

## حقیقت و توجیه

دکتر سعیده کوب\*

هیئت علمی مدعو دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۵/۲۷

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۳/۳۱

**چکیده:** در چارچوب پارادایم زبانی، همواره مرتبط با تلقی حقیقت به عنوان سازگاری، این مسأله وجود دارد که چگونه می‌توانیم در پرتو دلایل قابل دسترس، ادعای حقیقی نامشروطی را بیان کنیم که ورای آنچه توجیه شده است، قرار دارد. به عبارت دیگر، اگر در چارچوب زبانی، حقیقت یک قضیه را نمی‌توان مطابقت آن با چیزی در جهان دانست، زیرا در این صورت ما باید قادر باشیم از زبان خارج شویم، در حالی که از زبان استفاده می‌کنیم، پس چگونه حقیقت از توجیه قابل تشخیص است. در پاسخ به این سؤال دو نظریه اصلی مطرح می‌گردد: از یک طرف، ریچارد رورتی به دلیل رادیکال کردن پراگماتیکی چرخش زبانی، فهم غیررتالیستی از شناخت را مطرح می‌کند و حقیقت را با توجیه یکسان می‌داند. او معتقد است از آنجا که هیچ چیزی غیر از توجیه وجود ندارد و هیچ راهی وجود ندارد که از عقاید و زبانمان خارج شویم تا وسیله آزمون دیگری غیر از سازگاری بیابیم، لذا مفهوم حقیقت اضافی است. از طرف دیگر، متفکرانی مانند یورگن هابرماس، سعی می‌کنند شهودهای رتالیستی را در درون پارادایم زبانی حفظ کنند. هابرماس معتقد است، ارتباط درونی بین حقیقت و توجیه وجود دارد و توجیهی که در یک چارچوب خاص به نحو موفق مطرح می‌شود، می‌تواند معطوف به حقیقتی مستقل از چارچوب باور موجه باشد. از نظر هابرماس برای تبیین رابطه درونی حقیقت و توجیه فقط می‌توان به عمل متقابل بین اعمال و گفتمان استناد نمود. فقط تأثیر متقابل دو نقش متفاوت پراگماتیک مفهوم حقیقت که در چارچوب‌های عملی و گفتمان عقلانی ایفا می‌شود، می‌تواند تبیین کند که چرا توجیه موفق یک باور مطابق با معیارهای خاص ما، در راستای اثبات حقیقت مستقل از چارچوب باور موجه است.

**واژه‌های کلیدی:** حقیقت، توجیه، پارادایم، عمل و گفتمان، پراگماتیسم.

## مقدمه

ادعای جستجو و شناخت حقیقت و بحث در مورد امکان شناخت حقیقت یا چگونگی رسیدن به آن از ادعاها و مباحثی است که در درون پارادایم زبانی از جایگاه خاص و ویژه‌ای برخوردار است. مسلماً نحوه پرداختن به این بحث در پارادایم زبانی، متفاوت با نحوه پرداختن به آن در پارادایم وجود شناختی یا معرفت شناختی است. اما صرف نظر از اینکه در درون پارادایم زبانی، حقیقت چگونه تعریف می‌شود و صرف نظر از اختلافاتی که در باب تلقی حقیقت وجود دارد، در خصوص امکان شناخت حقیقت، می‌توان دو جریان اصلی و عمده را تشخیص داد.

اگرچه در هر دو جریان، این عقیده که حقیقت، مطابقت با واقعیت است کنار گذاشته می‌شود، اما نوعی تلقی یا شهود رئالیستی نسبت به حقیقت وجود دارد که به صورت‌های مختلف تعریف می‌شود. آنچه حائز اهمیت است، این است که آیا امکان رسیدن به حقیقت وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا ارتباطی بین حقیقت و توجیه وجود دارد و آیا می‌توان از توجیه به حقیقت رسید؟ از آنجا که توجیه، زمانمند و مشروط و مقید به شرایط زمانی و مکانی است اما حقیقت، نامشروط و دارای کلیت است، این مسأله اساسی مطرح می‌شود که چگونه می‌توان فاصله بین توجیه و حقیقت را پر کرد و چه پلی می‌تواند این گذار را ممکن سازد.

در درون پارادایم زبانی در مقابل این سؤال مهم، دو نوع پاسخ داده شده است: یک پاسخ این است که هیچ راهی برای پر کردن این فاصله و هیچ راهکاری برای گذار از توجیه و رسیدن به حقیقت وجود ندارد. لذا این سؤال که آیا عمل توجیه ما به حقیقت منجر می‌شود، نه تنها در عمل تأثیری ایجاد نمی‌کند، بلکه غیر قابل پاسخ است. در واقع تمایز بین حقیقت و توجیه هیچ تأثیری در تصمیم ما در مورد آنچه باید انجام دهیم، ندارد و بنابراین ما با یک فعالیت واحد که همان توجیه کردن است مواجهیم. اما پاسخ دیگر مربوط به متفکرانی است که خواهان حفظ شهودهای رئالیستی خود هستند و سعی می‌کنند راهکارهایی را برای تمایز و

تشخیص حقیقت از مقبولیت عقلانی نشان دهند و برای حقیقت، اعتباری نامشروط قائل شوند. از جمله این راهبردها می‌توان به راهبرد تورم زدایانه که مبتنی بر تلقی سمانتیک از حقیقت است، یا ایده آرمانی کردن شرایط توجیه که مبتنی بر تلقی معرفتی از حقیقت است و یا تأثیر متقابل اعمال و گفتمان اشاره کرد.

در این مقاله سعی بر این است که تقابل بین این دو جریان اصلی از طریق ارائه نظریات ریچارد رورتی<sup>۱</sup> و یورگن هابرماس<sup>۲</sup> مورد بررسی قرار گیرد. رورتی یکی از نمایندگان اصلی نگرش اول است. او معتقد است که هیچ محدودیت و الزام دائمی و هیچ قالب و چارچوب خنثی و هیچ مبنای مشترکی وجود ندارد که بر روی آن بایستیم و بر اساس آن به داوری ادعاهای شناختی پردازیم. او از این مقدمه که نمی‌توانیم از محدودیت‌های زمانی و مکانی و تاریخی خود و از باورها و زبانمان خارج شویم، به این نتیجه می‌رسد که هیچ وسیله آزمون دیگری غیر از سازگاری وجود ندارد. رورتی پرسش از ماهیت مفاهیمی مانند حقیقت، خیر و عقلانیت را تنها در تلقی افلاطونی از شناخت امکان‌پذیر می‌داند. زیرا از نظر او، در چنین تلقی‌ای، شناختن بر الگوی مشاهده حسی قرار می‌گیرد و به دلیل تصویری که از انسان به عنوان بیننده ماهیات و تصویری که از واقعیت به عنوان دارای ماهیت ذاتی و ثابت وجود دارد، مواجهه با واقعیت، رسیدن به شناخت یقینی را امکان‌پذیر می‌سازد. لذا حقیقت به عنوان تماس با واقعیت یا مطابقت با واقعیت معنا پیدا می‌کند. عقلانیت نیز در گرو چنین مطابقتی است. هرچه این مطابقت دقیق‌تر صورت گیرد، نشان دهنده ظهور عقلانیت بیشتری است. در این سنت خود اشیاء ما را مجبور می‌کنند که حقیقت مربوط به آن‌ها را باور کنیم، فقط به این دلیل که مواجهه با آن‌ها توسط یک چشم ذهنی روشن یا یک روش دقیق یا زبان واضح صورت گرفته است.

1-richard Mckay Rorty ( 1931-2007 )

2-Jurgen Habermas ( 1929 )

به همین دلیل از نظر رورتی، در هر نوع فلسفه‌ای، خواه در پارادایم معرفت‌شناختی و خواه در پارادایم زبانی، اگر همگرایی بر روی یک حقیقت واحد پذیرفته شود و این عقیده وجود داشته باشد که شناخت در چارچوب مجموعه‌ای از پیش فرض‌های به نحو پیشینی قابل کشف، تحقق می‌یابد و ماهیت فاعل شناسا یا ماهیت قوای او یا ماهیت زبانی که مورد کاربرد اوست، چنین چارچوبی را تعیین می‌کند، در این صورت چنین فلسفه‌ای کاملاً در چارچوب فلسفه افلاطونی جای می‌گیرد و در واقع نظریه حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت مورد پذیرش قرار گرفته است، اگرچه در ظاهر چنین تلقی از حقیقت مورد انکار قرار گیرد.

اما هابرماس، اگرچه نظریه سنتی را کنار می‌گذارد و حقیقت را مطابقت با واقعیت نمی‌داند، بلکه قائل به نظریه سازگاری<sup>۱</sup> است، اما بر خلاف رورتی، همگرایی بر روی یک حقیقت واحد را می‌پذیرد و معتقد است می‌توان درباره حقیقت چیزهای زیادی گفت. از نظر او، اندیشه همگرایی جزء ضروری پیش فرض‌های آرمانی گفتمان دارای ویژگی کلی است. توجه به این ویژگی کلی باعث می‌شود، بدون بازگشت به اندیشه سنتی مطابقت با ماهیت ذاتی واقعیت، عقل به عنوان امری هنجاری، جایگاه خاص خود را داشته باشد. او بین عقل فرد محور و عقل ارتباطی تمایز قائل می‌شود و لازم می‌داند که مفهوم عقل را به واسطه ارتباطی دانستن آن، اجتماعی و زبانی کنیم. اما عقل نمی‌تواند طبیعی شود، زیرا عقل بیان‌کننده معیارها و ملاک‌هاست و معیار نمی‌تواند طبیعی شود. هابرماس در عین حال که مانند رورتی معتقد است نمی‌توانیم از حلقه جادویی زبانمان خارج شویم و با واقعیت تفسیر نشده و عریان مواجه شویم، اما در پی یافتن رابطه‌ای درونی بین حقیقت و توجیه است تا بتواند مفهوم حقیقت را به عنوان امری نامشروط و کلی حفظ کند. او معتقد است سازگاری باورهایمان کافی نیست برای اینکه مفهوم حقیقت به عنوان مفهومی محوری حفظ گردد.

## دیدگاه رورتی در باب حقیقت ۱ و توجیه ۲

## ۱- گسست معرفتی پارادایم‌ها و گذار از رویکرد سنتی به رویکرد پراگماتیستی

رورتی در تحلیل خود از فلسفه سنتی معتقد است، فلسفه به عنوان رشته‌ای که مدعی است روش درست جستجوی حقیقت را در اختیار ما قرار می‌دهد، مبتنی بر یافتن چارچوب دائمی و خنثی برای هر تحقیق ممکن است و این امر بدین معناست که ذهن می‌تواند با اشیاء یا قواعدی مواجه شود که بر تحقیق تحمیل می‌شوند و الزام‌آور هستند و در هر گفتمان یا دست کم در هر گفتمان مربوط به موضوع مورد بحث مشترکند. روی آوردن به معرفت‌شناسی به معنای یافتن بیشترین مبنای مشترک با دیگران است. ادعای معرفت‌شناسی مبنی بر اینکه مبنای مشترکی وجود دارد، به معنای کوشش در جهت یافتن شرایط ضروری، کلی و غیرتاریخی و نیز به معنای سرمدی کردن یک بازی زبانی یا عمل اجتماعی خاص است. مطابق سنت افلاطونی، برای رسیدن به چنین هدفی باید از محدودیت زمان و مکان و جنبه‌های صرفاً قراردادی و محتمل زندگی خود رهایی یابیم.

از نظر رورتی، ادعای جستجوی حقیقت و شناخت حقیقت و این ادعا که توافق کلی انسانی در مورد مطلوب بودن حقیقت وجود دارد، با دو مقدمه دیگر همراه شده است: حقیقت، مطابقت با واقعیت است و واقعیت دارای ماهیت ذاتی است. چنین تلقی‌ای در مورد حقیقت و واقعیت نیز مرتبط با این عقیده مشترک بین فلاسفه سنتی است که انسان دارای ماهیت است و ماهیات را کشف می‌کند. این عقیده که وظیفه اصلی ما این است که جهان اطراف خود را در ماهیت آئینه‌ای خودمان به نحو دقیق منعکس کنیم، مکمل این عقیده مشترک بین دموکریتوس

1-truth

2-justification

و دکارت است که جهان از اشیاء بسیط و به نحو واضح و متمایز قابل شناخت ساخته شده است و شناخت ماهیت آن، واژگان اصلی را در اختیار ما قرار می‌دهد که موجب قیاس پذیری<sup>۱</sup> همه گفتمان‌ها می‌شود (رورتی، ۱۹۸۰، ۳۵۷). تصویر سنتی از انسان به عنوان بیننده ماهیات و تصویر سنتی از جهان یا به طور کلی تصویر از واقعیت به عنوان امری که دارای ماهیت معین و مشخص و ثابت است و به وضوح قابل شناخت می‌باشد، باعث می‌شود فلاسفه به این عقیده برسند که با طی طریقی خاص می‌توان به جایگاه مواجهه با ماهیت واقعیت رسید، جایگاهی که در آن بیان استدلال نه تنها احمقانه که غیرممکن است. زیرا فاعل شناسا یا به تعبیر دیگر بیننده ماهیت در مواجهه با ماهیت چنان تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد که نمی‌تواند شک کند یا به گونه دیگری ببیند. بدین ترتیب فاعل شناسا به شناخت یقینی می‌رسد و مبنای شناخت را بدست می‌آورد. 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. 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 دلیل معنا و حقیقی به دلیل تجربه، دیده می‌شود.

هدف اصلی رورتی کنار گذاشتن تلقی مبنایگرایانه از فلسفه است. اما نحوه مواجهه او با فلسفه سنتی و به طور خاص معرفت‌شناسی کانتی چنین نیست که استدلال‌هایی بر ضد نظریات معرفتی متعارف در چارچوب معرفت‌شناسی سنتی ارائه دهد، بلکه او کاملاً رویکرد سنتی به فلسفه را کنار می‌گذارد و رویکرد دیگری را اتخاذ می‌نماید. او برای نشان دادن اینکه می‌توان رویکرد سنتی را کنار گذاشت و رویکرد پراگماتیستی را اتخاذ نمود، " کاربرد باستان‌شناختی تاریخ فلسفه را مورد توجه قرار می‌دهد و مفهوم ذهن، شناخت و فلسفه را در دیدگاه تاریخی

مورد بحث قرار می‌دهد، تا نشان دهد خود فلسفه ماهیتی تاریخی و نسبی دارد " (لانگیولی، ۲۰۰۲، ۸). اما آنچه در نقد تاریخی او اهمیت دارد، دیدگاه خاص او در مورد تاریخ و ادوار تاریخی است. او قائل به گسست و شکاف بین دوره‌های مختلف تاریخی است. رورتی در نگاه تاریخی خود از پارادایم‌های مختلف، متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی زبان، سخن به میان می‌آورد. از نظر رورتی، هر یک از این پارادایم‌ها در بستر تاریخی خاصی به وجود آمده‌اند و معلول شرایط خاصی هستند و بنابراین کاملاً با یکدیگر متفاوتند. هر پارادایم جدید یک بازی زبانی خاص است که در آن کلمات معنای جدیدی پیدا می‌کند، به طوری که رابطه‌ی معنایی بین واژه‌های دو پارادایم کاملاً از بین می‌رود. در پارادایم جدید یا هویت‌های جدیدی مطرح می‌شود که در پارادایم قبلی نبوده است یا هویت‌های قبلی معنای کاملاً جدیدی پیدا می‌کند. بدین ترتیب اختلاف پارادایم‌ها آن قدر زیاد است که نمی‌توان بین آن‌ها رابطه‌ی معرفتی برقرار کرد.

براساس چنین رویکردی به تاریخ فلسفه، رورتی از انتخابی بودن<sup>۱</sup> پارادایم‌های فلسفی و الگوهای شناختی مطرح در هر پارادایم سخن می‌گوید. به دلیل انتخابی بودن الگوهای شناختی، مسائل ناشی از آن‌ها نیز انتخابی است. از نظر رورتی "مسائل فلسفی با فرضیات و واژگان جدید به وجود می‌آیند، از بین می‌روند و یا تغییر شکل پیدا می‌کنند. در واقع مسأله‌ی فلسفی محصول اتخاذ ناآگاهانه‌ی فرض‌های تعبیه شده در واژگانی است که در قالب آن‌ها مسأله‌ی فلسفی بیان می‌شود، فرض‌هایی که باید مورد سؤال قرار گیرد، قبل از اینکه خود مسأله‌ی به طور جدی مطرح گردد" (رورتی، ۱۹۸۰، xiii). رورتی تأکید می‌کند که وقتی این فرض‌ها مورد بررسی قرار گیرد، معلوم می‌شود این فرض‌ها در دوره‌ی تاریخی خاصی، بنابر علل و عوامل خاصی مطرح شده‌اند و به همین دلیل انتخابی هستند، نه سرمدی و بنابراین مسائل منتج از آن‌ها نیز انتخابی است. بر اساس چنین طرز تلقی‌ای، مسائل فلسفی سرمدی و جاودانی نیست. چنین نیست که مسائل واحدی وجود داشته باشد و در طول تاریخ فلسفه، راه‌حل‌های مختلف در مورد آن‌ها

ارائه شود، بلکه در تاریخ فلسفه، سلسله‌ای از مسائل کاملاً متفاوت وجود دارد که به دلیل پارادایم خاص و انتخاب فرض‌های خاص به وجود آمده‌اند. بنابراین مسائل فلسفی برآمده از مجموعه‌ای از اندیشه‌هایی است که به نحو تاریخی ایجاد شده‌اند و لذا انتخابی هستند. اگر به چنین فهمی برسیم، دیگر مسأله فلسفی را مسأله‌ای بنیادی نخواهیم دانست که به دلیل واکنش نسبت به شهودهای طبیعی و غیرقابل اجتناب به وجود آمده است. زیرا ما دارای شهودهای دائمی و ثابت و غیرقابل اجتناب در همه دوره‌ها و اعصار نیستیم.

رورتی علاوه بر اینکه بازی‌های زبانی موجود در هر دوره تاریخی را بازسازی می‌کند تا نشان دهد آن‌ها و مسائل ناشی از آن‌ها کاملاً با هم متفاوتند، به تبیین و تحلیل این امر می‌پردازد که چرا فلاسفه مسائل فلسفی را سرمدی می‌دانند و دچار چه اشتباهاتی شده‌اند که منجر به چنین تلقی‌ای از فلسفه و شناخت شده است. از نظر رورتی، آنچه باعث شده است فلاسفه مسائل فلسفی را سرمدی و جاودانی بدانند این است که آنان فرض‌ها و مفاهیم و واژگانی را که مربوط به یک پارادایم خاص و در واقع مربوط به یک دوره تاریخی خاص بوده است، در پارادایم جدید به همان معنای قبلی به کار گرفته‌اند. همین امر موجب شده است که آنچه لازمه فرض‌ها و انتخاب‌های الگوی شناختی قبلی بوده است، به الگوی شناختی جدید سرایت نماید. بدین جهت او مهم‌ترین فرض‌های موجود در پس فلسفه جدید را که مسلم انگاشته شده، جدا می‌کند و منشأ تاریخی آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که این فرض‌ها و مسائل منتج از آن‌ها تنها با ارجاع به آن دوره تاریخی قابل فهم است و در آن مبدأ تاریخی نیز بنابر علل خاصی انتخاب شده است. بنابر تحلیل رورتی، در حالی که آن دوره تاریخی و شرایط خاص آن پشت سر گذاشته شده و کاملاً منسوخ شده است، اما فرض‌ها و شهودهای مربوط به آن دوره در دیگر دوره‌های تاریخی مسلم انگاشته شده و لذا لوازم چنان فرض‌هایی در



دوره‌های دیگر نیز وارد شده و این توهم را به وجود آورده که مسائل فلسفی، جاودانی است. اگر این اشتباه از سوی فلاسفه صورت نمی‌گرفت، شهودها تغییر می‌کرد و لذا مسائل و نحوهٔ ارائه آن‌ها نیز متفاوت می‌شد.

رورتی معتقد است، اگر بفهمیم که یک مسألهٔ فلسفی خاص چه منشأ تاریخی‌ای دارد و اگر بدانیم که در آن دورهٔ تاریخی نیز انتخاب برخی دیدگاهها فقط معلول شرایط تاریخی خاص آن دوره بوده است، در این صورت به این نتیجه خواهیم رسید که به جای حل تئوریکی آن مسأله، باید آن را کنار بگذاریم. بنابر تحلیل رورتی، دلیل اصلی اشتباهات دکارت، لاک و کانت این است که مانند افلاطون شناخت را بر الگوی مشاهده حسی قرار داده‌اند و آن چیزی را که انتخاب افلاطون بوده است، مسلم فرض کرده‌اند و باعث شده‌اند چنین انتخابی معرف تفکر فلسفی شود. از آنجا که مطابق انتخاب افلاطون به دلیل مواجههٔ الزام‌آور با شیء، شناخت ضروری حاصل می‌شود، لذا پرسش از ماهیت اشیاء و در واقع ذات‌گرایی و براساس آن سؤال از مفاهیمی مانند حقیقت و عقلانیت و خیر معنا پیدا می‌کند (رورتی، ۱۹۹۱، XV).

رورتی به دلیل نگاه تاریخی گرایانهٔ خود و انتخابی دانستن الگوهای شناختی به این نتیجه می‌رسد که " مفهوم شناخت به عنوان تلفیق بازنمایی‌های درست، انتخابی است و می‌تواند جای خود را به تلقی پراگماتیستی بدهد، تلقی‌ای که در آن تقابل یونانی بین نظر و عمل و نیز تقابل بین بازنمایی جهان و ادارهٔ آن کنار گذاشته می‌شود. به عقیدهٔ من دورهٔ تاریخی‌ای که تحت تسلط استعاره‌های دیداری یونانی است، می‌تواند جای خود را به دوره‌ای بدهد که در آن، واژگان فلسفی شامل این استعاره‌ها به همان اندازه عجیب به نظر می‌رسد که واژگان زنده انگارانه دوره‌های ماقبل کلاسیک " (رورتی، ۱۹۸۰، ۱۱).

## ۲- دیدگاه پراگماتیستی رورتی به شناخت

رورتی در دیدگاه پراگماتیستی خود به شناخت، دیدگاه دیویی<sup>۱</sup> را مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌کند که "اگر تلقی ما از شناخت مبتنی بر فلسفه دیویی باشد، یعنی به عنوان آن چیزی که در باور به آن توجه شده‌ایم، در این صورت تصور نخواهیم کرد برای شناخت محدودیت‌های دائمی وجود دارد. زیرا توجه را پدیده اجتماعی خواهیم دانست، نه معامله‌ای بین فاعل شناسا و واقعیت" (رورتی، ۱۹۸۰، ۹). برخلاف سنت معرفت‌شناختی، در چنین تلقی‌ای از شناخت، توجه یک باور مستلزم مبنای وجود شناختی نیست، مبنایی که به واسطه ارتباط خاص فاعل شناسا و واقعیت کشف شده باشد. در واقع "توجه مستلزم ارتباط خاص بین تصورات (کلمات) و اشیاء نیست، بلکه مستلزم گفتگو یعنی مستلزم فعالیت اجتماعی است. توجه مبتنی بر گفتگو به طور طبیعی کل‌گرایانه است، اما مفهوم توجه مندرج در سنت معرفت‌شناختی، تحویل‌گرایانه و اتمی است" (همان، ۱۷۰).

مطابق نظر رورتی ما شناخت را می‌فهمیم، وقتی توجه اجتماعی باوری را بفهمیم. توجه یک باور بدین معناست که بتوان دلایل خوبی برای آن ارائه داد، دلائلی که به نحو کافی و شایسته تأیید کننده آن باور باشد و مورد پذیرش مخاطبان آن قرار گیرد. معیارهای تعیین کننده دلیل خوب نیز مبتنی بر توافق یک جامعه معرفتی است. در رویکرد رفتارگرایانه رورتی به شناخت، تفاوت بین جملات به دلیل ارتباط فاعل شناسا و شیء نیست، بلکه به دلیل تفاوت گزارش‌های فرد در میان هم‌نوعانش در یک جامعه معرفتی است. او همانند کواین<sup>۲</sup> معتقد است، حقیقت ضروری صرفاً جمله‌ای است که هیچ کس، هیچ جایگزین قابل توجهی برای آن ارائه نداده است، جایگزینی که باعث شود آن جمله مورد تردید و سؤال قرار گیرد. رورتی این دیدگاه خود را "رفتارگرایی معرفت‌شناختی"<sup>۳</sup> می‌نامد و آن را عبارت از "تبیین عقلانیت و

1 - John Dewey ( 1859 -1952 )

2 - Willard Van Orman Quine ( 1908 ° 2000 )

3 - epistemological behaviorism

مرجعیت معرفتی به وسیلهٔ ارجاع به آنچه جامعه جواز بیان آن را به ما می‌دهد<sup>۱</sup> می‌داند. بنابراین اظهارات ما توسط جامعه توجیه می‌شود نه از طریق ویژگی خاص بازنمایی های درونی که این اظهارات بیان کنندهٔ آن‌ها هستند. در واقع در توجیه اظهارات نمی‌توان به رویدادهایی استناد کرد که از حیث رفتارگرایی غیر قابل اثبات هستند، رویدادهایی که ذهن آشنایی مستقیم خود با آن‌ها را تشخیص می‌دهد. به همین دلیل در چنین رویکردی به شناخت، تمایز بین دو حوزهٔ ضروری و ممکن معنا ندارد.

بر اساس چنین رویکرد پراگماتیستی به شناخت می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های مهم پراگماتیسم رورتی، "ضد ذات گرایی"<sup>۱</sup> است، ویژگی‌ای که به مفاهیمی مانند شناخت، حقیقت، زبان، اخلاق و مفاهیم مشابهی که در مورد آن‌ها به نحو فلسفی نظریه‌پردازی می‌شود، اطلاق می‌گردد (رورتی، ۱۹۹۱، ۱۶۲). رورتی به تبع ویلیام جیمز<sup>۲</sup> معتقد است، هیچ ماهیتی، هیچ جا وجود ندارد و هیچ روش معرفت شناسانهٔ جامعی وجود ندارد که جریان پژوهش را پیش ببرد، نقد نماید یا تضمین کند. ویژگی دیگر پراگماتیسم رورتی این است که شناخت شبیه میدان نیروست و هیچ ادعای شناختی‌ای جدا از نقش آن در حفظ میدان نیرو، شأن معرفت شناختی ممتازی ندارد. به همین دلیل واژگان مربوط به عمل غیر قابل حذف است و لذا "هیچ تفاوت معرفت شناختی بین حقیقت مربوط به آنچه باید باشد و حقیقت مربوط به آنچه هست، وجود ندارد. هم چنین هیچ تفاوت متافیزیکی بین بینش‌ها و ارزش‌ها و هیچ تفاوت روش شناختی بین اخلاق و علم وجود ندارد" (همان، ۱۶۳).

به عقیده رورتی، تأکید سنت افلاطونی بر نظریه به جای عمل و قائل شدن به تمایز نوعی بین آنها، منجر به این اشتباه بزرگ فلاسفه می‌شود که شناختن را بر الگوی مشاهدهٔ حسی قرار دهند و تصور کنند که استعاره‌های دیدن، مطابقت، بازنمایی و تصویر کردن که برای اظهارات

1 - antiessentialism

2- william James ( 1842 ° 1910 )

معمولی و روزمره به کار می‌رود، قابل اطلاق به اظهارات و ادعاهای بزرگ و قابل بحث است. این خطای اساسی باعث به وجود آمدن این عقیده می‌شود که در جایی که هیچ شیی برای مطابقت وجود ندارد، ما امیدی به عقلانیت نداریم، بلکه فقط ذوق، هیجان، عواطف و میل حاکم است. بنابراین خود مفهوم عقلانیت، محصول تمایز نوعی بین نظریه و عمل است. از نظر رورتی، هیچ یک از تمایزات بین عقل و میل یا عقل و اراده معنا پیدا نمی‌کند مگر اینکه عقل بر الگوی "دیدن"<sup>۱</sup> تصور شود و به تعبیر دیویی، "نظریه بیننده شناخت"<sup>۲</sup> مورد تأکید قرار گیرد (همان، ۱۶۴).

سومین ویژگی پراگماتیسم رورتی این است که "در پژوهش هیچ الزام و محدودیتی جز محدودیت‌های مربوط به گفتگو وجود ندارد"<sup>۳</sup> هیچ محدودیت همه جانبه‌ای وجود ندارد که از ماهیت اشیاء یا از ماهیت ذهن یا زبان ناشی شده باشد، بلکه فقط آن محدودیت‌های جزئی و خرد وجود دارد که از طریق گفته‌های محققان هم عصر ما به وجود آمده است (همان، ۱۶۵). از نظر رورتی، این ویژگی دارای اهمیت زیادی است، زیرا مربوط به یک انتخاب اساسی است: انتخاب بین پذیرش یک ویژگی احتمالی نقطه شروع پژوهش و تلاش برای اجتناب از این احتمال. تصدیق محتمل بودن نقطه شروع به معنای تصدیق این مطلب است که ما از انسان‌های هم نوع خود ارث می‌بریم و با آن‌ها گفتگو می‌کنیم. اما تلاش برای اجتناب از این احتمال، بدین معناست که امید داشته باشیم به ماشینی تبدیل شویم که به درستی برنامه‌ریزی شده است. افلاطون تصور می‌کرد این امید هنگامی محقق می‌شود که بتوان از طریق دیالکتیک عقلانی به قسمت بالای خط رسید. از زمان کانت، فلاسفه تحقق این آرزو را منوط به یافتن ساختار پیشینی هر پژوهش ممکن یا هر زبان یا شکل زندگی اجتماعی می‌دانستند. اما اگر این امید را کنار بگذاریم، به تعبیر نیچه "آسایش متافیزیکی" را از دست خواهیم داد، اما می‌توانیم

---

1 - vision

2 - spectator theory of knowledge

معنای جدیدی از اجتماع را بدست آوریم. هم چنین وابستگی ما به اجتماعمان ° جامعه ما، سنت سیاسی ما، میراث عقلانی ما ° افزایش می‌یابد، اگر اجتماعمان را از آن خودمان بدانیم، نه از آن طبیعت، اجتماعی که ساخته شده است، نه اینکه یافته شده باشد، اجتماعی که یکی از بسیار اجتماعاتیست که انسان‌ها ساخته‌اند.

### ۳- رویکرد پراگماتیستی رورتی به حقیقت

در رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت، پرسش از ماهیت مفاهیمی مانند حقیقت و عقلانیت معنا ندارد. از نظر او " حقیقت آن نوع چیزی نیست که انتظار داشته باشیم نظریه‌ای درباره آن ارائه دهیم که از حیث فلسفی قابل توجه باشد " ( رورتی، ۱۹۹۱، Xiii ). به بیان او از نظر پراگماتیست‌ها، " حقیقت " فقط نام خصوصیتی است که همه جملات صادق دارای آن هستند و لذا چیز زیادی درباره این خصوصیت مشترک نمی‌توان گفت. اگرچه انجام بعضی از اعمال تحت شرایط خاصی قابل توجیه و خوب تلقی می‌شود، اما نمی‌توان چیزی کلی و مفید در مورد آنچه باعث خوب بودن این اعمال می‌شود گفت. در واقع در قالب واژگان مربوط به عمل، نه نظریه و در قالب واژگان مربوط به فعل، نه تفکر است که می‌توانیم چیز مفیدی درباره حقیقت بگوئیم.

رورتی معتقد است که در پراگماتیسم، اساساً این پیش فرض مشترک که باید تمایز شدیدی بین انواع حقایق وجود داشته باشد، کنار گذاشته می‌شود. زیرا از نظر پراگماتیست، صدق جملات صادق به دلیل مطابقت با واقعیت نیست و لذا نیازی نیست نگران این مسأله باشیم که جمله مفروض با چه نوع واقعیتی مطابق است. به همین نحو در خصوص مباحث اخلاقی نیز پراگماتیست معتقد است، نیازی نیست به این مسأله پردازیم که آیا در واقعیت چیزی وجود دارد که باعث می‌شود عملی درست باشد و لذا لزومی ندارد نگران باشیم که آیا افلاطون یا کانت در این عقیده بر حق بودند که چیزی غیر زمانی ° غیر مکانی احکام اخلاقی را حقیقی می‌کند یا آیا فقدان چنین چیزی بدین معناست که چنین احکامی صرفاً قراردادی یا سوژکتیو

است. بدین ترتیب پراگماتیست که شناخت را نیرو و وسیله‌ای برای کنترل واقعیت می‌داند، مفهوم حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت را کاملاً کنار می‌گذارد و معتقد است علم جدید ما را قادر به کنترل و ادارهٔ اموری می‌کند، اما نه به این دلیل که مطابق با واقعیت است، بلکه صرفاً ما را قادر به کنترل و ادارهٔ آن می‌کند (همان، Xvii).

از نظر رورتی، جستجوی حقیقت در فلسفهٔ سنتی مرتبط با اعتقاد به تمایز بین نمود و واقعیت است، تمایز بین نحوهٔ وجود اشیاء آن طور که فی‌نفسه هستند و آن طور که به نظر می‌رسند. حقیقت عبارت است از مطابقت با اشیاء، آن طور که فی‌نفسه هستند. بنابراین دغدغهٔ فلاسفه‌ای که حقیقت را مطابقت با واقعیت می‌دانند، این است که معلوم کنند اشیاء واقعاً چگونه هستند. اما بنابر عقیده رورتی، تاریخ فلسفه مؤید ناکامی فلاسفه در جهت تعیین "واقعیت آن طور که فی‌نفسه هست" و "مفهوم مطابقت" است. درسی که پراگماتیست‌ها از این تاریخ ناامید کننده می‌گیرند این است که جملاتی مانند: "جملات صادق کارآیی دارند چون مطابق با نحوهٔ وجود اشیاء هستند" و "این عمل درست است چون مطابق با قانون اخلاقی است"، هر دو تمجیدهای متافیزیکی توخالی و بی‌ضرر هستند، اما این عبارات مضر خواهند بود، اگر آن‌ها را جدی بگیریم و بخواهیم آن‌ها را از حیث فلسفی توضیح دهیم.

رورتی برای اثبات اینکه نمی‌توان از ماهیت حقیقت سؤال نمود و در مورد آن نظریه‌ای فلسفی ارائه داد، بعد از اینکه به تاریخ فلسفه و ناکامی‌های فلاسفه برای رسیدن به چنین نظریهٔ فلسفی‌ای استناد می‌کند، در وهلهٔ دوم، مفهوم حقیقت را مورد توجه قرار می‌دهد و راه رسیدن به حقیقت و رابطهٔ آن با توجیه را مطرح می‌نماید. از نظر رورتی، با توجه به اینکه فلاسفه حقیقت را مطابقت با "واقعیت آن طور که فی‌نفسه هست" می‌دانند، پس مطمئناً حقیقت مفهومی مطلق است و لذا عباراتی مانند "حقیقی برای من، اما نه برای تو" و "حقیقی در فرهنگ من، نه در فرهنگ تو" عباراتی نامعقول و بی‌معناست، در حالی که عباراتی مانند "موجه برای من، نه برای تو" کاملاً معنا دارد. اما نسبی کردن حقیقت با توجه به اهداف و

موقعیتهای مختلف، کاری متناقض نماند. " خود مطلق بودن حقیقت، دلیل خوبی برای این عقیده است که واژه "حقیقی" غیرقابل تعریف است و ارائه هیچ نظریه ای در مورد ماهیت حقیقت ممکن نیست. فقط امر نسبی است که می توانیم درباره آن سخن بگوئیم " ( رورتی، ۱۹۹۸، ۳).

رورتی از غیرقابل تعریف بودن حقیقت نتیجه می گیرد که حقیقت، هدف تحقیق و پژوهش نیست. در واقع اگر حقیقت نام چنین هدفی باشد، در این صورت هیچ حقیقتی وجود نخواهد داشت. مطلق بودن حقیقت، باعث می شود نتوان از حقیقت به عنوان چنین هدفی استفاده کرد. زیرا هدف چیزی است که می توانیم بفهمیم که در حال نزدیک شدن به آن هستیم و یا از آن دور می شویم. اما هیچ راهی وجود ندارد که فاصله خود از حقیقت را درک کنیم، حتی نمی توانیم بفهمیم که آیا نسبت به پیشینیان خود به حقیقت نزدیک تر هستیم یا دورتر. زیرا امور غیر ممکن، غیرقابل تعریف و متعالی، متعلق میل ما قرار می گیرند و حقیقت دقیقاً چنین متعلق است و لذا آنقدر متعالی است که نمی توان آن را مورد تشخیص یا مورد هدف قرار داد ( رورتی، ۲۰۰۰، ۲).

رورتی می خواهد نشان دهد که در واقع فلاسفه نه با حقیقت، بلکه با توجیه سر و کار دارند و آنچه را فلاسفه میل همگانی به حقیقت دانسته اند، در واقع میل همگانی به توجیه است. مقدمه اصلی استدلال رورتی برای بیان این امر این است که نمی توانیم چیزی را مورد هدف قرار دهیم و نمی توانیم برای رسیدن به چیزی تلاش نمائیم، مگر اینکه هنگامی که به آن رسیدیم، بتوانیم آن را تشخیص دهیم. تفاوت بین حقیقت و توجیه، تفاوت بین امر غیر قابل تشخیص و امر قابل تشخیص است. مسلم است که هرگز نخواهیم فهمید که آیا باور مفروض، حقیقی است یا نه، بلکه فقط می توانیم مطمئن باشیم که هیچ کس در حال حاضر آن را مورد انتقاد قرار نمی دهد و همه توافق دارند که آن باور باید مورد اعتقاد باشد. توجیه قابل تشخیص است و می توان به نحو نظام مند برای رسیدن به آن تلاش کرد. البته دستیابی به توجیه زمانمند و

زودگذر است، زیرا دیر یا زود انتقادات جدیدی در مورد باور موجه مفروض مطرح خواهد شد (همان، ۲).

بنابراین از نظر رورتی، هیچ معیاری برای حقیقت جز توجیه نداریم. اما "توجیه" همواره وابسته به مخاطبین است. از آنجا که "حقیقی" واژه ای مطلق است، شرایط اعمال آن نسبی خواهد بود. زیرا هیچ "باوری" وجود ندارد که یکبار و برای همیشه معلوم گردد که از هر شک ممکن مصون است. با توجه به اینکه توجیه وابسته به دیدگاههای مخاطبین<sup>۰</sup> اهدافی که مخاطبین مدنظر دارند و موقعیتی که خود را در آن می‌یابند<sup>۰</sup> است، لذا این سؤال که "آیا عمل توجیه ما به حقیقت منجر می‌شود؟" نه تنها غیرعملی بلکه غیرقابل پاسخ است. غیرقابل پاسخ است، زیرا هیچ راهی وجود ندارد که اهداف و علائق فعلی خودمان را ممتاز کنیم و حق ویژه‌ای برای آن‌ها قائل شویم و غیرعملی است، زیرا هیچ تأثیری در عمل ما ندارد (رورتی، ۱۹۹۸، ۴).

به عقیده رورتی انتخاب بین رویکرد پراگماتیستی به شناخت و رویکرد معرفت‌شناختی به آن به معنای انتخاب بین دو رویکرد به حقیقت است: حقیقت به عنوان "آن چیزی که برای ما خوب است که باور کنیم" و حقیقت به عنوان "تماس با واقعیت". رورتی رویکرد ویلیام جیمز به حقیقت را مورد تأیید و توجه قرار می‌دهد. از نظر ویلیام جیمز، "امر حقیقی فقط امری است که در مسیر تفکر ما مفید باشد، درست همان طور که "امر درست" صرفاً امری است که در مسیر رفتار ما مفید باشد" یا "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" (جیمز، ۱۹۷۵، ۴۲ و ۱۰۶؛ به نقل از رورتی، ۱۹۹۸، ۲۱). رورتی معتقد است، تشبیه حقیقت به درستی و خوبی از سوی جیمز نشان دهنده این مطلب است که اگر ما همه چیز را درباره توجیه اعمال، از جمله توجیه اظهارات بدانیم، همه آنچه در مورد خوبی، درستی و حقیقت باید بدانیم، خواهیم دانست. بنابر اعتقاد جیمز اگر چیزی تأثیر عملی نداشته باشد و در عمل هیچ تفاوتی را



ایجاد نکند، در فلسفه نیز تأثیری ندارد و لذا قابل تبیین یا تعریف نیست و ارزش بحث فلسفی را ندارد. هنگامی که با این مسأله مواجه هستیم که اکنون چه چیزی را باید باور کنیم، تمایز بین حقیقت و توجیه هیچ تأثیری در تصمیم ما در مورد آنچه باید انجام دهیم ندارد. اگر تردیدهای واقعی و مشخص در مورد اینکه آیا یکی از باورهایمان صادق است یا نه، داشته باشیم، می‌توانیم به وسیله یافتن و ارزیابی دلایل له و علیه مطرح شده، آن تردیدها را فقط با بررسی اینکه آیا آن باور به نحو مناسب توجیه شده است یا نه، از بین ببریم. در چنین موقعیتی ارزیابی حقیقت و ارزیابی توجیه یک فعالیت واحد است. بنابراین اگرچه می‌توان چیزهای زیادی درباره توجیه انواع مختلف باورها گفت، چیز زیادی در مورد حقیقت نمی‌توان گفت.

رورتی تصریح می‌کند که او قائل به تعریف تقلیل‌گرایانه برای حقیقت نیست، تعریف‌هایی مانند "قابل اظهار بودن موجه"، "قابل اظهار بودن ایده آل" یا "قابل اظهار بودن در پایان پژوهش"، بلکه او قائل به نوعی مینی‌مالیسم<sup>۱</sup> درباره حقیقت است (همان، ۲۱). این سخن بدین معناست که درباره حقیقت، کمتر از آنچه می‌توان تصور کرد، سخنی برای گفتن وجود دارد. زیرا کلمه حقیقی هیچ کاربرد تبیین‌کننده‌ای ندارد و تنها کاربرد آن در زبان که غیر قابل حذف از عمل زبانی ماست، کاربرد هشدار دهنده<sup>۲</sup> است و کلمه‌ای که برای هشدار دادن به کار می‌رود نیازمند تعریف یا تبیین فلسفی نیست. این کاربرد "هشدار دهنده" صرفاً برای یادآوری این امر است که توجیه وابسته به مخاطبین است و ما هرگز نمی‌توانیم این امکان را کنار بگذاریم که همواره ممکن است مخاطبین بهتری وجود داشته باشد یا به وجود بیاید که از نظر آنان آنچه برای ما قابل توجیه است، قابل توجیه نباشد. زیرا مخاطب ایده آل وجود ندارد، بدین معنا که همواره می‌توانیم نسبت به هر مخاطب، مخاطب مطلع‌تری را تصور کنیم که باورهای جایگزین یا انتقاداتی برای باور مفروض مطرح می‌کند که تا کنون به فکر

---

1- minimalism

2- cautionary

کسی خطور نکرده است، انتقاداتی که به دلیل داده‌های کشف شده جدید یا فرضیات تبیین کننده بدیع یا تغییر در واژگان به کار برده شده برای توصیف موضوعات مورد بحث، مطرح می‌گردد (رورتی، ۱۹۹۸، ۲۲ و ۲۰۰۰، ۴). بنابراین از نظر رورتی، واژه "حقیقی" فقط برای هشدار نسبت به آینده‌ای غیر قابل پیش بینی به کار می‌رود و تنها تفاوت بین حقیقت و توجیه که بنابر اصل جیمز تفاوت عملی ایجاد می‌کند، تفاوت بین توجیه یک باور در مقابل مخاطبین قدیمی و جدید است.

رورتی مفهوم حقیقت را مرتبط با مفهوم "نامشروط بودن"<sup>۱</sup> و کلیت<sup>۲</sup> می‌داند و معتقد است اشتیاق به امر نامشروط با مفهوم حقیقت ارضاء می‌شود، اشتیاقی که فلاسفه را به سوی اجتناب از "زمینه‌گرایی"<sup>۳</sup> و "نسبی‌گرایی"<sup>۴</sup> سوق می‌دهد. اما از نظر رورتی این اشتیاق، غیرطبیعی و خطرناک است، زیرا در عمل هیچ راهی برای رسیدن به آن وجود ندارد (رورتی، ۲۰۰۰، ۲). او مفهوم نامشروط بودن را کنار می‌گذارد و معتقد است، نه تنها باید عقل را اجتماعی و زبانی کنیم بلکه باید آن را طبیعی کنیم. از نظر او ما هیچ نوع مبنای خنثی نداریم که بتوانیم بر روی آن بایستیم و مثلاً از سیاست دموکراتیک در مقابل مخالفان آن دفاع کنیم. اگر به چنین مبنایی معتقد شویم، در این صورت به درستی متهم می‌شویم که اعمال اجتماعی خودمان را به طور مخفیانه در تعریف چیزی کلی و غیر قابل اجتناب وارد کرده‌ایم.

بنابراین از نظر رورتی، نمی‌توان از چارچوبی که باوری در آن مطرح می‌شود، فراتر رفت و ادعا نمود که آن باور، دارای ویژگی "کلیت" و "حقیقت" است. زیرا اگر نظریه مطابقت با واقعیت و تماس و مواجهه خاص انسان با واقعیت کنار گذاشته شود و گفتگو جای آن را بگیرد، در این صورت تنها حقیقت موجود در این سخن که "هر ادعای معتبر دارای یک لحظه

---

1- unconditionality

2- universality

3- contextualism

4- relativism

استعلایی دارای اعتبار کلی است " این است که بسیاری از ادعاهای معتبر به وسیله افرادی مطرح می‌شود که آرزو دارند از ادعاهای خود در مقابل مخاطبینی غیر از مخاطبینی که در حال حاضر با آنها مواجه هستند، دفاع کنند. اما اشتیاق به پذیرفتن مخاطبین جدید و ناآشنا یک چیز است و درهم شکستن منطقه‌ای بودن چیز دیگری است. در واقع در مورد " لحظه استعلایی "، لحظه ای که می‌توان از چارچوب خاصی تعالی جست، دو چیز با هم خلط می‌شود: اشتیاق به اینکه برای رسیدن به چیزی جدید تلاش شود و یک گرافه‌گویی تهی. گفتن اینکه " سعی می‌کنم از این باور در مقابل همه آیندگان دفاع کنم "، با توجه به شرایط، اغلب رویکرد قابل تحسینی است. اما گفتن این سخن که " من می‌توانم به نحو موفقیت‌آمیز از این باور در مقابل همه آیندگان دفاع کنم "، احمقانه است (همان، ۶).

به عقیده رورتی، تنها آرمانی که در گفتمان پیش فرض می‌شود، این است که می‌توانیم عقایدمان را برای مخاطبین شایسته توجیه کنیم و اگر بتوانیم درباره آنچه باید انجام شود با دیگر اعضای مجموعه مخاطبین شایسته مورد نظر خود به توافق برسیم، دیگر نباید در مورد ارتباط با واقعیت نگران باشیم. رورتی تأکید می‌کند که تنها چیزی که می‌تواند فراتر از یک راهبرد گفتمانی قرار گیرد، راهبرد گفتمانی دیگری است، همان طور که تنها چیزی که می‌تواند فراتر از مخاطب فعلی قرار گیرد، مخاطب آینده است. بنابراین ما می‌توانیم امور واقعی، قابل تشخیص و قابل توصیف را مورد هدف قرار دهیم، اموری مانند صداقت بیشتر، نیکوکاری بیشتر، شکیبایی بیشتر و جامع بودن بیشتر، اما با اضافه کردن " حقیقت " یا " کلیت " یا " نامشروط بودن " به فهرست اهدافمان، در عمل هیچ تفاوتی حاصل نمی‌شود (همان، ۹-۷).

از نظر رورتی، عباراتی مانند " فرارفتن از چارچوب فرهنگی و منطقه‌ای " و " بیان ادعایی حقیقی که دارای اعتبار کلی است " و یا " برخی استدلال‌ها خوب است، حتی اگر هیچ کس را متقاعد نکند "، هیچ معنای روشنی ندارد و عملاً هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند. زیرا گفتن اینکه ادعای من حقیقی است، هیچ چیزی را به این مطلب اضافه نمی‌کند که من مخاطب خود

را از عادات رفتاری خود اعم از رفتار گفتاری و غیرگفتاری مطلع می‌کنم و می‌توانم از او بخواهم که با بیان عادات رفتاری خود با من مخالفت کند و نیز می‌توانم به او بگویم که آماده‌ام برای باور خود دلائلی را ارائه دهم و برخی امور دیگر، همه این امور، داد و ستدهای بین من و مخاطبم است و این داد و ستد مستلزم سازگاری متقابل رفتار ما و هماهنگی و تنظیم آن رفتار به نحوی است که بتواند متقابلاً مفید باشد.

رورتی با انکار تلازم بین توجیه باور و احتمال حقیقت بیشتر این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که عمل توجیه باورهایمان نیاز به توجیه ندارد. اگر تنها کارکرد واژه "حقیقی" هشدار دادن باشد، معنا ندارد که پرسیم آیا توجیه به حقیقت منجر می‌شود. زیرا اگرچه توجیه برای تعداد بیشتری از مخاطبین، باعث می‌شود خطر احتمال به وجود آمدن موقعیت‌های غیرقابل پیش بینی کمتر شود، اما در صورتی منجر شدن به حقیقت را می‌توانیم ادعا کنیم که از امر مشروط به نامشروط، یعنی از همه مخاطبین قابل تصور به همه مخاطبین ممکن، گذر کنیم. چنین عبوری در صورتی معنا دارد که به همگرایی معتقد باشیم و فضای دلائل را محدود و سازمان یافته بدانیم و به این باور برسیم که هرچه مخاطبین بیشتری اقناع شوند، اعضاء بیشتری از مجموعه محدود انتقادات ممکن حذف می‌شوند. اما تنها در صورتی که قائل به نظریه بازنمایی باشیم، واقعیت را محدود می‌دانیم، واقعیتی که ما را از خطا دور می‌کند و به سوی حقیقت می‌برد و جلوی بازنمایی‌های غیر دقیق را می‌گیرد. اما اگر شناخت را بازنمایی دقیق واقعیت و نیز حقیقت را مطابقت با واقعیت ندانیم، در این صورت نمی‌توانیم فضای دلائل را محدود و سازمان یافته بدانیم (همان، ۱۲-۱۱). رورتی معتقد است می‌توانیم "رابطه معرفتی با چیزی در جهان" را کنار بگذاریم و صرفاً روابط معمولی علی را مورد تأکید قرار دهیم، روابطی که گفته‌ها را با محیط گویندگان پیوند می‌دهد. از نظر او "نظریه بازنمایی" هیچ چیز را به مفهوم "شرکت کردن در عمل استدلالی توجیه کردن ادعاهایمان" اضافه نمی‌کند.

از آنجا که رورتنی شناخت را مستلزم به وضوح شناختن واقعیت نمی‌داند، بلکه آن را مستلزم کسب عادات مربوط به عمل برای اداره و کنترل واقعیت می‌داند، مفهوم معرفتی عقل را کنار می‌گذارد. او متذکر می‌شود که همه آنچه عقلانیت به آن منتهی می‌شود ° همه آنچه انسان‌ها را از سایر حیوانات جدا می‌کند ° توانایی به کار بردن زبان و لذا داشتن باور و میل است. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که انتظار داشته باشیم همه ارگانیسم‌هایی که دارای این توانایی هستند، جامعه واحدی را از حیث توجیه بسازند. لذا هیچ راهی که وابسته به چارچوب فرهنگی و محلی خاصی نباشد، وجود ندارد که از طریق آن بتوان بین امر عقلانی و غیرعقلانی تمایز قائل شد. زیرا هنگامی که واژه عقل را به کار می‌بریم، هیچ چیزی جز نحوه رفتار خودمان را مد نظر نداریم. ما آنچه را خلاف نحوه رفتار خودمان است، غیرعقلانی می‌نامیم. در واقع برای اینکه ترس‌ها و نفرت‌ها و خرافات ابتدائی را از بین ببریم به تعلیم روی می‌آوریم و نظرات خود را تحت عنوان نظریاتی عقلانی مطرح می‌کنیم، تا دیگران را متقاعد سازیم. بنابراین فلسفه نمی‌تواند هیچ مبنای خنثی و مشترکی را در اختیار ما قرار دهد تا از طریق آن بتوانیم ملاک امر عقلانی و واقعی را بدست آوریم و بدین وسیله به ارزیابی نظریات مختلف پردازیم.

از آنجا که در رویکرد پراگماتیستی رورتنی، توانایی عقلانی انسان برای مواجهه با ماهیت واقعیت و رسیدن به شناخت حقیقی مورد انکار قرار می‌گیرد، لذا هیچ مبنایی برای اثبات برتری عینی شیوه‌ای از زندگی مثلاً دموکراسی وجود ندارد. او معتقد است رئالیست‌ها و پراگماتیست‌ها هیچ راهی برای اثبات این برتری عینی ندارند و هر استدلالی از سوی آنان به دور منتهی می‌شود. اگر توجیهی برای اثبات برتری شیوه‌ای از زندگی صورت می‌گیرد، نه با ارجاع به یک معیار ثابت، بلکه با استناد به امتیازات عملی مختلف انجام می‌شود. اما همین نوع توجیه نیز نوعی دور است، زیرا عبارات تحسین آمیزی که برای بیان آن امتیازات بکار می‌رود، از واژگان خود آن نوع شیوه زندگی گرفته شده است. به همین دلیل رورتنی تصریح می‌کند که اساساً هرکس وارد بحث فلسفی می‌شود، خواه ادعای رئالیست بودن داشته باشد، خواه

پراگماتیست باشد، در واقع قوم مدارانه عمل می‌کند و " قوم مداری یعنی تقسیم نژاد انسانی به افرادی که ما باید عقاید خود را برای آنان توجیه کنیم و افراد دیگر. گروه اول یا قوم ما، شامل افرادی است که عقاید مشترک ما با آنان به اندازه‌ای است که گفتگوی مفید امکان‌پذیر است. بدین معنا، همه افراد آن گاه که درگیر بحث واقعی می‌شوند، قوم مدار هستند، صرف نظر از اینکه در پژوهش خود، تا چه اندازه از الفاظ رئالیستی مربوط به عینیت استفاده کنند" (رورتی، ۱۹۹۶، ۳۰).

### دیدگاه هابرماس در باب حقیقت و توجیه

#### ۱. چرخش زبانی و انتقاد از فهم زمینه گرایانه رورتی

هابرماس تبیین رورتی از حقیقت را نسبی‌گرایانه می‌داند و برای اجتناب از نسبی‌گرایی مدعی می‌شود که " لحظه نامشروط در فرایندهای بالفعل فهم متقابل قرار دارد " ( هابرماس، ۱۹۸۷، ۳-۳۲۲؛ به نقل از رورتی، ۲۰۰۰، ۲). از نظر او، ویژگی این لحظه نامشروط این است که فراتر از زمینه و چارچوبی که در آن مطرح می‌شود، قرار می‌گیرد و لذا هر ادعای معتبر، علاوه بر نقش استراتژیک آن در یک گفت‌وگو محدود به زمینه و چارچوب خاص، دارای لحظه استعلایی است که اعتبار کلی دارد و هر نوع منطقه‌ای بودن را در هم می‌شکند. هابرماس برای اثبات ادعای خود که حقیقت دارای اعتبار نامشروط و بنابراین متمایز از توجیه است، رابطه درونی حقیقت و توجیه را مورد توجه قرار می‌دهد و راهکار ابداعی خود را برای گذار از توجیه به حقیقت و چگونگی تشخیص حقیقت مطرح می‌نماید. البته او در ابتدا مانند پاتنم<sup>۱</sup> معتقد بود از طریق آرمانی کردن شرایط توجیه می‌توان به این سؤال پاسخ داد که چگونه می‌توان حقیقت را

( 1-hilary Putnam ( 1926-

از مقبولیت عقلانی<sup>۱</sup> تشخیص داد، اما بعداً این راهکار را مورد انتقاد قرار داده و نظریه تأثیر متقابل گفتمان و عمل را ارائه نمود.

اگرچه هابرماس چرخش پراگماتیکی رورتی را مورد تأیید قرار می‌دهد، اما از لوازم این چرخش پراگماتیکی که رورتی به آن پایبند است، اجتناب می‌کند. از نظر هابرماس، رورتی می‌خواهد فرایند نابود ساختن فلسفه آگاهی را تا نهایت پیش برد و از این طریق چرخش زبانی را که هنوز کامل نشده، کامل نماید. در واقع رورتی با کنار گذاشتن نظریه بازنمایی، خواه در قالب فلسفه دکارتی، خواه در قالب فلسفه زبان، الگوی معرفت‌شناختی آئینه طبیعت را کنار می‌گذارد و چرخش زبانی را تمام و کمال به انجام می‌رساند. از نظر رورتی، هر نوع بازنمایی چیزی در جهان ابژکتیو یک توهم خطرناک است.

هابرماس معتقد است، هنگامی که رابطه دو طرفه سوژه بازنمایی کننده و ابژه بازنمایی شده از بین برود، در این صورت جهان ابژکتیو دیگر چیزی نیست که باید منعکس شود، بلکه صرفاً مرجع مشترک فرایند ارتباط بین اعضاء جامعه ارتباطی است، افرادی که در خصوص چیزی با هم به فهم مشترک می‌رسند. امور واقع انتقال یافته را نیز نمی‌توان از فرایند ارتباط جدا دانست. همان‌طور که فرض جهان ابژکتیو را نمی‌توان از افق تفسیری به نحو بین‌اشخاصی<sup>۲</sup> مشترک جدا دانست، افق تفسیری‌ای که شرکت‌کنندگان و افراد مرتبط همواره از قبل در آن به عمل مشغولند، به همین نحو، شناخت را نیز نمی‌توان مطابقت جملات با امور واقع دانست. در نتیجه هابرماس می‌پذیرد که "اگر سؤالات معرفت‌شناختی را صرفاً به زبان به عنوان شکل گرامری بازنمایی ارجاع ندهیم، بلکه آن‌ها را به زبان آن‌طور که به نحو ارتباطی به کار گرفته می‌شود، مرتبط کنیم، دیدگاه دیگری مطرح می‌شود. این دیدگاه جدید، دیدگاه رفتارهای متقابل و سنت‌هاست، یعنی فضای عمومی یک جهان

---

1-rational acceptability

2-intersubjective

زیسته که به کاربرندگان زبان به نحو بین الاشخاصی در آن شریکند. این دیدگاه، این امکان را فراهم می‌کند که ارتباط تنگاتنگ دستاوردهای معرفت‌شناختی افراد اجتماعی شده در فرایند همکاری و ارتباط آن‌ها آشکار شود " (هابرماس، ۲۰۰۰، ۳۵).

هابرماس با جایگزین کردن " الگوی ارتباط<sup>۱</sup> " به جای الگوی معرفت‌شناختی آیینی طبیعت، مانند رورتی می‌پذیرد که مستقل از اعمال مربوط به رسیدن به فهم متقابل و چارچوب جهان زیسته ما که به شکل زبانی قوام یافته است، هیچ نوع دسترسی فیلتر نشده به هویت‌های موجود در جهان نداریم. او تأکید می‌کند که در درک قضایای بنیادی در مورد حالات و رویدادهای واقع در جهان، زبان و واقعیت به نحوی در هم تنیده‌اند که جدا کردن آن‌ها برای ما ممکن نیست. از آنجا که حقیقت باورها یا جملات نیز فقط به کمک باورها و جملات دیگر می‌تواند توجیه شود، ما نمی‌توانیم از حلقه جادویی زبانمان آزاد شویم. این امر بیانگر تلقی ضد مبناگرایانه<sup>۲</sup> از شناخت و تلقی کل‌گرایانه<sup>۳</sup> از توجیه است. او معتقد است، چون نمی‌توانیم بین جملاتمان و چیزی که خودش از قبل به نحو زبانی اشباع نشده باشد، مواجهه‌ای ایجاد نمائیم، لذا نمی‌توانیم قضایای بنیادی را تشخیص دهیم، قضایایی که چون می‌توانند به خودشان مشروعیت ببخشند، ممتاز هستند و بدین دلیل بنیان سلسله طولی توجیه قرار می‌گیرند.

اگرچه هابرماس، چرخش زبانی تام و تمام رورتی را می‌پذیرد، اما بر خلاف رورتی نتیجه ضروری آن را " زمینه‌گرایی " نمی‌داند. هابرماس معتقد است، هنگامی که به عقل تجسم یافته در اعمال زبانی تکیه کنیم، زمینه‌گرایی مسأله‌ای را ایجاد می‌کند، اما راه حل این مسأله، خود زمینه‌گرایی نیست. هم چنین او می‌پذیرد که از طریق چرخش پراگماتیکی،

---

1-communication

2 -antifoundationalist

3-holistic

4-contextualism



حجیت معرفتی اول شخص مفرد که به خود درونی خویش می‌نگرد، جای خود را به اول شخص جمع یعنی "ما" می‌مربوط به جامعه ارتباطی می‌دهد، اما معتقد است، فقط تفسیر تجربه گرایانه این حجیت جدید است که باعث می‌شود رورتی شناخت را یکسان با آن چیزی بداند که مطابق با معیارهای جامعه خاص ما به عنوان امر عقلانی پذیرفته شده است. رورتی به عنوان نومینالیست، حجیت معرفتی را به اعمال اجتماعی مورد قبول جامعه خاص "ما" ارجاع می‌دهد، در حالی که تأملات زبانی را می‌توان مربوط به جوامع ارتباطی "به طور کلی" دانست، همان طور که کانت تأملات ذهنی را مربوط به آگاهی سوژه‌ها به طور کلی می‌دانست (همان، ۳۶). از نظر هابرماس فهم زمینه گرایانه رورتی از چرخش زبانی، مبتنی بر دیدگاه‌های دیگر اوست.

## ۲- ارتباط دیالکتیکی بین پارادایم‌ها در تقابل با گسست معرفتی پارادایم‌ها

هابرماس، چنین دیدگاه زمینه گرایانه‌ای را به دلیل تلقی رورتی از ظهور و افول پارادایم‌ها می‌داند. از نظر رورتی، نه فقط مسائل بلکه نحوه ارائه مسائل نیز با جهش از یک پارادایم به یک پارادایم دیگر تغییر می‌کند و به همین دلیل، او نه تنها فرایندهای یادگیری امتداد یافته در طول پارادایم‌ها، بلکه اتصال موضوع بین پارادایم‌ها را نفی می‌کند. اما برخلاف رورتی، هابرماس گسست معرفتی بین پارادایم‌ها را نمی‌پذیرد و معتقد است توالی پارادایم‌ها به نحو بی‌ضابطه نیست، بلکه پارادایم‌ها دارای ارتباط دیالکتیکی هستند. در واقع هر پارادایم، محصول عکس‌العمل و پاسخ به چالش‌هایی است که در پارادایم قبلی به وجود آمده است.

از طرفی ذهن‌گرایی<sup>۱</sup> پاسخ به چالشی بود که نومینالیسم به وجود آورده بود. در نومینالیسم، اشیاء از طبیعت یا ماهیت درونی‌شان محروم شدند و مفاهیم کلی، ساختارهای یک ذهن محدود تلقی گردید. براساس نومینالیسم، دیگر امکان نداشت مطابقت ذهن با طبیعت،

یک رابطه وجودشناختی لحاظ شود و قواعد منطق، دیگر منعکس کننده قواعد واقعیت نبود. ذهن‌گرایی از طریق معکوس کردن نظام تبیین به این چالش پاسخ داد. به تبع چنین تغییری عقل که قبلاً به نحو عینی در نظام طبیعت تجسم یافته بود، در پارادایم جدید به روح سوژکتیو و وجود فی‌نفسه جهان به جهان ابژکتیو تبدیل می‌شود. از طرف دیگر، در درون پارادایم ذهنی‌گرایانه، خود مفهوم سوژکتیویته، دوگانگی درون و بیرون را ایجاد کرد و شکاکیت در شکل جدیدش را مطرح نمود که آیا جهان آن‌طور که به نظر ما می‌رسد، در واقع یک توهم نیست؟ در پاسخ به این چالش جدید، پارادایم زبانی به وجود آمد. در این پارادایم جدید، حجیت معرفتی از فاعل شناسا، که از درون خودش معیارهای عینیت تجربه را فراهم می‌کرد، به اعمال توجیهی جامعه زبانی انتقال یافت.

اگرچه هابرماس رابطه دیالکتیکی بین پارادایم‌ها را مطرح می‌کند، اما متذکر می‌شود که هر پارادایمی مسأله خاص خود را دارد. مسأله زمینه‌گرایی، متعلق به پارادایم زبانی است و نباید با شک معرفت‌شناختی خلط شود. در پارادایم زبانی، توصیف حالات و رویدادها در جهان عینی، از جمله بازنمایی تجربیاتی که فاعل شناسا به آن‌ها دسترسی ممتاز دارد، مبتنی بر کاربرد تفسیری زبان مشترک است. به همین دلیل واژه "بین‌الاشخاصی" به نتیجه همگرایی افکار یا بازنمایی‌های اشخاص مختلف ارجاع ندارد، بلکه مربوط به اشتراک پیشینی یا مربوط به افق جهان زیسته است<sup>۵</sup> افق جهان زیسته که از دیدگاه خود شرکت‌کنندگان مرتبط با یکدیگر، پیش فرض گرفته شده است و اعضاء جامعه ارتباطی خود را در درون آن می‌یابند، قبل از اینکه درباره چیزی در جهان با یکدیگر به فهم مشترک برسند. در پارادایم زبانی، مسأله زمینه‌گرایی از همین تقدم بین‌الاشخاصی بودن باورهای مشترک، بر مواجهه با واقعیت (واقعیتی که همواره از قبل تفسیر شده است) ناشی می‌شود. (همان، ۳۸-۳۹).

اما هابرماس علاوه بر اینکه دلایل به وجود آمدن مسأله مربوط به هر پارادایم خاص را در درون همان پارادایم جستجو می‌کند، توجه ما را به این نکته مهم نیز جلب می‌کند که بر اساس

ارتباط دیالکتیکی بین پارادایم‌ها، مسائل آن‌ها نیز از جهتی با هم مرتبط هستند. از نظر هابرماس، اگرچه شک معرفت‌شناختی ناشی از دوآلیسم درون و بیرون است، اما در عین حال، یادآور این شهود مربوط به پارادایم وجود شناختی است که حقیقت احکام به وسیلهٔ مطابقت با واقعیت تضمین می‌شود. در واقع این شهود باقی مانده از پارادایم قبلی است که باعث می‌شود این سؤال شکاکانه مطرح گردد که آیا توافق بین بازنمایی و شیء بازنمایی شده می‌تواند بر اساس بداهت تجربه‌های سوژکتیو ما مدلل گردد. در خصوص زمینه‌گرایی نیز همین مطلب مورد تأکید قرار می‌گیرد که اگرچه زمینه‌گرایی در مفاهیم اساسی پارادایم زبانی جای گرفته است، اما شهودهای مربوط به حقیقت که از پارادایم‌های قبلی انتقال یافته و همچنان با ما همراه است، باعث ایجاد این مسأله شده است.

هابرماس، برخلاف رورتی، می‌خواهد نشان دهد که گسست معرفتی تام بین پارادایم‌ها و مسائل آن‌ها وجود ندارد. لذا تأکید می‌کند که اگر در پارادایم زبانی، حقایق فقط به شکل مقبولیت عقلانی قابل دسترس هستند و اگر همواره در این پارادایم، این نگرانی وجود دارد که چگونه می‌توان حقیقت قضیه را از چارچوبی که در آن توجیه شده است، جدا کرد، بدین دلیل است که شهودهای قدیمی تر در باب حقیقت، یعنی مطابقت فکر با واقعیت و تماس با واقعیت، هنوز وجود دارد. به تعبیر هابرماس "علی‌رغم اینکه این شهودها جایگاه قبلی خود را از دست داده‌اند، اما هنوز در پس این سؤال قرار دارند که چگونه این امر که ما نمی‌توانیم از افق زبانی باورهای موجه تعالی جوئیم، سازگار با این شهود است که قضایای حقیقی هماهنگ با امور واقع هستند" (همان، ۳۹). در واقع همان‌طور که شکاکیت معرفت‌شناختی باعث نمی‌شود بود<sup>۱</sup> یکسان با نمود<sup>۲</sup> شود، بلکه بیان این نگرانی است که ممکن است قادر نباشیم به نحو قانع‌کننده،

1-being

2-appearance

بود را از نمود جدا کنیم، زمینه‌گرایی نیز باعث نمی‌شود حقیقت یکسان با اظهار موجه گردد، بلکه بیان نوعی نگرانی از یکسان دانستن حقیقت با اظهار موجه است.

### ۳- گذار از توجیه به حقیقت نامشروط

به عقیده هابرماس، زمینه‌گرایی معلول حضور یک شهود رئالیستی در باب حقیقت یعنی مطابقت فکر با واقعیت است و نسبی‌گرایی فرهنگی راه حل درستی برای آن نیست، زیرا دربردارنده تناقض عملی است. او معتقد است، حقیقت دارای اعتبار نامشروط است. اگر حقیقت قضیه، به عنوان سازگاری با قضایای دیگر یا اظهار موجه در درون یک نظام اظهارات مرتبط به هم دانسته شود، دیگر مفهوم اعتبار نامشروط جایی نخواهد داشت. هابرماس با استناد به سخن رورتی که واژه حقیقی دارای کاربرد " هشدار دهندگی " است، اعتبار نامشروط حقیقت را نتیجه می‌گیرد. زیرا " کاربرد هشداردهندگی حقیقت نشان می‌دهد که ما ادعای نامشروطی را که ورای همه دلایل قابل دسترس برای ماست، مرتبط با حقیقت قضایا می‌دانیم " (همان، ۴۰).

این ادعای مهم هابرماس که حقیقت دارای اعتبار نامشروط است، و این اعتقاد او که نمی‌توانیم از زبان خارج شویم و عبارات زبانی را با قطعه‌ای از واقعیت تفسیر نشده یا عریان بسنجیم، او را با این سؤال اساسی مواجه می‌کند که چرا در پرتو دلایل قابل دسترس برای ما، می‌توانیم ادعای حقیقی نامشروطی را بیان کنیم که به ورای آنچه توجیه شده است، معطوف است؟ پاسخ اصلی هابرماس این است که ارتباط درونی بین حقیقت و توجیه وجود دارد، به نحوی که دلایلی که ما در چارچوب توجیه‌مان بکار می‌گیریم، کافی است برای اینکه خود را برای بیان ادعاهای حقیقی محق بدانیم. اما این ارتباط باید به گونه‌ای تبیین شود که در عین حفظ شهود رئالیستی تمایز بین حقیقت و توجیه و به تعبیر دیگر تمایز افلاطونی بین باور کردن و شناختن، بتواند گذار از توجیه به حقیقت را در درون پارادایم زبانی نشان دهد.

هابرماس برای بیان چگونگی ارتباط حقیقت و توجیه، ابتدا این نکته را متذکر می‌شود که سؤال از ارتباط بین حقیقت و توجیه نباید به معنای شکاکانه فهمیده شود. در واقع چرخش پراگماتیکی هیچ جایی برای شک درباره وجود جهان مستقل از توصیفات ما باقی نمی‌گذارد. زیرا این تلقی که ما به منزله افراد اجتماعی شده، همواره از قبل خود را در درون افق به نحوزبانی آشکار شده جهان زیسته خودمان می‌یابیم، به طور ضمنی بدین معناست که پیشینه غیر قابل تردیدی از عقاید به نحو بین الاشخاصی مشترک وجود دارد که معلوم شده است در عمل حقیقی هستند. به همین دلیل اگرچه نمی‌توانیم از زبان خارج شویم، اما نباید در پارادایم زبانی، زبان مانند درونی بودن فاعل شناسای بازنمایی کننده فهمیده شود. در واقع، هرچند در این پارادایم، ارتباط بین توجیه و حقیقت نیازمند توضیح است، اما نشان دهنده شکاف بین درون و بیرون نیست، شکافی که باید پر شود. پس در چرخش پراگماتیکی شکاکیت معرفت‌شناختی کاملاً کنار گذاشته می‌شود.

از نظر هابرماس، این فرض که جهان عینی مستقل از توصیفات ماست، نیاز کارکردی فرایند همکاری و ارتباط ما را برآورده می‌کند. بدون این فرض، اعمال روزمره که به معنایی کاملاً مبتنی بر تمایز افلاطونی بین باور کردن و شناختن است، دچار تزلزل و فروپاشی خواهد شد. در اعمال روزمره، ما نمی‌توانیم بدون عمل کردن، زبان را به کار ببریم. خود گفتار به نحو اعمال گفتاری ایجاد می‌شود، اعمال گفتاری که به سهم خود در چارچوب عمل متقابل جای داده شده و با اعمال ابزاری در هم تنیده شده است. ما به عنوان افراد تأثیر گذارنده و مداخله کننده، همواره از قبل در تماس با اشیائی هستیم که درباره آن‌ها می‌توانیم اظهاراتی را بیان کنیم. بنابراین نگرانی زمینه گرایانه، نگرانی در مورد عملکرد هماهنگ بازی‌های زبانی و اعمال است، نه بازنمایی دقیق واقعیت. بر اساس پارادایم زبانی، در یک جامعه ارتباطی، رسیدن به فهم متقابل در مورد یک چیز امکان‌پذیر نیست، مگر اینکه شرکت کنندگان در ارتباط به یک جهان عینی واحد ارجاع داشته باشند (همان، ۴۱).

بدین ترتیب هابرماس برای تبیین رابطهٔ درونی حقیقت و توجیه، برخلاف تلقی سمانتیک از حقیقت و کوشش‌های تورم زدایانه<sup>۱</sup> موجود در آن و نیز بر خلاف تلقی معرفتی از حقیقت در جهت آرمانی کردن شرایط توجیه، در راهکار ابداعی خود تأثیر متقابل اعمال و گفتمان را مورد توجه قرار می‌دهد. به عقیدهٔ او، شک زمینه گرایانه را نمی‌توانیم از بین ببریم، اگر بر باقی‌ماندن در سطح استدلال اصرار ورزیم و از تبدیل شناخت غافل بمانیم، تبدیل شناخت کسانی که عمل می‌کنند به شناخت کسانی که استدلال می‌نمایند. "فقط در هم تنیدن دو نقش پراگماتیک ایفا شده به وسیلهٔ مفهوم حقیقت در چارچوب‌های عملی<sup>۲</sup> و گفتمان‌های عقلانی<sup>۳</sup> می‌تواند تبیین کند که چرا توجیه موفقیت آمیز در یک چارچوب محلی، در راستای اثبات حقیقت مستقل از چارچوب باور موجه است" (همان، ۴۸).

هابرماس این تأثیر متقابل عمل و گفتمان را به صورت یک فرایند دوری نشان می‌دهد. از نظر او، آنچه در جهان زیسته مورد بحث است، نقش پراگماتیکی مفهوم دوچهره‌ای حقیقت است که واسطهٔ بین یقین رفتاری و اظهار به نحو استدلالی موجه است. در شبکهٔ اعمال تثبیت شده، ادعاهای معتبری که به نحو ضمنی مطرح شده‌اند و در درون زمینهٔ وسیعی از عقاید به نحو بین‌الاشخاصی مشترک پذیرفته شده‌اند، ریل‌هایی را می‌سازند که در طول آن، یقینیات رفتاری پیش می‌روند. اما به محض اینکه این امور یقینی سلطهٔ خود را در محدودهٔ باورهای بدیهی از دست می‌دهند، از حالت سکون و آرامش خارج شده و به تعدادی موضوعات قابل تردید تبدیل می‌شوند و بدین جهت مورد بحث واقع می‌شوند. در حرکت از عمل به گفتمان عقلانی، آنچه در ابتدا از روی خوش باوری به عنوان امر حقیقی تلقی شده است، از شکل یقین رفتاری رها می‌شود و شکل قضیهٔ فرضی را به خود می‌گیرد، قضیه‌ای که اعتبار آن در طول

---

1-deflationary

2-action - contexts

3 -rational discourses

بحث مورد تردید است. استدلال به شکل رقابت بین استدلال‌های بهتر در تأیید یا عدم تأیید ادعاهای مورد بحث درمی‌آید و به جستجوی حقیقت کمک می‌کند (همان، ۴۳).

هابرماس با برقرار کردن ارتباط بین دو حوزه نظر و عمل می‌خواهد نشان دهد که چگونه تجهیز نظام‌مند دلائل خوب که حداکثر به باورهای موجه منتهی می‌شود، برای تشخیص ادعاهای موجه حقیقی کافی است. از نظر او، در این ارتباط متقابل بین حوزه عمل و گفت‌وگو آنچه به نحو استدلالی اثبات شده است، به حوزه عمل بازگردانده می‌شود و جایگاه خود را در جهان زیسته به نحو بین‌الاشخاصی مشترک به دست می‌آورد. در واقع وقتی رویکرد نظری را اتخاذ می‌کنیم، می‌دانیم که هر شناختی خطاپذیر است، اما در زندگی روزمره نمی‌توانیم فقط با فرضیات سر کنیم. در تحقیق علمی می‌توان برای مدت نامحدودی، ادعای قابل بحثی را در قالب فرضیات متعدد مورد بررسی قرار داد، اما چنین الگویی برای جهان زیسته مناسب نیست. کارهای روزمره نه تنها مبتنی بر اعتماد نامشروط به شناخت متخصصان، بلکه مبتنی بر اعتماد نامشروط به شناخت مردم عامی است. نیاز عملی به یقین رفتاری باعث می‌شود، قید و شرط را در خصوص حقیقت کنار بگذاریم. بنابراین "حقیقت را نه می‌توان با یقین رفتاری یکی دانست، نه با اظهار موجه. در حالی که در اعمال روزمره، حقایق هستند که یقینات رفتاری را سرپا نگه می‌دارند، در حوزه گفت‌وگو، حقایق مرجعی برای ادعاهای مربوط به حقیقت هستند، ادعاهایی که در اصل خطاپذیرند" (همان، ۴۴).

بدین ترتیب، هابرماس بر اساس یقینی که در حوزه عمل حکمفرماست، رابطه درونی حقیقت و توجیه را تبیین می‌کند. از آنجا که در حوزه عمل، افراد عمل‌کننده کنترل جهان را به عهده دارند، نمی‌توانند در چارچوب جهان زیسته خودشان رئالیست نباشند. اما در حوزه گفت‌وگو، این حجیت پراگماتیک که به وجود آورنده یقین است به حال تعلیق درمی‌آید و توجه ما معطوف به تفسیرهای متباین و مغایر در مورد جهان می‌شود و لذا آنچه اهمیت می‌یابد، استدلال است. اما در همین حوزه گفت‌وگو نیز آگاهی ما مبنی بر اینکه می‌توانیم در مورد

باورهای کاملاً موجه خطا کنیم، مبتنی بر توجه به حقیقتی است که ریشه‌های آن در رئالیسم اعمال روزمره بسط یافته است. توجه به حقیقت نامشروط است که شرکت کنندگان در استدلال را مجبور می‌کند، شرایط آرمانی توجیه را مسلم فرض کنند و آنان را ملزم می‌کند که توجه کمتری به جامعه توجیهی داشته باشند. این توجه به حقیقت نامشروط، بازتاب تفاوت بین باور کردن و شناختن است و این تمایز نیز مبتنی بر فرض یک جهان عینی واحد است.

بنابراین، جهان زیسته با تلقی عمل‌گرایانه خود از حقیقت و شناخت بر گفتمان منعکس می‌شود و مرجعی را که فراتر از توجیه است فراهم می‌کند، مرجعی که باعث می‌شود در میان شرکت کنندگان در استدلال، آگاهی از خطاپذیری تفسیرهایشان زنده نگه داشته شود. به‌نحومعکوس، این آگاهی از خطاپذیری نیز در اعمال روزمره منعکس می‌شود، بدون اینکه دگماتیسم جهان زیسته از بین برود. بنابراین نقش عقاید در عرصه عمل متفاوت با نقش عقاید در گفتمان است و عقاید، حقیقت خود را در هر یک از این دو عرصه به نحو متفاوتی اثبات می‌کنند. از طرفی، ضرورت عملی وجود دارد که عمل کنندگان در جهان زیسته، به نحو شهودی به آنچه به طور نامشروط باور کرده‌اند که حقیقی است، اعتماد کنند. از طرف دیگر، این باور نامشروط امر حقیقی به مرتبه استدلال منعکس می‌شود. به همین دلیل فرایند توجیه می‌تواند به وسیله مفهوم حقیقت که فراتر از توجیه قرار می‌گیرد، هدایت شود.



### نتیجه‌گیری

شکاکیت زمینه‌گرایانه‌ای که در پارادایم زبانی مطرح می‌گردد، در واقع بیانگر این مسأله است که اگر حقایق فقط به شکل قابل قبول بودن عقلانی قابل دسترس هستند، پس چگونه می‌توان حقیقت قضیه را از چارچوبی که در آن توجیه شده است، جدا کرد. در بررسی پاسخ‌های متفاوت به این سؤال دیدیم که رورتی خود این سؤال را نادرست و بی‌معنا می‌داند. چرا که او اگرچه صراحتاً بیان نمی‌کند اما مسلماً باید به این مطلب توجه داشته باشد که خود این سؤال دالّ بر اعتقاد به حقیقت به عنوان مطابقت و تماس با واقعیت است. زیرا همان‌طور که هابرماس متذکر می‌شود این سؤال که به نوعی دیگر در پارادایم معرفت‌شناختی نیز مطرح شده است، بیانگر نوعی نگرانی از یکسان دانستن "بود" با "نمود" یا یکسان دانستن "امر حقیقی" با "امر موجه" است.

اینکه رورتی این سؤال را غیر قابل پاسخ می‌داند و به واسطهٔ رادیکال کردن پراگماتیکی چرخش زبانی، به فهم غیررنالیستی از شناخت می‌رسد، به دلیل اعتقاد او به گسست معرفتی پارادایم‌های فلسفی و انتخابی بودن الگوهای شناختی است. از نظر او پارادایم‌های مختلف متافیزیکی، معرفت‌شناختی یا زبانی هر یک در بستر تاریخی خاصی به علت شرایط تاریخی خاصی به وجود آمده‌اند و کاملاً متفاوت با هم هستند. به همین دلیل جاودانی دانستن مسائل فلسفی، توهمی است که فلاسفه دچار آن شده‌اند، چون به اشتباه مفاهیم و فرض‌های متعلق به پارادایم‌های قبلی را در الگوی شناختی خود مسلم انگاشته‌اند، در حالی که آن فرض‌ها صرفاً متعلق به زمان و مکان دیگری است. بنابراین، سؤال از اینکه چگونه می‌توان از توجیه به حقیقت رسید، صرفاً منشأ افلاطونی دارد و معلول گرایش افلاطون به این امر است که شناختن را بر الگوی ادراک حسی قرار دهد و خود این گرایش نیز محصول انتخاب نوعی سخن گفتن در مورد شناخت و انتخاب مجموعه‌ای از استعاره‌های دیداری است که صرفاً معلول عوامل و علل

خارجی و شرایط خاص اجتماعی و سیاسی و تاریخی و زبان یونانی است. به همین جهت اگر شرایط و عوامل خارجی تغییر می‌کرد، امکان داشت، انتخاب دیگری صورت گیرد و ما امروز وارث نوع دیگری از تفکر فلسفی باشیم.

بدین ترتیب می‌توان گفت رورتی، در تکوین و حصول معرفت نقش دلائل را به صفر می‌رساند و صرفاً علل و عوامل غیر معرفتی را مؤثر می‌داند. لذا نتیجه می‌گیرد که هیچ روش قاعده مندی برای انتخاب نظریات در دسترس نیست. در واقع باید گفت او تمایزی بین مقام کشف و داوری قائل نیست، بلکه معتقد است هم در مقام کشف و هم در مقام داوری، ما مقید و محصور به زمان و مکان و چارچوب خاصی هستیم. هنگامی که خواه در مقام کشف و خواه در مقام داوری، صرفاً علل و عوامل تاریخی و روانی مانند فرهنگ، جغرافیا، منافع، تعلقات اجتماعی و سیاسی، ضمیرناخودآگاه، قدرت و غیره دخیل باشد، در این صورت هیچ معیار و محکی برای تمایز علم از غیرعلم و فلسفه از غیر فلسفه وجود نخواهد داشت. خود رورتی تصریح می‌کند که معیاری عینی و عقلانی برای تمایز علم و دین یا علم و فلسفه و یا علم و هنر وجود ندارد و لذا هیچ معیاری وجود ندارد که بتوانیم بر طبق آن به عنوان مثال میان نظریات کپرنیک و کاردینال بلارمین داوری کنیم و یکی از آنها را علمی بدانیم.

کنار گذاشتن دلائل عقلانی و توجه صرف به علل غیر معرفتی به معنای کنار گذاشتن روش عقلانی فراتر از چارچوب خاصی است که در آن باوری توجیه می‌شود. همین امر باعث می‌شود یقین مدلل جای خود را به یقین معلل دهد، یقینی که مربوط به شخص است نه یقین مربوط به گزاره. هنگامی که رورتی رابطه معرفتی با واقعیات را کنار می‌گذارد، مجبور است در تحلیل‌های خود در باب شناخت و توجیه، صرفاً مخاطبین و اقناع آنها را مورد توجه قرار دهد. مسلماً این اقناع که شخص را به یقین می‌رساند، نمی‌تواند از طریق دلائل عقلانی صورت گیرد. لذا تنها معیاری که استدلال خوب را تعیین می‌کند، اقناع مخاطبین است. به بیان رورتی، استدلال خوب، استدلالی است که بتواند مخاطبین را قانع کند. به همین دلیل، اگر مخاطبین را

نادیده بگیریم، هیچ مبنای خنثی‌ای نداریم که بر اساس آن از باور خود دفاع نمائیم. از آنجا که تنها معیار، اقناع مخاطبین است، از هر وسیله‌ای مانند تلقین، تبلیغات، جوسازی، خطابه، مغالطه و هر نوع تحریکی که بتواند مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد، می‌توان استفاده کرد.

اما هنگامی که اقناع مخاطبین با دلایل عقلانی صورت نگیرد، دیگر نمی‌توان توجیه و شناخت را مستلزم فعالیت اجتماعی دانست. اگرچه، رورتی معتقد است در توجیه اظهارات نمی‌توان به رویدادهایی استناد کرد که از حیث رفتارگرایی غیرقابل اثبات هستند، اما هنگامی که یقین معلل جای یقین مدلل را می‌گیرد، در این صورت شناخت تبدیل به ارتباط بین حالات درونی یا یقین‌های درونی می‌شود، نه ارتباط بین گزاره‌ها و لذا توجیه مستند به همان حالات درونی غیررفتارگرایانه خواهد شد که رورتی معتقد است در توجیه نباید به آن‌ها استناد کرد. بدین ترتیب، رورتی با نفی عقلانیت به عنوان روشی برای رسیدن به واقعیت، مفهوم معرفتی عقل را کنار می‌گذارد و به تبع آن منکر عینیت شناخت می‌شود، شناختی که مستقل از فرد و جامعه معنا پیدا کند، او با تحویل عینیت به همبستگی لازمه ضروری آن را که قوم‌مداری است مورد تأیید قرار می‌دهد، اما نسبی‌گرایی را به عنوان نتیجه چنین رویکردی نمی‌پذیرد.

اما هابرماس، نتیجه ضروری چنین رویکردی را نسبی‌گرایی می‌داند. او معتقد است ما به نسبی‌گرایی خواهیم رسید، اگر عقل را به عنوان امر هنجاری که بیان‌کننده ملاک‌ها و معیارهاست، کنار بگذاریم و مانند رورتی، توصیف طبیعی‌گرایانه‌ای از انسان و عقل ارائه‌دهیم، توصیفی که بر طبق آن، انسان ارگانسمی است که برای برآورده شدن نیازهایش، ابزارهایی را پرورش می‌دهد تا خود را به بهترین نحو با محیط سازگار کند. به تبع چنین توصیفی از انسان، عقل صرفاً فعالیت هوشمندانه‌ای برای حفظ نوع انسان تلقی می‌شود. لذا هابرماس برای اجتناب از نسبی‌گرایی، مفهوم حقیقت نامشروط را حفظ می‌کند و مدعی است که لحظه نامشروط در فرایندهای بالفعل فهم متقابل قرار دارد. او همانند پاتنم معتقد است که عقل هم درونی است و

نمی‌تواند خارج از بازی‌های زبانی و نهادهای واقعی یافت شود و هم متعالی است، یعنی ایده‌ای تنظیم‌کننده است که برای نقد و بررسی همه فعالیت‌ها و نهادها به کار می‌رود.

هابرماس در راهکار ابداعی خود برای برقراری ارتباط بین توجیه و حقیقت تأثیر متقابل عمل و نظر را مورد توجه قرار می‌دهد. او تأکید می‌کند که اگر در سطح استدلال باقی بمانیم و از حوزه عمل غافل شویم، نمی‌توانیم شک زمینه‌گرایانه را از بین ببریم. در این ارتباط متقابل حوزه عمل و گفتمان، آنچه به نحو استدلالی اثبات می‌شود به حوزه عمل بازگردانده می‌شود و جایگاه خود را در جهان زیسته بدست می‌آورد. تنها از این طریق می‌توان از یک توجیه موفقیت‌آمیز در یک چارچوب خاص و معین به اثبات حقیقت مستقل از چارچوب باور موجه رسید. در واقع، می‌توان گفت: هابرماس در نظریه خود می‌خواهد نشان دهد که در مقام شناخت امر واقع، ما چه نسبتی با واقعیت برقرار می‌کنیم. لازمه‌ی نظریه‌ی هابرماس این است که از یک طرف، برخلاف نظریه سنتی که در آن حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت تلقی می‌شود، فاعل شناسا منفعل محض و امر واقع فعال محض نیست، به گونه‌ای که فاعل شناسا در مواجهه با واقعیت، واقعیت را آن‌طور که هست کشف کند. زیرا او معتقد است، ما نمی‌توانیم از تافته زبان، زمان و مکان خود خارج شویم و مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت داشته باشیم.

از طرف دیگر، عقیده هابرماس دال بر این است که او برخلاف رورتی، معتقد نیست که ما در شناخت واقعیت، هر نوع رابطه معرفتی با امر واقع را کنار می‌گذاریم. به عبارت دیگر، چنین نیست که ما فعال محض باشیم و واقعیت خارجی، منفعل محض و لذا نیازی به تبیین رابطه بین باورها و اشیاء و نیز توانایی‌های شناختی انسان برای ورود به این رابطه وجود نداشته باشد. به همین دلیل، او ملاک سازگاری باورها را برای تبیین حقیقت کافی نمی‌داند و تصریح می‌کند که اگر مانند رورتی، فقط به اینکه چگونه باورهایمان با هم سازگارند، توجه کنیم، چگونه می‌توانیم نشان دهیم که این باورها احتمالاً حقیقی هستند و به تعبیر پاتنم، چه معیاری برای اصلاح باورها و روش‌های تفکر وجود خواهد داشت.

بنابراین، باید گفت هابرماس هم نظریه سنتی مطابقت با واقعیت و هم نظریه رورتنی مبنی بر یکسان دانستن توجیه با حقیقت را غیر قابل قبول می‌داند و معتقد است، در شناخت واقعیت ما هم فعال هستیم و هم منفعل و واقعیت نیز هم فعال است و هم منفعل. زیرا از طرفی ما محدود و مقید به حدود انسانی هستیم و عوامل متعددی در جهت‌گیری ما نسبت به واقعیت تأثیر دارد. اما از طرف دیگر نمی‌توانیم هر ادعایی را به واقعیت مورد شناخت خود نسبت دهیم. ما با نظریات خود، انتظارات خود را از واقعیت بیان می‌کنیم و پاسخ‌های منفی یا مثبت واقعیت است که تعیین‌کننده درستی یا نادرستی نظریه ماست. روش‌های عقلانی، روش‌هایی هستند که به ما می‌گویند چگونه عکس‌العمل‌های واقعیت را دریافت کنیم. به عبارت دیگر، روش عقلانی، روشی است که محک و معیاری بدست می‌دهد تا از طریق آن بتوانیم، ادعاهای خود را در حوزه عمل مورد بررسی قرار دهیم. اگر بخواهیم نظر هابرماس را به تعبیر سنتی بیان کنیم، روش عقلانی، روشی است که از طریق آن می‌توانیم مطابقت نظریاتمان را با واقع بسنجیم. بدین ترتیب ما در تعامل با واقعیت قرار داریم. اگر ما فعال محض بودیم و واقعیت منفعل محض و صرفاً در مقام جعل واقعیت قرار داشتیم، می‌توانستیم هر تفسیری را در مورد واقعیت جایز بدانیم. هم‌چنین اگر منفعل محض بودیم و واقعیت فعال محض، در این صورت می‌توانستیم واقعیت را فقط در قالب یک تفسیر واحد بفهمیم.

### References:

- 1-Habermas, Jurgen, ( 2000 ), " Richard Rorty s Pragmatic Turn ", in *Rorty and His Critics*, ed.by Robert B. Brandom, Basil Blackwell.
- 2- Langiulli, Nino, ( 2002 ), " Review of philosophy and the Mirror of Nature ", in *Richard Rorty*, ed. By Alan, SAGE publication.
- 3-Rorty, Richard, ( 1980 ), *philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, First published, 1979
- 4-Rorty, Richard, ( 1991 ), *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, First Published 1982.
- 5-Rorty, Richard, ( 1996 ), *Objectivity, Relativism,and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, First Published 1991.
- 6- Rorty, Richard ( 1998 ), *Truth and Progress: Philosophical Papers Volume 3* و Cambridge University Press.
- 7-Rorty, Richard ( 2000 ), " Universality and Truth ",in *Rorty and His Critics*, ed.by Robert B. Brandom, Basil Blackwell.