حداقل به معنی بین‌الذهانی بودن، عینی است. (۲) گاهی «ذهنی» به «چگونگی پدیدار شدن اشیا بر ما» در مقابل این که «اشیا واقعاً چگونه هستند» دلالت دارد. این نوع مفهوم «ذهنی» یقیناً مورد توجه منتقدان رورتی است و بر پایه آن، رورتی را مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ هر چند رورتی آن را مبهم بداند. اگر شناخت چیزی بیشتر از اجماع گروهی نیست، آنگاه گزاره شناختی تنها بیان می‌کند که اشیا از نظر یک فرد خاص یا، با تقریبی کم یا زیاد، از نظر یگروه خاصی چگونه اند، و ممکن است گزاره شناختی مطابقتی با این که اشیا واقعاً چگونه هستند، نداشته باشد.

روایت بی‌زیانی از تمایز میان عینی و ذهنی وجود دارد که مطابق با آن «اشیا چنان که بر ما پدیدار می‌شوند» همان «چگونگی پدیدار شدن اشیا بر ما در اولین تأثرات، پیش از تحقیق جدی» است، و این در برابر «چگونگی پدیدار شدن اشیا پس از کاملترین تحقیق و تدقیق ممکن» قرار می‌گیرد. اگر استدلال مخالف به این شیوه فهمیده شود، فهم رورتی از شناخت آشکارا عینی خواهد بود، اما ممکن است منتقد

تغییراتی در هنجارهای آن منجر خواهند شد، زیرا هنجارها مبنایی خارج از خود جامعه ندارند، اما این مسأله به این معنی نیست که هنجارها به میل گروهی تغییر پذیر باشند، حتی اگر گروه شامل اکثریت باشد (Guignon & Hiley, 2003: 49-50).

چنین نیست که رورتی خود همیشه در این موضوع از خلط مبحث اجتناب کند. اجماع هم در آغاز و هم در پایان دقیقاً وابسته به ارائه دلیل است. مانند هر فعالیت اجتماعی، ارائه دلیل از توافق بین الاذهانی بر سر مجموعه ای از هنجارها ناشی می گردد، و گرایش به توافق بر سر ادعاهای دارد که توسط فعالیت اجتماعی توجیه شده اند. رورتی متمایل است این دو نکته را در این ادعای گمراه کننده از میان ببرد که اجماع همان چیزی است که یک قضیه را توجیه می کند. این امر در نهایت، فقط به معنی تقاضای توجیه هنجارهای حاکم دلیل آوری ماست، و ما صرفاً می توانیم به این مطلب اشاره کنیم که این ها هنجارهایی هستند که ما می پذیریم، اما این پذیرش (و توافق) به هیچ وجه یک انتخاب اختیاری افراد نیست؛ این امر پیامد فرایند عمیق و پیچیده ای است که به موجب آن، افراد دلایل را ارائه نموده اند.

توجیه به وسیله اجماع فقط در موارد خاصی رخ می دهد. وقتی که اختریف یکدانان وجود سیاه چاله ها را می پذیرند، توجیه آنها مبتنی بر مجموعه پیچیده ای از شواهد و دلایل است، نه این که آنها موافقت می کنند که سیاه چاله ها وجود دارند. نامتخصصانی که نتایج اختریف یک معتبر را می پذیرند، ممکن است باور خود به سیاه چاله ها را مبتنی بر اجماع آراء در اختریف یک بدانند، اما این مسأله نوع فرعی توجیه است که تغییری در ماهیت باور آوری نمی دهد.

رورتی، به دلیل خلطی که در مورد اجماع بدان گرفتار است، و قایل به معیار عینی برای دستیابی به اجماع نیست، اغلب آن را به آسانی قابل تغییر می داند، مانند زمانی که می گوید هر چیزی که ما می شناسیم، فقط تحت «توصیفات اختیاری» شناخته می شوند (Rorty, 1979: 379)؛ یا این که «انسان همیشه برای انتخاب توصیفات جدید آزاد است» (Ibid:362). رورتی توجه ندارد که، در واقع، عناصر اصلی تصویر علمی ما از جهان (مانند ساختار اتمی) از ریشه های عمیقی برخوردارند، و بسیار نامحتمل است که تغییر کنند. هر تغییری در این عناصر مستلزم تغییرات عمیق در هنجارهای دلیل آوری یا تغییرات کاملاً نامحتمل در شواهد موجود خواهد بود. البته ممکن است حتی راسخترین باورهایمان کاملاً احتمالی باشند؛ به این معنی که ممکن است اشتباه از کار درآیند؛ اما رورتی تمایل دارد که این خطاپذیری (fallibilism) معتدل را با دیدگاه تصمیم گرایانه (decisionist) (یا اراده گرایانه (voluntarist)) در مورد شناخت - که بسیار ناموجه است - خلط نماید. درک نادرستی تعداد زیادی از باورهایمان و دست برداشتن از آنها فرایندی طولانی، دشوار و مشقت بار است، که چندان ربطی به تصمیم یا اراده افراد ندارد.

۴- تداخل امر عمومی و امر خصوصی

رورتی، همان گونه که معتقد به گسست معرفتی پارادایم های فلسفی است، همچنین بر این باور است که امور عمومی و خصوصی نیز از یکدیگر گسسته، و با یکدیگر تفاهم ناپذیر و قیاس ناپذیر هستند. وی در مدینه فاضله خود دو مرحله جدا از یکدیگر را در نظر می گیرد که در یکی امر عمومی و اجماع رخ می دهد و در دیگری امر خصوصی و نقادی و خلاقیت. مدینه

گفتارش بوده است، با قاطعیت از میان بردارد (رورتی و دیگران، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۰).

از این رو، رورتی بر آن است که واژگان مربوط به خودآفرینی، قابل تبادل و بحث و گفت‌وگو با دیگران نیست، بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است، در حالی که واژگان مربوط به عرصه عمومی (همچون عدالت)، ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی و بحث و گفت‌وگو با دیگران شکل تحقق به خود می‌گیرد. رورتی رابطه این دو نوع واژگان را مانند رابطه دو نوع ابزار ناهمسان می‌داند که اصولاً نه باهم قیاس پذیرند، نه می‌توان آنها را باهم ترکیب کرد. برای مثال، سنگ ترازو و خط کش، به منزله دو نوع ابزار ناهمسان، باهم قیاس پذیر یا ترکیب پذیر نیستند. وی می‌افزاید: «ما باید از آغاز، خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه آن، حوزه عمومی و خصوصی وحدت می‌یابند، از سر بیرون کنیم و رضا دهیم به این که مطالبات خودآفرینی و همبستگی انسانی به یک اندازه معتبرند، اگر چه همواره غیر قابل قیاس هستند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۴-۲۵).

بدین گونه، حوزه عمومی فضایی است که در آن «همبستگی اجتماعی» مرکزیت دارد و حوزه خصوصی فضای استقلال شخصی است. رورتی یکی از مهمترین وجوه تمایز جوامع دموکراتیک و غیردموکراتیک را استقلال و توسعه حوزه خصوصی و تفکیک آن از حوزه عمومی می‌داند. رورتی معتقد است بخش مهمی از فرهنگ، از جمله امور فکری، مابعدالطبیعه، فلسفه و اموری که با خلاقیت و زیبایی‌شناسی و نظریه کلان سروکار دارند، در جوامع پیشامدرن عمدتاً در حوزه عمومی تعریف می‌شوند که بنا بر تعریف رورتی، حوزه‌ای است که مسائل آن مربوط به مسائل پراتیک و سیاست اجتماعی است. این بخش فرهنگ، شامل مسائل و مشغولیت‌هایی بوده است که «عموم» را در بر

فاضله رورتی، جامعه آرمانی لیبرالی است که مرز و تمایزی بین حوزه خصوصی افراد و حوزه عمومی ترسیم می‌شود، و بدین ترتیب خشونت در این جامعه به حداقل می‌رسد. افراد در این جامعه مطلق نگرسی و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار می‌گذارند. آنچه از نظر وی، خشونت را دامن می‌زند، این تصور است که گروهی از انسان‌ها، گمان کنند که اعتقادات آنها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارند و از صدق کامل برخوردارند، و بنابراین، دیدگاه‌های دیگر باطل، مسخره و بی‌ارزشند.

از نظر رورتی، جهان خصوصی فرد جایگاهی برای استقلال است. وی امر خصوصی را همانا دل‌مشغولی به «پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن»، خودآفرینی و جست‌وجوی خودآیینی (autonomy) می‌داند. امر عمومی؛ یعنی دل‌مشغولی به آن فعالیت‌هایی که «با رنج دیگر انسان‌ها»، و با کوشش برای به حداقل رساندن بی‌رحمی و تلاش در راه عدالت اجتماعی سروکار دارند. دعوی اصلی رورتی در پیشامد، بازی و همبستگی این است که از لحاظ نظری اتحاد یا آشتی قلمرو عمومی و قلمرو خصوصی ناممکن است. چنین آرزویی برای آشتی در بنیاد افلاطون‌گرایی، مسیحیت، کانت‌گرایی و مارکس‌گرایی نهفته است: هر یک از این دیدمانها می‌کوشد دعاوی مصلحت شخصی، تحقق نفس، رستگاری شخصی یا خودآیینی فردی را با انگاره‌های عدالت (در افلاطون‌گرایی)، عطوفت و عشق به هموعان (در مسیحیت)، شمول عام امر مطلق اخلاقی (در کانت‌گرایی) یا پرولتاریا به مثابه طبقه جهانی و عامل تاریخ (در مارکس‌گرایی) بیامیزد. میراث غالب سنت افلاطونی، همانا کوشش برای آشتی دادن استقلال فردی و خصوصی با خیر عمومی جامعه از طریق برپا کردن هر دو بر یک پایه فلسفی مشترک است. رورتی می‌خواهد این مشکل لاینحل را که فلسفه از دیرباز

می گرفته است، اما همین مسائل در پروژه جامعه دموکراتیک به اموری فردی تحول پیدا کرده‌اند و در حوزه خصوصی جای گرفته‌اند. بدین ترتیب، فلسفه، دین، هنر و دیگر مظاهر اخلاقی و خلاقیت و اندیشه انسانی باید در حوزه خصوصی تعریف شوند، در غیر این صورت پیامدهای استبدادی و خطرناک خواهند داشت (همان، ۱۴۰).

حال فرض کنیم فردی در مدینه فاضله لیبرالی رورتی به دنیا می آید و فرایند آموزش را سپری می کند و سپس به دیدگاهی انتقادی از جامعه و سنتش می رسد، اما اگر این دو حوزه قیاس ناپذیر و تفاهم ناپذیر باشند، چگونه فرد می تواند نقادی و خودآفرینی فردی را که کاملاً جدا از فرایند جامعه و سنت است - به منصفه ظهور برساند؟ فرض چنین تبیینی، قابل انتقاد است. مشکل این دیدگاه تبیینی، این است که نقادی را به امری آزاد و رها از فرایند جامعه پذیری یا سنت بدل می کند. هنگامی که رورتی می گوید نقادی و خودآفرینی شخصی امری تفاهم ناپذیر با مرحله اجتماعی شدن انسان است؛ به طوری که نمی توان این دو را در نظریه واحدی جمع کرد یا به فکر برهنه‌های از آنها بود، این بدان معناست که نقادی و خودآفرینی می تواند منفک و جدا از اجتماعی شدن و زمینه سنت اجتماعی تحقق یابد. اما چنان که گادامر نشان داده است، نقد سنت با تکیه بر سنت ممکن می شود، در غیر این صورت نقد به امری معلق در فضا بدل می گردد، و باید پرسید: فرد به کمک چه سرمایه مفهومی و فکری می خواهد به نقد بپردازد؟ نقادی بدون در اختیار داشتن پارهای مفاهیم و معیارها ممکن نخواهد بود (Gadamer, 1989: 58).

پوپر در مقاله‌ای با عنوان «در تدارک نظریه‌ای عقلی درباره سنت» اظهار کرد که سنت را نمی توان با تردستی

ایجاد کرد و نیز چنین نیست که بتوان هرگز یکسره خود را از بند سنت آزاد ساخت. وی در سخنی کاملاً مشابه سخن گادامر می نویسد: «هر نقد اجتماعی و هر اصلاح اجتماعی باید با عطف نظر به چارچوب سنت‌های اجتماعی صورت گیرد که در آن از پاره‌ای سنت‌ها به یاری سنت‌های دیگر انتقاد می شود، همان گونه که هر پیشرفتی در علوم باید در چارچوب نظریه‌های علمی به انجام برسد که در آن از بعضی نظریه‌ها در پرتو نظریه‌ها انتقاد می شود». (شیرمر، ۱۳۷۸: ۹۵)

با توجه به تمایز عمومی - خصوصی، این واقعیت که افراد در قلمرو خصوصی باید آیر نیست (=رند و نقاد) باشند، بعید است هیچ نتیجه و اثری در رابطه افراد با قلمرو عمومی در پی نداشته باشد. تو گویی برای پیروان اندیشه رورتی بعد از این که خیالات مابعدالطبیعی را کنار گذاشتند و آیر نیست شدند، در قلمرو عمومی هیچ تحولی حادث نمی شود و اوضاع همان گونه که بود، می ماند. اینجا پرسشی روانشناختی مطرح می شود که چگونه می توان در قلمرو خصوصی آیرنیستی نیچه ای بود (یعنی اصول لیبرالی بردباری و بیزاری از خشونت را علایم حاکی از حالت کین توزی و اخلاق بردگان قلمداد کرد)، اما در قلمرو عمومی لیبرال بود و به آن اصول احترام گذاشت و طبق آنها عمل کرد؟ آیا تمایز گذاری عمومی - خصوصی در درون نفس یا خود در قالب آیرنیست و لیبرال به قسمی دوجایگاه انگاری (bicameralism) روانشناختی محال نمی انجامد که نسخه ای برای کلی مسلکی سیاسی به شمار می آید (نیچه ای پنهان شده پشت نقاب جان استوارت میل)؟ به نقل از مباحث خود رورتی، اگر کسی، همداستان با فروید، منشأ شفقت و همدردی را خودشیفتگی انسان قلمداد کند و معتقد باشد که وجدان قسمی «من» آرمانی

به باور رورتی، تاریخ فلسفه نشان دهنده این است که هیچ‌گونه پاسخ نهایی به پرسش‌های سنتی در مورد «شناخت»، «حقیقت/صدق»، و «بازنمود»، وجود ندارد؛ در نتیجه باید به جای حل کردن این پرسشها آنها را منحل کرد و فلسفه را طرد نمود. رورتی به این مسأله بی‌توجه است که علم و فرهنگ و فن‌شناسی و بویژه، دموکراسی نمی‌توانند از فلسفه جدا و بی‌نیاز باشند. علم بدون فلسفه، چنان‌که دکارت باور داشت - مانند درخت بی‌ریشه است و علم چونان میوه همواره به فلسفه چونان ریشه نیاز دارد. علم بدون فلسفه کور است. بشر جدید با فلسفه و در فلسفه تعریف شده است. نکته مهم این است که آیا دموکراسی می‌توانسته است بدون فلسفه به وجود آید؟ به عبارت دیگر، آیا اگر تفکر آدمی دگرگون نمی‌شد، سیاست دگرگون می‌شد؟ آیا جهان جدید و روابط جدید به وجود می‌آمدند؟ آیا سرمایه‌داری، با همه پیامدهایش، به وجود می‌آمد؟ رورتی معتقد است آزادی و عدالت به اساس فلسفی نیاز ندارند. اما می‌توان پرسید که کدام عدالت و آزادی؟ اگر مراد رورتی عدالت و آزادی موجود است، درست این بود که می‌گفت عدالت و آزادی از اساس فلسفی خود منقطع شده‌اند، نه این که به اساس فلسفی نیاز ندارند. آیا دموکراسی برای دوام به پشتیبانی فلسفه نیاز ندارد؟ به فرض این که به مطلب اخیر پاسخ منفی داده شود، استقلال سیاست به طور اعم، و دموکراسی به طور اخص، از فلسفه اثبات نمی‌شود.

رورتی، در مقاله‌ای با «عنوان اولویت دموکراسی بر فلسفه»، که در ۱۹۹۱ نشر یافت، بیان می‌کند که چون برای هیچ عقیده‌ای مبنای نظری‌ای وجود ندارد، در نتیجه، برای عقیده به برتری یک نظام بر سایر نظام‌ها نیز هیچ مبنای نظری‌ای در کار نیست؛ یعنی دفاع نظری و فلسفی از حقانیت و برتری هیچ نظام اجتماعی و یا سیاسی‌ای ممکن نیست؛ و چون این‌گونه است، فلسفه

است برای کسانی که دلشان نمی‌خواهد کامل بودن کودکی را از دست بدهند، آیا این عقیده موجب تغییر رابطه‌ی وی با اعمال مشفقانه و واقعیت وجدان در حوزه عمل و عرصه عمومی نمی‌شود؟ (رورتی و دیگران، ۱۳۸۵: ۷۶-۷۷)

رورتی به تبعیت از نیچه بارها به مابعدالطبیعه باوری افلاطون می‌تازد؛ اما افلاطون وفادار به زمین و فلاسفه بود؛ وی می‌خواست آرمانشهرش را بر روی زمینی بسازد که افراد آن به انسان‌هایی چون سقراط وفادار بمانند، نه این که او را بکشند، اما رورتی در مدینه فاضله لیبرالی خویش سقراط واران را نمی‌گذشد، بلکه در زندگی خصوصی زندانی‌شان می‌کند. رورتی ظاهراً با تمایز و دوگانگی مخالف است، اما با مطرح کردن تمایز و دوگانگی (dichotomy) بین زندگی خصوصی و عمومی، زیرکانه دیواری را ترسیم می‌کند که در جامعه لیبرالی نقد به گفت‌وگوی تفاهم-ناپذیر، و سپس به آیرنی و تمسخر، و به جدی گرفته نشدن انسان‌ها توسط همدیگر، تبدیل می‌شود. البته، نقد، دیگر نیشش را از دست می‌دهد و فقط تبدیل به شعر و آیرنی و سرگرمی می‌شود. گویی فلاسفه ساکن در زندگی خصوصی از نظر رورتی به کودکان عقب-مانده‌ای می‌مانند که باعث مزاحمت زندگی عمومی انسان‌ها می‌شوند، ولی از روی ترحم رورتی‌وار اجازه زندگی به آنها داده می‌شود، به شرطی که از دیوار تمایزی که رورتی ترسیم می‌نماید خارج نشوند، چون آزار رساندن به دیگران بزرگترین بی‌رحمی است. آزادی‌ای که رورتی برای فیلسوفان می‌خواهد، آزادی در درون حصار است.

۵- بی‌توجهی به نیازمندی علم، فرهنگ، فن‌شناسی و بویژه، دموکراسی به فلسفه

از هر گونه کمک رساندن به دموکراسی عاجز است (رورتی، ۱۳۸۵ الف). وی معتقد است که فلسفه نمی تواند برتری دموکراسی بر دیکتاتوری را اثبات کند، زیرا هنگام دفاع از هر چیزی مبنایی ختشی و بی طرف وجود ندارد (Rorty, 2000: 2). به نظر وی باید فلسفه را همچون گفت و گویی تهذیب کننده در نظر آورد. رورتی پس از محکم کردن موضع خود در برابر فلسفه محض و با همان ابزار بود که روی به فلسفه سیاسی و فلسفه اجتماعی آورد. وی معتقد است که لیبرالیسم و دموکراسی بی بنیاد بوده، نیازی به دفاع فلسفی ندارند، بلکه صرفاً پیمان اجتماعی برای رعایت همه اصول اخلاقی توجیه پذیر برای همه شهروندان یک دموکراسی لیبرال هستند. دفاع عمل گرایانه رورتی از لیبرالیسم و دموکراسی مبتنی بر این استدلال، برگرفته از پیش فرض های فلسفی اوست که به هیچ روی ارزش لیبرالیسم و دموکراسی در این نیست که می توان صدق و حقیقت یا برتری آنها را بر دیگر نظام ها اثبات کرد. اثبات این امر نظری نیست، بلکه صرفاً ناشی از تجربه عملی است. رورتی بر آن است که آزادی از نوعی که در لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال مطرح است، بهترین راه تأمین همبستگی و عدالت در اجتماع است و تا آزمون دیگری نشان ندهد که جایگزین بهتری وجود دارد، باید به همین نظام قناعت کرد. در مجموع، اندیشه سیاسی رورتی بسیار غنی، اما در عین حال پر از انواع ناهم‌سازه [پارادوکس] هاست، که البته او از پذیرش این مسأله ابایی ندارد (رورتی، ۱۳۸۵ الف: ۱۰-۱۲).

رورتی در *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، نه از واژه «فلسفه» چیز واحدی اراده کرده است، نه از لفظ «دموکراسی»، و نه از «اولویت». وی، در واقع، بدون ذره ای مبالغه، ده ها مدعا را زیر عنوان «اولویت دموکراسی بر فلسفه» مندرج کرده است. می توانیم

مدعای او را مدعایی سه لایه، بینگاریم: (۱) فلسفه از کمک به لیبرال دموکراسی عاجز است؛ (۲) لیبرال دموکراسی باید از فلسفه پیوند بگسلد؛ و (۳) لیبرال دموکراسی می تواند از فلسفه پیوند بگسلد. رورتی نتوانسته است هیچ یک از این سه لایه مدعا را به طور قانع کننده ای مطرح و تثبیت کند. رورتی با فلسفه علیه فلسفه سخن گفته است؛ زیرا وی همچنان ناچار است که، برای دفاع از لیبرال دموکراسی، به پاره ای از مبانی نظری انسان شناسی فلسفی متوسل شود. در واقع، رورتی از «اولویت دموکراسی بر فلسفه» اولویت دموکراسی بر شاخه ای از فلسفه؛ یعنی انسان شناسی فلسفی را خواسته است (ملکیان، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۱۶۸).

رورتی چندان به لوازم عمل گرایی پای بند نیست. وی برای آزادی معنوی، عمل گرایی، مدارا، آزاد اندیشی، پذیرا بودن نسبت به جذابیت عقلانیت ابزاری، و پیشرفت اخلاقی، ارزشی مطلق؛ یعنی فارغ از مکان ها و زمان ها، قایل است. این ارزش گذاری ها نیازمند انسان شناسی ای فلسفی و پیشین است، در صورتی که رورتی ما را به پیوند گسیختن از انسان شناسی فلسفی دعوت می کند.

استدلال رورتی، حتی اگر اشکالی نداشت، امکان پیوند گسیختن جامعه لیبرال دموکرات از فلسفه را نشان می داد، نه امکان پیوند گسیختن لیبرال دموکراسی را. جامعه ای که، بالفعل، لیبرال دموکرات باشد؛ یعنی از حد نصاب لیبرالیسم و دموکراسی برخوردار باشد، چه بسا بتواند به پیشنهاد رورتی عمل کند و از فلسفه پیوند بگسلد؛ اما چه باید کرد در جامعه ای که از کمترین حد لیبرالیسم و دموکراسی نیز محروم مانده است، ولی می خواهد به لیبرال دموکراسی دسترسی یابد؟ آیا برای جامعه ای که حتی به مدارای دینی و مذهبی و نفی بردگی اعتقاد ندارد، و معتقد نیست که تعصب آزادی

و مفاهیم مدرن و دموکراتیک در آن به جهان تصویر مردم تبدیل شده است. اگر دربارهٔ دیگر ملتها نیز این مفاهیم به جهان تصویر آنها تبدیل شود، آن گاه دیگر (شاید) نیازی به مباحث نظری و فلسفی در باب دموکراسی و دیگر مفاهیم مدرن نخواهیم داشت. اگر دیدگاه رورتی در (برخی از) جوامع غربی پذیرفتنی باشد (امری که به هر حال تردید برانگیز است) نمی‌توان آن را اندیشه‌ای یکپارچه دانست.

نتیجه

بدین سان، کل فلسفهٔ رورتی در دوری‌گزینی از هر مابعدالطبیعهٔ ممکن به شکل نهایی نوع‌عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعی خود رسیده است. راهبرد دراز‌آهنگش بر دو رکن اساسی استوار است: «فیزیکی‌گرایی نا - فروکاستی» از یک سو و «زبان‌شناسی‌گرایی نافروکاستی» از سوی دیگر. دو طرح که می‌خواهند ضد مابعدالطبیعی و در ستیز آشتی‌ناپذیر با مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی غالب در تاریخ فلسفه باشند، اما علی‌رغم خواست رورتی، می‌توان نشان داد هر دو با مابعدالطبیعه پیوند دارند.

رورتی به واسطهٔ دیدگاه نوع‌عمل‌گرایانهٔ خود و تأکید بر چرخش زبان‌شناختی به انکار شناخت حقیقت / صدق می‌پردازد، اما نگارندگان با اتخاذ موضع واقع‌گرایانه در بارهٔ شناخت، بر این باورند که نه تنها همواره در بحث از حقیقت / صدق باید به گونه‌ای واقع‌گرایی مابعدالطبیعی - هستی‌شناختی را ملحوظ داشت، بلکه باید جایگاهی نیز برای واقع‌گرایی شناخت‌شناختی از یک سو و واقع‌گرایی معنا [دلالت] شناختی قایل بود (صرف نظر از هر تعدیلی که می‌توان برای واقع‌گرایی در هر یک از سه منظر بالا پذیرفت). در چارچوب واقع‌گرایی هستی‌شناختی - شناخت

راه، و از این رهگذر، عدالت را تهدید می‌کند و آزادی را مقدم بر کمال نمی‌داند، امکان پیوند گسیختن از فلسفه هست؟ اگر چنین جامعه‌ای از فلسفه بگسلد، برای رسیدن به آرمان لیبرال دموکراسی به چه دستاویزی می‌تواند متوسل شود؟ رورتی، در مقالهٔ «اولویت دموکراسی بر فلسفه»، به دام مغالطهٔ قیاس به نفس در افتاده است (همان، ۱۶۹-۱۹۱). فراموش نکنیم که رورتی می‌گوید غرب از نردبان فلسفه بالا رفته است و دیگر به آن نیاز ندارد (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۸۸). اگر این ادعای رورتی راه، مبنی بر بی‌نیازی کنونی غرب به نردبان فلسفه، بپذیریم، نمی‌توان انکار کرد که چه بسا ملتی هنوز بر پله‌های اول باشد، یا هنوز از آن کاملاً بالا نرفته باشد؛ حتی اگر ملتها از نردبان فلسفه بالا رفته باشند، نباید آن را دور بیفکنند، زیرا از یک سو احتمال دارد در آینده باز هم بدان نیازمند شوند. از سوی دیگر، قدرشناسی از ابزارهای چنین مهم دور افکندن آن را نمی‌پذیرد، بلکه پسندیده است که ابزارهای چنین را گنجینه‌ای بس ارزشمند بدانیم. فزون بر آن، ممکن است دیگران نیازمند بالا رفتن از آن باشند. بی‌گمان دستیابی به دموکراسی ایجاب می‌کند که همگان با نگرشهای فلسفی گوناگون در برابر قانون یکسان باشند و از حقوق دموکراتیک یکسان برخوردار باشند. نگارندگان تنها چنین خوانشی از اولویت دموکراسی بر فلسفه را می‌پذیرند. زمانی می‌توانیم بگوییم نیازی به بحث‌های نظری نداریم که همه پذیرفته باشیم که سازو کار دموکراتیک تنها راه تنظیم مناسبات و روابط است. اگر به گونه‌ای پسینی و تجربی، و در متن جامعه و تاریخ به برخی از جوامع بنگریم، خواهیم دید که زمینهٔ دموکراسی فراهم نیست و به بحث‌های نظری گسترده‌ای، در پیوند با عاصر معرفتی دیگر، نیاز داریم. رورتی در جامعه‌ای سخن می‌گوید که سه چهار قرن را از بحث‌های معطوف به روشنگری پشت سر گذاشته

شناختی-معنا[دلالت] شناختی، نه تنها بر وجود واقعیت مستقل از ذهن، بلکه بر دلالت واژگان بر واقعیت بیرونی و امکان پذیری شناخت و امکان صدق یا کذب گزاره های حاکی از واقعیت بیرونی تأکید می شود. این درست است که به آسانی نمی توان از شناخت مطلق و مطابق با واقع سخن گفت، و صرف نظر از امکان بروز خطا در شناخت، چه بسا شناخت در پیوند با مقتضیات تأثیرگذار جامعه و تاریخ باشد، و چه بسا ما نتوانیم از موقعیت اجتماعی و تاریخی شناخت بگریزیم (صرف نظر از وجود عناصر دخیل دیگر)؛ اما این امر بدین معنا نیست که علم نمی تواند واقع نما باشد. انکار واقع نمایی علم، چه بسا منجر به انکار خود واقعیت شود. ما در تعامل با واقعیت هستیم و این رابطه ای دوسویه است، نه تک سویه. ما در امر شناخت هم فعالیم و هم منفعل. در شناخت واقعیت بیرونی هم آلاینده های گوناگونی را، با خاستگاه زیست شناختی و روان شناختی و جامعه شناختی و تاریخی و ...، در شناخت داخل می کنیم و هم از واقعیت بیرونی، در پیوندهای گوناگون میان اجزای آن، متأثر می شویم. اگر فاعل شناسا، با همه ساختار و کارکرد و محتوای دستگاه ادراکی خود، نقش تعیین کننده را در امر شناخت داشت، توافق میان انسانها بر سر واقعیت بسی دشوار می شد. از طرف دیگر، اگر فاعل شناسا منفعل محض می بود و واقعیت در قاهریت کامل نقش خود بر همه دستگاه های ادراکی یکسان می کوبید، آنگاه (با فرض یکسانی دستگاه ادراکی و شرایط ادراک) همه انسانها برداشت یگانه ای از واقعیت می داشتند، در حالی که فرض ویژگی کنش پذیری و کنشگری فاعل شناسا در برابر واقعیت (با گشوده بودن دفتر بحث بر سر میزان نقش هر ویژگی) به بهترین وجه شناخت با دو مشخصه حکایتگری از

واقع و قابلیت قبول برای بیشترین شمار انسانها از یک سو و ناهمسانیهای معرفتی و تفسیری از سوی دیگر را توجیه می کند.

از نظر رورتی، تاریخ فلسفه بیانگر این است که پاسخهای نهایی به پرسش های سنتی در مورد اموری چون «شناخت»، «حقیقت/صدق» و «بازنمود»، وجود ندارد؛ در نتیجه این گونه پرسشها باید منحل گردند و در نهایت فلسفه با دل مشغولی در باره امور فوق باید کنار گذاشته شود. با نگاه رورتی به «حقیقت/صدق» و شناخت نمی توان به دریافتی معقول به این که اشیا و جهان در واقعیت مستقل از ذهن آدمی چگونه هستند، دست یافت. رورتی نگاهی تاریخی گرایانه به پیشرفت دارد و با نقد هر گونه نقش استدلال در پیشرفت فکری و نقادی عقلانیت، جنبه های افلاطونی و کانتی فلسفه جدید را نقد می کند. او در جریان نوع ویژه ای از مابعدالطبیعه که برنامه خود را ستیز با مابعدالطبیعه می داند، سهمیم است و سرنوشت این مابعدالطبیعه و یا ضد مابعدالطبیعه مابعدالطبیعی ویژه عصر پسامدرن، این است که تاریخ اندیشه ها را به مجموعه ای از "تغییر عادت" ها فرو بکاهد. نوع عمل گرایی ویژه رورتی در دو محور اصلی سلبی و ایجابی بیان شده است: محور سلبی تشخیص نقادانه آنچه از نظر او طرحهای تعریف کننده فلسفه مدرن است، و محور ایجابی تلاش برای نشان دادن چگونگی فرهنگ فکری آنگاه که انسان خود را از استعاره های حاکم بر ذهن و شناخت رها می کند، استعاره هایی که در مسائل سنتی شناخت شناسی و مابعدالطبیعه ریشه دارند.

اما برخلاف رورتی، نگارندگان معتقدند که پرسش های مرتبط با «حقیقت/صدق» و شناخت برای پژوهش ارزشمندند و می توان آنها را چارچوبی برای پژوهشها در نظر گرفت. بنابراین، پرسش های فلسفی روا هستند، اما

درست است که با احتیاط می‌توان تا حدی و با شروطی با رورتی موافق بود که فلسفه در غرب اکنون دیگر (احتمالاً) نقش غالبی در فرهنگ ندارد (نه آن که - چنان که رورتی گمان می‌کند - پایه فرهنگ نیست)؛ فزون بر رورتی، متفکران دیگری هم (مانند جان رالز) معتقدند که فلسفه نمی‌تواند پایه فرهنگ و پایه شاخه‌های آن، چون سیاست، حقوق بشر، و مانند آنها باشد، اما نباید فراموش کرد که امروزه هنگام بحث از حقوق بشر، فرضیات فلسفی درباره طبیعت بشر نیز مورد توجه قرار می‌گیرند؛ رورتی تا حدی از این نکته غافل است. آزادی‌ای که او خواهان آن است، مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی خاصی است.

علم و فرهنگ و فن‌شناسی و بویژه سیاست نمی‌توانند از فلسفه جدا و بی‌نیاز باشند. علم بدون فلسفه، کور است. تفکر فلسفی همواره در گذشته نقشی مهم در پایه‌گذاری تمدن و فرهنگ بشری داشته است و در آینده هم خواهد داشت. نکته مهم این است که، بر خلاف تحلیل و تبیین رورتی، دموکراسی از لحاظ نظری تقدم ذاتی بر فلسفه ندارد ولو آن که بتوان نمونه‌هایی از تقدم وقوعی دموکراسی بر فلسفه را در تاریخ نشان داد. دموکراسی در تبلور تمام عیار خود بی‌نیاز از فلسفه نیست. انسان جدید براساسی با فلسفه و در فلسفه تعریف شده است، چنان که منشور جهانی حقوق بشر و دیگر جلوه‌های گوناگون حقوق بشر بر پایه‌های ویژه نظری-فلسفی استوارند.

با همه ایرادهایی که آرای رورتی با آنها مواجه است، چندین نکته از آرای وی برایمان می‌تواند بسیار سودمند باشد که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: نشان دادن ضعف‌های فلسفه سنتی، تأکید او بر آزادی، دموکراسی، تکثرگرایی، و همچنین تأکید بر لزوم پیشه کردن فروتنی فلسفی و دوری‌گزینی از نخوت علمی و فلسفی. می‌توان با رورتی همسخن

ممکن است آنها هرگز پاسخ نهایی قانع‌کننده‌ای نداشته باشند. رورتی معتقد است که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد پاسخهای قطعی به پرسش‌های سنتی در باره شناخت، حقیقت/صدق، و بازنمود وجود ندارند؛ در نتیجه، باید کنار گذاشته شوند؛ زیرا هیچ امکانی برای فراتر رفتن از ذهن و زبانمان وجود ندارد. ما نمی‌توانیم چیزی درباره ذهن فرازین [استعلایی] (transcendental subject) یا زبان فرازین [استعلایی] (transcendental language)، و واقعیت بی‌مکان یا سرمدی بیان کنیم. وی بر این باور است که هیچ راهی برای رسیدن به بیرون باورها و زبانمان به منظور پیدا کردن گواهی بجز همبستگی وجود ندارد. ما می‌توانیم با رورتی در این مورد موافق باشیم، اما نه با این نتیجه‌گیری که ما باید پرسش‌های فلسفی سنتی را کنار بگذاریم. پرسش‌های معرفت‌شناختی باارزش هستند و هر چند ما نتوانیم جواب درست نهایی برای آنها بیابیم، باید به پژوهشهایمان ادامه دهیم؛ چنان که گویی پاسخ‌های نهایی وجود دارند. دست و پنجه نرم کردن ما با این مسائل به گسترش‌های شناختی منجر می‌شود.

رورتی از این نکته غافل است که اساساً فلسفه با پرسش ایجاد می‌شود، نه با پاسخ‌هایش. فلسفه نوعی تفکر است و تفکر همان پرسش است و این پرسش را انسان مطرح می‌کند. بنابراین، فلسفه سرنوشت انسان است و نمی‌توان آن را انکار کرد. رورتی ما را به نوعی خودسانسوری و طرد پرسش‌هایی که از درون تفکرمان می‌جوشد، تشویق می‌کند. فقط به این دلیل که پاسخی برای آنها نمی‌توان یافت. پیش فرض رورتی این است که اهمیت پاسخهای فلسفی بیشتر از پرسشهای فلسفی است و چون نمی‌توان پاسخها را یافت، باید آنها را نفی کرد، درحالی که گاهی کمتر آب‌جستن و تشنگی به دست آوردن، امری است مهمتر.

۲. _____ . (۱۳۸۵). *پیشامدها، بازی، و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳. _____ . (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشرنی.
۴. _____ ، و دیگــــران . (۱۳۸۵). *دیکانستراکشن و عمل گرایی*، ویراسته شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: گام نو.
۵. شیرمر، جرمی. (۱۳۷۸). *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۳). «اولویت فلسفه بر دموکراسی / نقدی بر مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه» نوشته رورتی»، *ناقص*، ش ۳، خرداد-مرداد ۱۳۸۳، صص ۱۶۷-۱۹۲.

7. Bernstein, R. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press.
8. Brandon, Robert B. (ed.) (2000), *Rorty and His Critics*, Oxford and New York: Blackwell,
9. Conant, James (2000), "Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty vs Orwell", in R. Brandon (2000), pp. 268-341
10. Gadamer, H.G. (1989) *Truth and Method*, London: Sheed and Ward.
11. Guignon, Charles, & Hiley, David (ed.) (2003), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Kiley L., Ross, 12/5/2010 "Foundationalism and Hermeneutics", www.Friesian.com/Epiistem.com
13. Kuhn, Thomas (1977). *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press
14. Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, New York/Oxford: Oxford University Press.

شد که فلسفه بسی ادعاهای گزاف داشته است. می-توان پذیرفت که فلسفه ورزان باید احتیاط پیشه کنند و رویکرد و دیدمان فلسفی خویش را مطلق نپندارند، همان گونه که علم نیز نباید مطلق پنداشته شود. اگر بتوان در ضرورت گریز از مطلق انگاری فلسفه با رورتی موافقت کرد، اما باید گفت که در تأکید او بر فرو کشاندن فلسفه از جایگاه بلند آن، گونه ای فلسفه گریزی زیانبار وجود دارد. رورتی باید خود توجه داشته باشد که در نگرش او فلسفه و فلسفه پردازی همچنان جایگاه محوری را دارد. فلسفه ورزان این سخن ارسطو را همواره باید به یاد داشته باشند که فلسفه ستیزی خود فلسفه ورزی است و برای مخالفت با فلسفه باید از فلسفه بهره گرفت. از این رو فلسفه ستیزی رورتی را باید گونه ای فلسفه ورزی دانست. از سوی دیگر، و بالاتر از همه، نباید در دام نگرش تجویزی رورتی و سفارشش به گریز از فلسفه افتاد. گویا او چشم بر این واقعیت بسته است که برآستی همه آنچه او از آنها دفاع می کند (مانند دموکراسی) میوه های فلسفه اند. نباید چشم بر این امر بست که برخی از ملتهای فاقد مبانی استوار دموکراسی و حقوق بشر نیاز حیاتی به فلسفه دارند. فلسفه در غرب، زمانی بنیاد نظری تبیین و اثبات و تثبیت آنها بوده است. اگر امروز دموکراسی در غرب در نگرش و روایتی چون نگرش و روایت رورتی از فلسفه گسیخته است، سخن دیگری است که از یک سو نباید با نیازمندی دموکراسی به فلسفه خلط شود و از سوی دیگر، بررسی چند و چون آن و ارزیابی دقیقش مجال درخوری را می طلبد.

منابع

۱. رورتی، ریچارد. (۱۳۸۵ الف). *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

27. Roth, P.A. (1978) "Paradox and Indeterminacy", *Journal of Philosophy*, vol. 75(7): 347-367
15. Nickles, Thomas (2002) (ed.) *Thomas Kuhn*, Cambridge: Cambridge University Press
16. Ramberg, Bjorn (2007), 9/8/2010, "Richard Rorty", <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>
17. Rorty, Richard (1972), "the World Well Lost", *The Journal of Philosophy*, 1972, vol. 69: 19, 649-665.
18. Rorty, R. (1998) *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press
19. Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
20. Rorty, Richard (1984), "The Historiography of Philosophy: Four Genres." In Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, (eds), *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Rorty, Richard (1991) *Essays On Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press.
22. Rorty, Richard, (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
23. Rorty, Richard, (1991a) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, volume 1, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Rorty, Richard, (1991b) *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, volume II, Cambridge: Cambridge University Press.
25. Rorty, Richard, (2000) "Universality and Truth", in Robert B. (ed.) (2000), pp. 1-30.
26. Ross, Kelley L. (5/7/2010) "Foundationalism and Hermeneutics", { www.Friesian.Com/Epistem.com }



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی