



سال ششم / زمستان ۱۳۹۶

بررسی عقلانیت رورتی در جهت رسیدن به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

• علی حسینی^۱
• زهرا رفیع نژاد^۲

چکیده

رورتی در پی جامعه‌ای است که امکان ارتباط و گفت‌وگوی آزادانه در آن مهیا باشد و هرگونه ایجاد محدودیت برای گفت‌وگو در نهادهای جامعه را غیراخلاقی می‌داند. از نظر او باید در جامعه هم‌بستگی وجود داشته باشد. جامعه‌ای که در میان افرادش عدم تفاهم، عدم هم‌بستگی و عدم اعتماد وجود داشته باشد، آن جامعه در درون فروپاشیده است. رورتی به دو مقوله کلیدی زبان و نفی عقلانیت مدرن برای رسیدن به جامعه‌ای آرمانی متوسل می‌شود. او قصد دارد تا فضای جامعه مدرنیته را با واژگان جدید و تعریف متفاوتی از زبان بازسازی کند و جامعه را به سمت هم‌بستگی و ارتباطی متساو برای رسیدن به توافق و تفاهم سوق دهد؛ چراکه او معتقد است که معنای زندگی یک انسان ممکن است به معنای زندگی هر انسان دیگری ربط داشته باشد. در پژوهش حاضر برای نیل به مقصود از روش کتابخانه‌ای مبتنی بر تحلیل و تبیین استفاده شده است. هدف مورد نظر در این پژوهش کاملاً متفاوت با اهداف مقاله‌هایی است که تاکنون نگاشته شده است؛ همان‌گونه که اشاره شد، هدف اصلی این پژوهش رسیدن به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با تعریفی جدید از عقلانیت است.

کلیدواژگان: عقلانیت، رورتی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، هم‌بستگی، جامعه

۱- استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران a.hoseini@yu.ac.ir
۲- کارشناس ارشد فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران ali_2012003@yahoo.com

مقدمه

«ریچارد رورتی» فیلسوف معاصر آمریکایی و از بزرگترین فیلسوفان تحلیلی است. او یک فیلسوف پست‌مدرن و نوپراگماتیسم و در عین حال، مدعی ضد فلسفه و ضد پست‌مدرن بودن خود است. هر چند با اظهار ناخوشایندی از فیلسوف بودن و پست‌مدرن بودن خود، راه گریز و انکار این عناوین را ندارد. رورتی با تأثیر از دیوویی معتقد است که یک جامعه آزاد، فضا را برای رشد خیال و خلاقیت افراد فراهم و مسیر رشد و تعالی خود را در عمل هموار می‌کند. او بخش اعظمی از زندگی فکری و فلسفی‌اش را صرف بررسی این مشکلات و مسائل جامعه مدرن کرده است که با نقد و بازسازی آن مسائل سعی بر این دارند که جوامع را به یک بستر هم‌زیستی متساو و آزاد تبدیل کنند. از مهم‌ترین مبانی‌ای که او برای رسیدن به هدف خود به آن پرداخته، عقلانیت است. او اقدام به فروپاشی تعریف حاکم بر عقلانیت می‌کند و پس از آن، تعریف و ماهیتی جدید ارائه می‌دهد تا جوامع مدرن را از شر عقل ابزاری نجات دهد و به سمت جامعه‌ای آرمانی سوق دهند. رورتی برای رسیدن به هدف خود که رهایی بشر است، علاوه بر درهم کوبیدن عقلانیت روشن‌گری به مقوله زبان نیز می‌پردازد و آن را ابزاری برای رسیدن به مقصود می‌داند. همان‌طور که گفته شد، رورتی قصد شناخت جامعه، اصلاح جامعه و همچنین، شناخت فرد از خود دارد. به دنبال این نگرش، او به فلسفه‌ی زبان می‌پردازد و در نقد آن می‌گوید که زبان توان گفتن حقیقت را ندارد؛ اما علی‌رغم این عدم توانایی ابزاریکارا در جهت تساهل و تسامح افراد جامعه است؛ به این معنا که زبان دارای یک ویژگی ارتباطی^۱ است که این امکان را برای فرد فراهم می‌آورد که ایده‌های خود را با دیگر افراد جامعه در میان بگذارد و نیز، ایده‌های دیگران را بشنود و در مورد سوژه مورد نظر به گفت‌وگو و در نهایت به اجماع برسند. رورتی این یقین را دارد که هدف اصلاح جامعه می‌تواند از طریق گفت‌وگو و زبان به واقعیت پیوندد.

در راستای رسیدن به مقصود پژوهش لازم است که در ابتدا تعریف و دیدگاه رورتی را نسبت به حقیقت روشن کنیم؛ چراکه حقیقت مورد نظر رورتی جایگاه ویژه‌ای در تعریف او از عقلانیت دارد. و بعد از آن، دیدگاه عقلانیت، زبان و آرمان شهر رورتی ارائه می‌شود.

حقیقت

رورتی اذعان می‌دارد که حقیقت^۲ و حق^۳ وابسته به پراکسیس اجتماعی هستند، اما ممکن است به نظر رسد که چنین سخنی ما را محکوم به نوعی نسبی‌گرایی می‌کند که خود یکسره رهیافت

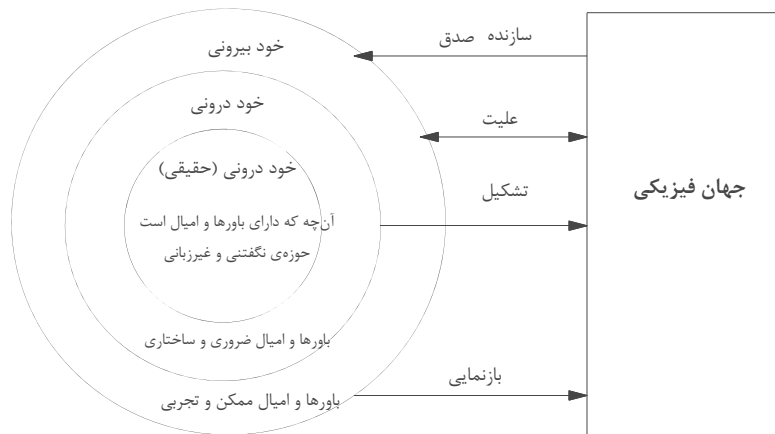
1- Communicative

2- Truth

3- The Right

رفتارگرایانه را به معرفت یا به اخلاقیات فرد می‌کاهد. رورتی این سؤال را مطرح می‌کند که چرا فیلسوفان حرفه‌ای از طرح این ادعا سرباز می‌زنند که «ممکن نیست معرفت‌ها بنیادهایی داشته باشد؟ یا حق و تکلیف‌ها مبنای هستی‌شناسانه داشته باشد؟» او در ادامه می‌گوید: «به عقیده‌ی من یکی از دلایل این است که در این نوع رفتارگرایی که از بنیادها صرف نظر می‌کند، برای صرف‌نظر از خود فلسفه راه همواری در پیش دارد؛ زیرا دیدگاهی که به هیچ چارچوب خنثی و پایداری قائل نباشد که در قالب آن نمایش‌های پژوهش و تاریخ به اجرا درآید، یک نتیجه‌ی منطقی در پی دارد و آن این که انتقاد از فرهنگ یک شخص هرگز نمی‌تواند «با رجوع به معیارهای جاودان» صورت بگیرد، بلکه تنها می‌تواند جسسته‌گرفته و یک‌سویه باشد (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۵). رورتی در ادامه می‌گوید: «اگر به نظریه‌ی شناخت از راه آشنایی که قرار است بنیادی برای ما فراهم کند، قائل نباشیم و اگر فقط نفس چیزی به اسم «توجیه» را انکار نکنیم، در آن صورت خواهیم گفت که معرفت امری عقلانی است، نه بدین خاطر که بنیادی دارد، بلکه بدین دلیل که اقدامی است که پیوسته خود را تصحیح می‌کند. اقدامی که می‌تواند هر ادعایی را به مخاطره افکند: هرچند نه به یک‌باره همه‌ی ادعاها را» (همان: ۲۵۷).

رورتی در انتقاد از معرفت‌شناسی فلسفه‌ی کهن سه فرض بنیادی آن را زیر سؤال می‌برد: نخست این که حقیقت، رابطه‌ی باز نموداری بین ذهن و جهان است. دوم این که توجیه به‌مثابه‌ی تجربه‌های خاص اساس این رابطه‌ی خاص را تشکیل می‌دهد و سوم این که به فلسفه نیاز است؛ زیرا فلسفه به‌تنهایی می‌تواند به‌نحو رضایت‌بخشی این رابطه‌ی خاص را تبیین و حقیقت را تعریف کند و نشان دهد که کدام نوع از تجربه‌ها ادعای حقیقت را توجیه می‌کنند (حسینی، ۱۳۹۱: ۲۰). رورتی در مقابل مورد اول می‌گوید: «من این نظریه را رد می‌کنم که می‌گوید حقیقت عبارت از مطابقت میان باورها و شیوه‌های است که اشیاء در خودشان هستند و این که باورهای صادق بازنمایی‌های دقیق از واقعیت هستند» (Rorty, ۱۹۹۸: ۳۰). در مقابل مورد دوم معتقد است که توجیه، ربطی به تجربه‌ها ندارد، بلکه صرفاً به وفاق بین‌الذهانی مربوط می‌شود و در نهایت، در مقابل مورد سوم می‌گوید که این گزینه، کاذب است. رورتی معرفت‌شناسی را به‌عنوان خصلت اصلی سنت فلسفی غرب نقد و آن را رد می‌کند (حسینی، ۱۳۹۱: ۲۰). در واقع، شیوه‌نگرش به مسئله‌ی ذهن و بدن باعث تمایز فلسفه یونان از فلسفه‌ی قرن هفدهم می‌شود. برای یونانیان این سؤال مطرح نیست که رابطه‌ی احساس با ذهن (روح) چیست؛ زیرا یونانیان به هیچ‌وجه حالات خودآگاهی را از جهان خارجی متمایز نمی‌کردند، اما در قرون هفدهم و هجدهم تصویر افلاطونی از جهان نادیده گرفته شد و رابطه‌ی انسان و جهان جور دیگری مورد ملاحظه قرار گرفت که در شکل به تصویر درآمده است:



شکل ۱-۳ (Rorty, ۱۹۹۱: ۱۱۹)

رورتی ریشه عمیق جست‌وجوی حقیقت را به‌عنوان مطابقت با واقعیت، در این میل شدید می‌داند که ما باید با چیزی بزرگ‌تر از خودمان، مثلاً جهان امر حقیقی و امر خیر هدایت شویم. او در عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت می‌گوید که «ما نباید سعی کنیم این اشتیاق را برآورده سازیم، بلکه باید سعی کنیم که آن را ریشه‌کن کنیم» (Rorty, 1991: ۳۷). رورتی رویکرد جیمز به حقیقت را مورد توجه و تأیید قرار می‌دهد. از نظر «ویلیام جیمز» «امر حقیقی فقط امری است که در مسیر تفکر ما مفید باشد، درست همان‌طور که «امر درست» فقط امری است که در مسیر رفتار ما مفید باشد» (جیمز، ۱۳۷۵: ۱۶۹).

رورتی می‌گوید که سنت فلسفی از افلاطون تا کانت حقیقت را بر پایه مطابقت با واقعیت و ذهن بشر را به‌مثابه نوعی آینه که ماهیت واقعی اشیا را به ما نشان می‌دهد، تفسیر کرده است (Rorty, ۱۹۹۱: ۶). با این تفاسیر، او دست به انکار حقیقت می‌زند و ایراد می‌کند که سؤالاتی نظیر «آیا حقیقت وجود دارد؟»، «آیا «شما به حقیقت باور دارید؟» احمقانه و بی‌معنی به نظر می‌رسند. هر کسی می‌داند که تفاوت بین باورهای صادق و کاذب به همان اندازه مهم است که تفاوت میان غذاهای مغذی و سمی. همچنین، یکی از دستاوردهای فلسفه تحلیلی اخیر این است که نشان داده، توانایی به‌کارگیری مفهوم «باور صادق» برای یک کاربر زبان و از این‌رو، برای فاعل عاقل، ضروری است. رورتی سؤال «آیا باور دارید که حقیقت وجود دارد؟» را خلاصه‌شده این سؤال می‌داند: «آیا فکر می‌کنید که مقصد نهایی طبیعی برای تحقیق درباره ماهیت و روشی که به ما خواهد گفت که با خودمان چه کنیم، وجود دارد؟» رورتی خود را متهم به سبک‌سری پست‌مدرنیستی می‌داند، به‌همین دلیل می‌گوید؛ چنین قصد نهایی وجود ندارد. او حل این مسئله را تحقیق می‌نامد و معتقد

است که تحقیق در خصوص این که انسان‌ها چگونه باید زندگی کنند و چه چیزی باید از خودمان بسازیم، نمی‌توانیم به پایان ببریم؛ زیرا ارائه راه‌حل برای مسائل قدیمی، مسائل تازه‌ای به وجود خواهد آورد و همین‌طور، الی آخر» (رورتی، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۲).

رورتی به جای حقیقت و عینیت که به‌عنوان محور فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن قلمداد می‌شد، توافق بین‌الذهانی^۱ را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد. براساس این نظریه، اگر گروه کثیری از افراد بر سر برخی از قضایا اتفاق نظر داشته باشند و این قضایا در جامعه آنان سودمند واقع شوند، توافق یادشده جایگزین عینیت غیربشری می‌شود که قبلاً به‌عنوان حقیقت، مورد پذیرش بود. بنابراین، رورتی به انکار حقیقت به مثابه مطابقت می‌پردازد (حسینی، ۱۳۹۱: ۸۸). او می‌گوید: «نظریه تناظر صدق (حقیقت)^۲ آن قدر آشکار و چنان بدیهی است که پرسش درباره آن فقط انحرافی است. ما می‌گوییم که این نظریه اصلاً مفهوم نیست و هیچ اهمیت خاصی ندارد و بیش از آن که یک نظریه باشد، شعاری است که قرن‌ها به‌طرزی احمقانه سر می‌دادیم» (رورتی، ۱۳۸۸: ۲۱). رورتی صراحتاً نظریه مطابقت صدق را انکار می‌کند و با قبول نظریه پراگماتیکی، صدق حقیقت عینی را کنار می‌گذارد.

رورتی به تشریح حقیقت، خوبی و نسبت می‌پردازد و معنای «خوب» را بیان می‌دارد. او می‌گوید: «به پیشنهادهای زیر دقت کنید: الف) هیچ‌یک از اصطلاحات ما ارجاع نمی‌دهد. ب) هیچ‌یک از باورهای ما صادق نیستند. ج) ممکن نیست بتوان میان یک زبان و زبان دیگری که چگونگی جهان را بازنمایی می‌کند، ترجمه‌ای صورت داد. د) هیچ‌یک از شهادهای اخلاقی ما درست نیستند یا بهره‌ای از ایده‌ی خوبی ندارند یا بازتاب قانون اخلاقی نیستند یا مواردی از این قبیل. به نظر من، پیشنهاد آخر ناموجه‌تر از همه است. دلیل آن هم این است که آن چه را ما اخلاقی می‌دانیم یا حتی آن را کاندیدایی برای بهره‌مندی از ایده خوبی به‌شمار می‌آوریم، چیزی است که کمابیش انتظارات شهادهای اخلاقی کنونی ما را برآورده می‌کند یا دست کم برای شهادهای ما چندان زنده نیست. آیا حرف نسنجیده‌ای زده‌ایم اگر بگوییم که اخلاقاً درست به معنای کمابیش شبیه ایده‌آل رفتاری ما (یا شاید کمی ایده‌آل‌تر از آن) است؟ مضمون شهود اثبات‌گرایانه این است: از دید ما هر آن کسی که به شهادهای اخلاقی ما توسل نمی‌یابد، نمی‌تواند در مورد اخلاق حرفی برای گفتن داشته باشد. آیا این به معنای نادیده گرفتن یک امکان واقعی است؟ به عقیده‌ی من، تنها راه پاسخ به این پرسش‌ها این است که میان معنای فلسفی «خوبی» که در موردش مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه مطرح می‌شود و معنای روزمره‌ی آن که چنین مغالطه‌ای در موردش مطرح نیست، تمایز قائل شویم، اگر بپرسیم که

1- Inter subjective agreement

2- Corresponding theory of truth

شرط لازم و کافی برای این که چیزی خوب باشد، چیست؟ می‌توانیم همراه با «جورج ادوارد مور» بگوییم؛ این پرسش همواره گشوده است که آیا به هرگونه شرایطی که ممکن است نام برده شود، خوب ربط دارد یا نه؟ واژه‌هایی همچون «خوب» هنگامی که با آن‌ها به رسم سنت فلسفی برخورد شود، معنایی را می‌رسانند که حرف در مورد آن‌ها درست از آب در می‌آید؛ یعنی تبدیل به نامی برای یک نقطه فرضی می‌شوند. ایده‌ای از عقل محض که نکته‌اش تماماً در این است که آن را با تحقق هیچ مجموعه شرایطی نمی‌توان یکی در نظر گرفت. اصول اخلاقی مانند «رساله اتوفرون» افلاطون را باید به‌عنوان اثری تربیتی و پرورش‌گرایانه مطالعه کرد که در آن، یک ائتلاف اخلاقی بی‌سروصدا رخ می‌دهد، نه به‌عنوان کوششی در راستای توصیف پراکسیس زبانی یا عقلانی رایج. باوجود این، معنای روزمره‌ای از خوب هم وجود دارد، معنایی که این واژه هنگام به‌کاررفتن برای توصیه آماده می‌کند؛ یعنی آن‌جا که می‌خواهیم بگوییم؛ چیزی می‌تواند خواسته‌ای را برآورده کند. در این معنا نیز کسی نخواهد توانست برای خوبی مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی پیدا کند که او را به یافتن زندگی خوب، حل مخمصه‌های اخلاقی یا هر چیز دیگری قادر سازد. انواع مختلف خواسته‌هایی که قرار است برآورده شود، انواع متفاوت چیزهایی که قرار است توصیه شود و انواع گوناگون دلیل‌هایی که برای توصیه کردن آن‌ها وجود دارد و بیش از آن است که بتوان برایشان یک‌چنین شرایط لازم و کافی را به‌دست داد. اما دلیلی که برای تعریف‌ناپذیری این معنا از خوب وجود دارد، کاملاً متفاوت از آن دلیلی است که هم‌اکنون برای تعریف‌ناپذیری خوب در معنای روزمره و پیش‌پا افتاده‌اش به‌کار می‌رود، چنین نیست که امکان دارد ما به‌کلی در مورد این که انسان‌های خوب چگونه هستند، برخطا بوده باشیم، بلکه صرفاً بدین معنا است که هیچ اصطلاح توصیفی خاصی دارای شرایط لازم و کافی نیست. اصطلاح خوب در معنای اول فلسفی‌اش، از آن‌رو تعریف‌ناپذیر است که هر آن‌چه دربارهٔ چیستی «خوب» بگوییم، «منطقاً» ممکن است هیچ ربطی به چیستی خوبی نداشته باشد. برای آن که ذهنی ساده و روزمره بتواند معنای اول را درک کند، تنها راه این است که کار خود را با خواندن افلاطون یا مور آغاز کند و امیدوار باشد که به درک ایده خوبی نائل آید. رورتنی می‌گوید که قصد من از طرح این نکته آن است که برای خوب دو معنا وجود دارد. البته، شما را به پذیرش این نکته ترغیب می‌کنم که به ازای هریک از مفاهیم صادق، واقعی و بازنمایی درست واقعیت نیز دو معنا وجود دارد و این که بیش‌تر پیچیدگی‌های معرفت‌شناسی از نوسان میان این دو معنا ناشی می‌شود. برای این که کار خود را با پی‌گیری تشابه میان مفاهیم خوبی و صدق آغاز کنیم، دقت کنید که «صادق» یا «درست» در کاربرد روزمره کمابیش به‌معنای چیزی است که ما می‌توانیم در برابر همهٔ شرکت‌کنندگان در بحث، از آن دفاع کنیم. در این‌جا مرز میان موجه‌بودن یک باور و صادق‌بودن آن بسیار باریک است و استادان فلسفه نیز در توضیح این نکته برای دانشجویان تازه‌وارد خود با مشکل روبه‌رو هستند. وقتی پراگماتیست‌ها صدق را با «آن‌چه ما به آن باور خواهیم داشت،

اگر پژوهش را طبق دیدگاه‌های کنونی مان دنبال کنیم» یا با «آنچه باورداشتن به آن برای مان بهتر است» یا با «ادعاپذیریِ موجه» یکی می‌گرفتند، خود را در هیئت کسانی می‌دیدند که برای علم همان کاری را می‌کنند که شما می‌توانید آن را به کار ببرید، نه چیزی که صرفاً می‌توانید آن را ارج نهید، چیزی که با عرف عام پیوند دارد و چیزی که می‌تواند به اندازه ذهن خدا با عرف فاصله داشته باشد. تنها در بستر توافق عمومی است که شک کردن در باره صدق یا خوبی معنا پیدا می‌کند (رورتی، ۱۳۹۳: ۴۱۸-۴۱۳).

عقلانیت

عقلانیت رورتی ارتباط تنگاتنگی با معرفت و حقیقت دارد. به همین دلیل، برای بررسی عقلانیت ابتدا به شناخت و حقیقت پرداختیم. رورتی برای بیان عقلانیت مورد نظر خود از معرفت‌شناسی شروع و کار خود را با نقد از کانت آغاز می‌کند. او می‌گوید: «هنگامی که دکارت کوشید تا فضای امنی برای ایده‌های روشن و متمایز فراهم کند و کانت کوشید تا همین کار را برای حقیقت‌های تألیفی پیشاتجربی انجام دهد، معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی غلبه یافت» (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۳۹). او این ایده را که ذهن، تصویر واقعیت خارجی یا طبیعت را منعکس می‌کند، به نقد کشید. رورتی با کنار گذاشتن مدل بازمودی ذهن، به نوکردن مبسوط درباره مفاهیم سوپرتکتیویته و فرهنگ آغاز کرد. او نظریه شناخت کانت (ضرورت) را نقد می‌کند و آن را از هم فرومی‌پاشد. در فرهنگ مفاهیم «علم»، «عقلانیت»، «عینیت» و «حقیقت» با یکدیگر مرتبط هستند. رورتی می‌گوید: «ما ترجیح می‌دهیم که جست‌وجوی «حقیقت عینی» را با «استفاده از عقل» یکی بگیریم و در نتیجه، علوم طبیعی را به عنوان الگوهای عقلانیت تلقی کنیم. همچنین، عقلانیت رابطه‌مثابه تبعیت از روش‌های پیشاپیش وضع شده و امری «روشمند^۱» می‌دانیم. لذا ترجیح می‌دهیم که «روشمند»، «عقلانی»، «علمی» و «عینی» را به صورت مترادف به کار ببریم» (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). رورتی به جای تصور دقیق واقعیت، در پی گسترش اشتراک کل‌گرایی و پراگماتیسم برای شناخت بهتر حقیقت است. رورتی استدلال می‌کند که تلاش برای روشن‌سازی عقلانیت و عینیت بر اساس شرایط تصور دقیق، کوششی خودفریبنده برای جاودانه کردن گفتار عادی امروز است که از زمان یونانیان، تصور فلسفه با این تلاش احاطه شده است (فولادی، ۱۳۸۴: ۸۵).

تلقی از عقل در نهضت روشن‌گری متضمن نظریه‌ای است که می‌گوید؛ رابطه میان جوهر غیرتاریخی روح انسانی و حقیقت اخلاقی هست، رابطه‌ای که ضامن این است که بحث آزاد و باز منجر به یک پاسخ صحیح واحد به سؤال‌های اخلاقی و علمی می‌شود. چنین نظریه‌ای ضامن این

است که باوری اخلاقی که قابل توجیه برای توده مردم نباشد، «غیرعقلانی» است و بنابراین، اصلاً فراورده اخلاقی ما نیست. بالعکس، چنین باوری، تعصب است. باوری است که از بخش دیگری از روح انسانی جز «عقل» نشأت می‌گیرد و محصول نوعی وجدان کاذب است. رورتی معتقد است که این توجیه عقل‌گرایانه از مسامحه در عصر روشن‌گری را به کناری نهاده‌اند که مذهب، اسطوره و سنت می‌توانند در معاصر این فرض عصر روشن‌گری را به کناری نهاده‌اند که مذهب، اسطوره و سنت می‌توانند در مقابل با چیزی غیرتاریخی، چیزی مشترک میان همه انسان‌ها در مقام انسان باشند. انسان‌شناسان و مورخان علم، تمایز میان عقلانیت ذات و فرآورده‌های فرهنگی شدن را مخدوش کرده‌اند. حاصل کار، پاک کردن تصویر خویشثنی است که میان متافیزیک یونانی، الهیات مسیحی عقل‌گرایی عصر روشن‌فکری مشترک است. تصور یک کانون طبیعی غیرتاریخی. جایگاه شأن و کرامت انسانی که پیرامونی عارضی و غیرذاتی احاطه‌اش کرده است (رورتی، ۱۳۸۸: ۱۸).

رورتی به نفی عقلانیت می‌پردازد، عقلانیت در این معنا که عقل تنها منبع برای شناخت واقعی تلقی می‌شود. عقل مدرن اساساً ماهیتی فردی و خودبنیاد دارد که بر مبنای آن، دیگر ساحتهای وجودی انسان و عرصه‌های مختلف زندگی تفسیر می‌شود. متفکران دوره روشن‌گری اهمیت خاصی به عقل می‌دادند؛ به طوری که این دوره به عصر عقل و عقلانیت معروف است. در دوره روشن‌گری، عقل همان قوه‌ای است که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیاء راهبر می‌شود، اما متفکران پست‌مدرن به این مفهوم عقل اعتقادی ندارند. رورتی معتقد است که باید عقلی را که به دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است، رها کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «پیوند بین روش‌نگری و پست‌مدرنیسم» (در کتاب چه چیزی از روشن‌گری برجای مانده است) اعلام می‌کند که مفهوم عقل بدون مساعدت بشری، تنها زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» پذیرفتنی خواهد بود که این تصویر از عقل که آن قوه‌ای است که به دنبال حقیقت می‌گردد، پاک شود. تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به طور عام یا با ساختار درونی طبیعت انسان به طور خاص یکی می‌کند (حسینی، ۱۳۹۱: ۹۲).

رورتی می‌گوید؛ از نظر عقل‌گرایان، عقل دارای حجیت (اتوریته) است. واقعیت یعنی ماهیت وجود فی‌نفسه اشیاء حجیت دارد، واقعیت در خور احترام است و عقل قوه‌ای است که ما را از واقعیت مطلع می‌سازد. از طرف دیگر، عقل از طریق گفت‌وگو قابل فهم است، ما آن را اسم دیگری برای اراده معطوف به مجاب کردن و به طرف مقابلگوش دادن؛ یعنی تلاش برای وصول به توافق صلح‌آمیز می‌دانیم. عقل نام قوه‌ای نیست که از طریق نمود به ذات درونی واقعیت علمی یا اخلاقی نفوذ کند. به نظر ما عاقل بودن همان اهل گفت‌وگو بودن است، نه حرف‌شنبودن (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۵). سازگاری و تساهل و توافق نباید بر این امر صحنه بگذارد که باید مشتاقانه در محدوده واژگانی بحث را پیش برد که طرف مقابل دوست دارد، به کار بگیرد و نباید ما را وادار کند تا هر موضوعی را

که طرف مقابل می‌خواهد، به کار برد و نباید ما را وادار کند تا هر موضوعی را که طرف مقابل پیش می‌نهد، جدی بگیریم. اتخاذ این دیدگاه، همساز با دست‌کشیدن از این اندیشه است که فقط یک واژگان اخلاقی واحد و تنها یک مجموعه واحد از باورهای اخلاقی برای هر اجتماعی انسانی در هر کجا مناسب است و این اجازه را به ما می‌دهد تا بگوییم؛ تحولات تاریخی ممکن است ما را به جایی برساند که با خیال آسوده برخی سؤالات و واژگانی را که این سؤالات با آن واژگان مطرح می‌شوند، رها کنیم (رورتی، ۱۳۸۸: ۴۴).

بر اساس تفسیر عقل‌گرایی روشن‌فکری رایج بین فیلسوفانی که «پست‌مدرن» نامیده می‌شود، خود مفهوم چنین قوه‌ای عبارت از بیان میل آزارخواهانه^۱ تحقیر خودمان در مقابل اتورپته‌ای به نام «طبیعت» یا «واقعیت» است. او اذعان دارد: «ما معتقدیم هر کاری که می‌توانید با مفاهیم «طبیعت»، «عقل» و «حقیقت» انجام دهید، می‌توانید بهتر از آن را با مفاهیمی مثل «مفیدترین توصیف جهت اهداف ما» و «نیل به وفاق آزادانه درباره اعتقادات و تمایلات» انجام دهید. تا جایی که چیزی به مفاهیم اخیر اضافه کنند، توسل به حقیقت، طبیعت و عقل علامت ترس‌ها و خرافه‌های بچه‌گانه است». مفهوم روشن‌گری از عقل، مفهوم قوه‌ای است که ما را به طبیعت پیوند می‌زند و این هماهنگی را پدید می‌آورد. انکار این مفهوم، توسط «پست‌مدرنیته» بخشی از تلاش بزرگ‌تر برای دست‌کشیدن از این نگاه است که یک نظم طبیعی جهانی وجود دارد. فیلسوفان «پست‌مدرن» این ایده را که انسان‌ها باید خود را با چنین نظمی هماهنگ سازند، به‌عنوان بقایای آموزه‌های فساد مطلق می‌دانند. مفهوم عقل بی‌یاور بشری صرفاً زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» قابل قبول است که تصور عقل به‌مثابه قوه‌ای که به‌دنبال ردپای حقیقت می‌گردد، اصلاح شود، تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به‌طور عام یا ساختار درونی طبیعت انسان به‌طور خاص یکی می‌کند. ما «پست‌مدرن‌ها» فکر می‌کنیم که هرگز از نشر نوعی سادیسم که گردن‌کشان را به‌وجود می‌آورد، به‌طور کامل خلاص نخواهیم شد؛ مگر آن که اعتقاد به چنین ساختارهایی را کنار نهمیم. ما مفاهیم «واقعیت» و «حقیقت» در معنای عقل‌گرایانه‌ی قدیم را به همان اندازه تهوع‌آور می‌دانیم که ولتر مفهوم «خدا» را در معنای بنیادگرا و ایمانی می‌دانست. فیلسوفان پست‌مدرن مایل‌اند که به واقعیت به‌عنوان عرضه‌کننده مسائلی که با آن‌ها سروکار داریم، احترام بگذارند و نه به‌عنوان حجیتی که باید از آن اطاعت کنیم (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۱۶).

رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱- در این معنا، عقلانیت قابلیت است که ماهیان بیش از آمیب‌ها، انسان‌های به‌کارگیرنده زبان بیش از میمون‌های انسان‌نما، و انسان‌های مجهز به فن‌آوری مدرن بیش از انسان‌های فاقد این

فن آوری از آن برخوردارند؛ یعنی توانایی کپی برداری از محیط از طریق سازگاری واکنش‌های شخص با محرک محیط پیرامون، به شیوه‌های پیچیده و ظریف. این عقلانیت، گاهی «عقل تکنیکی» و گاهی «مهارت برای بقا» نامیده شده است. در این معنا از عقلانیت، صرف توانایی موجود زنده در برابر محیط زیست برای زنده ماندن خود مدنظر است، اما استفاده بشر از زبان به عنوان ابزاری برای تعامل با هم‌نوعان و محیط زیست، خود «عقلانیت» به حساب می‌آید.

۲- در معنای دوم، عقلانیت به قوه‌ای اضافی اطلاق می‌شود که از میان حیوانات، فقط در آدمیان وجود دارد. وجود این جزء سازنده در ما دلیلی برای توصیف خودمان با الفاظی غیر از الفاظی است که موجودات زنده غیرانسانی را توصیف می‌کنیم. رورتنی به این نوع عقلانیت، اعتقادی ندارد؛ چون معتقد است که این عقلانیت، مستلزم ماهیت‌باوری درباره قوه‌ای به نام عقل است که از کنه اشیاء شناخت پیدا می‌کند. از نظر او، این نوع از عقلانیت در قالب تکامل داروینیستی قابل دفاع نیست؛ چون این عقلانیت، قائل به قوه‌ای خدادادی به نام «عقل» یا «نفس» است که فراتر از تاریخ، زمان و مکان شمرده می‌شود، حال آن‌که تکامل در تاریخ رخ می‌دهد.

۳- عقلانیت در معنای سوم، تقریباً مترادف با تساهل است؛ یعنی این توانایی که از تفاوت‌های ناشی از خود، ناراحت نشویم. به عبارت دیگر، با سلیقه‌ها، رفتارها و انتخاب‌های مختلف هریک از انسان‌ها با تسامح برخورد کنیم و بپذیریم که هر شخص به‌مثابه یک خود مستقل دارای ویژگی‌های رفتاری و فکری متفاوتی است و نباید به چنین تفاوت‌هایی، پرخاش‌گرانه پاسخ دهیم. توانایی مذکور با اراده خود شخص برای تغییر عادات همراه است: شکل‌دهی دوباره به خود برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص؛ یعنی شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی را می‌خواهد. همچنین، این عقلانیت بر اقناع (نه زور) تکیه دارد: تمایل به گفت‌وگو درباره چیزها (نه نزاع درباره آن‌ها و سوزاندن یا نابود کردن آن‌ها). این عقلانیت، فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به‌طور صلح‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی کنند و مترادف با آزادی تصور می‌شود. منظور رورتنی از عقلانیت همین تعریف سوم است که آن را در مقابل مفهوم روشن‌گری عقلانیت قرار می‌دهد (Rorty, 1998: 186). همان‌طور که قبلاً ذکر شد، این تعریف از عقلانیت برگرفته از اصالت نوع‌م‌گرا بودن آن است؛ چراکه او معتقد است؛ چون آزمونی جز آزمون موفقیت برای بررسی صحت و بازنمایی وجود ندارد، تنها چاره آن است تا ببینیم که آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. به همین دلیل، موفقیت در علوم انسانی را سازگاری با واقعیت‌ها، اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم می‌داند (تقوی، ۱۳۸۷: ۸۹). رورتنی با نفی عقلانیت، حقیقت عینی را هم نفی می‌کند. از نظر او، هیچ تفاوت معرفت‌شناختی بین حقیقت مربوط به آن‌چه باید باشد و حقیقت مربوط به آن‌چه هست وجود ندارد. در واقع، حقیقت صرفاً همان چیزی است که جامعه در مورد آن به توافق می‌رسد (رورتنی، ۱۳۸۶: ۸۹-۸۳). چیزی به عنوان واقعیت و حقیقت عینی مستقل از اجتماع انسانی وجود ندارد،

هرچه هست ساخته و پرداختهٔ اجتماع بشری و اعمال زبانی است. او نظریهٔ مطابقت حقیقت را انکار می‌کند و مدعی است که حقیقت مخلوق زبان است، زبانی که احساسات، عواطف، ارزش‌ها و آداب و رسوم هر جامعهٔ زبانی را مطرح می‌کند. حقیقت همان امر مطابق با واقع است (Kstenberger, ۲۰۰۵: ۷۹).

ادعای رورتی دربارهٔ این که حقیقتی وجود ندارد، بیان‌گر تفکر پست‌مدرنیستی اوست. دیدگاه پست‌مدرن رورتی، دربارهٔ حقیقت و واقعیت عینی، ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی و کانتی است؛ چون در فلسفهٔ مدرن، مدرنیست‌ها یقین داشتند که حقیقت با عقل قابل کشف است. از این‌رو، آنان به عینیت حقیقت اعتقاد و ایمان راسخ داشتند و وظیفهٔ فلسفه را کشف حقیقت می‌دانستند. در ضمن، کشف حقیقت با عقل نوعی رستگاری برای بشر داشت و این فلسفه بود که نقش هدایت به‌سوی رستگاری را ایفا می‌کرد، اما طبق نظر رورتی، از دورهٔ هگل، روشن‌فکران ایمان خود را به فلسفه از دست داده‌اند؛ یعنی ایمان به این فکر که رستگاری می‌تواند به‌صورت باورهای صادق حاصل شود. از این‌رو، در تاریخ فلسفه، ایمان به حقیقت اشکال مختلفی داشته است (Rorty, ۱۹۹۸: ۲۲). بنابراین، او به‌جای حقیقت، توافق بین‌الذهانی^۱ را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد (اصغری، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

به‌نظر او، باید انسان‌ها را قانع کرد تا آزاد باشند. به‌همین دلیل، وظیفهٔ فلاسفه را این می‌داند که به‌جای آن که خود را خادمان حقیقت بدانند؛ سخنان‌شان باید کم‌تر راجع به حقیقت و بیش‌تر در مورد صداقت باشد. همچنین، بیش از آن که در مورد اقتداربخشیدن به حقیقت سخن گفته شود، از قوی نگه‌داشتن فرد صادق سخن بگویند. آن آزادی که ما برای آن ارزش قائل هستیم، آزادی صادق‌بودن با یکدیگر و مجازات‌نشدن به خاطر آن صداقت است (رورتی، ۱۳۸۶: ۸۹-۸۳).

زبان

رورتی می‌گوید که زبان زنجیره‌ای از علائم و اصوات است که موجودات زنده به‌عنوان ابزار برای به‌دست‌آوردن آن چه می‌خواهند، به‌کار می‌برند (Rorty, ۱۹۹۸: ۴۸). از این تعریف رورتی می‌توان نتیجه گرفت که یکی از خصایص اساسی زبان در فلسفهٔ او، ابزاری بودن آن است. به‌نظر رورتی، زبان به ما کمک می‌کند تا به نیازها و مقاصد خود تحقق بخشیم. به‌همین دلیل، زبان باید به‌عنوان ابزار و نه آینه‌ای برای بازنمایی واقعیت در نظر گرفته شود. وقتی زبان بازنمای واقعیت نیست، پس دارای خصیصهٔ امکانی است، در این معنا که نمی‌توان توسط زبان توصیفی ثابت از برخی امور به‌دست آورد. بنابراین، وقتی افراد و جامعه‌ای از واژگان نهایی برای توصیف جهان خود استفاده می‌کند، این واژگان مختص و محدود به شرایط خود آن‌ها است و نمی‌توان از آن برای توصیف جهان افراد و

1- intersubjective

جوامع دیگر استفاده کرد (باقری، ۱۳۸۱: ۴۱).

از نظر رورتی، زبان در فلسفه معاصر نقش بااهمیتی را ایفا می‌کند. از آن جا که هیچ چیزی سرشتی درونی ندارد، آدمیان هم چنین هستند، اما خرسندیم که بپذیریم آدمیان از جهت خاصی یگانه‌اند: این که آدمیان بهنجار و بالغ که به طرز خاصی اجتماعی و تربیت شده‌اند، در مجموعه‌ای یگانه از مناسبات قرار دارند. به این دلایل، آدمیان می‌توانند از زبان، استفاده و بنابراین، می‌توانند چیزها را توصیف کنند. تا جایی که ما می‌دانیم، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند چیزها را توصیف کند. واژه‌هایی چون «نشانه»، «نماد»، «زبان» و «گفتمان» در عصر ما به شعارهای فلسفی روز تبدیل شده‌اند. به عبارت دیگر، «زبان» جانشین «ذهن» شده است؛ چرا که «خرد»، «علم» و «ذهن» در سده گذشته شعار فلسفی روز بود (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۴). طبق دیدگاه رورتی، ما نمی‌توانیم از زبان و باورهایمان خارج شویم و با واقعیت غیربشری تماس برقرار کنیم. «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 تا اعمال آتی ما را پیش‌بینی کنند. این گونه گزارش کردن در مورد رویدادهایی به کار نمی‌رود که در «نمایش خانه دکارتی» که آگاهی فرد باشد، در جریان است. این‌ها تنها ابزارهای هماهنگ‌سازی رفتار ما با رفتارهای دیگران است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۹-۲۸). در این معنا که واقعیت‌ها (حقایق) مصنوعات زبان ما هستند، نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما و باورهای ما باشند. البته، اشیایی با قدرت‌های علیدر جهان بیرون وجود دارند، اما هیچ راهی برای توصیف این واقعیت‌ها جز استفاده از زبان برای توصیف آن‌ها وجود ندارد. حقیقت نیز با زبان در ارتباط تنگاتنگی قرار دارد. جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد؛ از این رو، حقایقی که مستقل از اعمال انسانی باشند، وجود ندارند. رورتی معتقد است که «حقیقت صفت جمله‌هاست و نه جهان یا اشیاء» (Lance and Leary, ۱۹۹۷: ۲۷۵).

رورتی می‌گوید: «حقیقت نمی‌تواند در آن بیرون باشد، نمی‌تواند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد؛ زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در آن بیرون باشند. جهان در آن بیرون هست، ولی توصیفات ما از آن، این طور نیستند. تنها توصیف‌های ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به نوبه خود، بدون کمک توصیف فعالیت‌های آدمیان نمی‌تواند روی پای خود بایستد» (Dalton, ۲۰۰۱: ۶۸). بنابراین، تنها راه شناخت یک واقعیت به وسیله زبان و واژگانی است که در آن، باورهایمان را صورت‌بندی می‌کنیم. رورتی بنابراین نظریه که زبان بازنمای واقعیت نیست، اذعان می‌دارد که با تکیه بر عینیت و واقعیت نمی‌توانیم داعیه‌های خود را توجیه کنیم. به همین دلیل، رورتی هم‌بستگی اجتماعی را جایگزین عینیت می‌کند و معتقد است که با هم‌بستگی اجتماعی است که انسان‌ها می‌توانند به تساهل و توافق برسند. به عبارت دیگر، توجیه داعیه‌ها از طریق

حقیقت و منطبق بودن با واقعیت، قابل دفاع و موجه نیست، بلکه باید از طریق اجماع به توافق بین‌الادّهانی برسیم.

بر اساس نظریهٔ عقلانیت و زبان، رورتی به دنبال جامعه‌ای است که آزادی فرد در آن به حداکثر ممکن برسد و خشونت بین فردی یا بین گروهی، به حداقل ممکن برسد. به همین دلیل، رورتی معتقد است که انسان‌ها قوم‌گرا یا گروه‌گرا هستند و گروهی را که متعلق به آن هستند، محور اساسی می‌داند. به همین دلیل، او می‌خواهد تا بر اساس اصطلاحات خودشان دربارهٔ آن‌ها سخن گفته شود؛ یعنی به‌طور جد، آن‌ها را چنان که هستند و چنان که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند. رورتی می‌خواهد خشونت را بدون این که آسیبی به آزادی فردی برسد، حذف کند. برای این کار، انسان‌ها باید مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند و نگرشی عام‌گرایانه اتخاذ کنند؛ چرا که هیچ‌کدام از دیدگاه‌ها بر حسب صدق و کذب قابل تقسیم نیست. انسان‌ها باید بر اساس فهم متعارف اندیشه کنند؛ به این معنا که با استفاده از واژگانی رایج و بدیل در مورد اعتقادات و اعمال انسان‌های دیگر که واژگان دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند، توصیف و داوری کرد. بدین ترتیب، فرد واژگان خود را در موضعی فراتر قرار می‌دهد و برای آن اعتباری همیشگی قائل است (باقری، ۱۳۸۱: ۴۸).

از نظر رورتی دلیل خاصی وجود ندارد که فکر کنیم هر اصطلاح واژه‌ای را در یک فرهنگ، می‌توان با اصطلاحی تک‌واژه‌ای در فرهنگی کاملاً متفاوت تطبیق داد. ممکن است که احساس کنیم، حتی بازگذاری^۱ (تفسیر) پُر طول و تفصیل در این زمینه نیز، کمک چندانی به ما نمی‌کند و تنها راه برای فهم اصطلاحات بیگانه این است که با بازی زبانی بیگانه اُخت شویم، اما وقتی پای علم به میان می‌آید، چنین رویکردی چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. او در ادامه می‌گوید: «در این جا مایل‌ام بگویم که حتماً چیزی آن بیرون هست. برای مثال، حرکت و قانون‌های آن که انسان‌ها می‌خواسته‌اند به آن‌ها ارجاع دهند، یا دست کم، به آن ارجاع می‌داده‌اند، بدون این که آن را بفهمند، پژوهش علمی قرار است کشف کند که چه نوع چیزهایی در جهان وجود دارد و این که آن‌ها چه ویژگی‌هایی دارند. هر آن که پژوهش جدی را پیش می‌برد، تنها درگیر این پرسش بوده است که چه محلول‌هایی را باید به چه چیزهایی نسبت داد (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۶۲).

رهایی بشر

رورتی می‌گوید؛ ما باید دو داستان جدا در مورد رهایی بشر بگوییم، نه یک داستان. ۱- ما به داستان پیشرفت نیاز داریم تا جامعه‌ای شایسته را ایجاد کنیم. جامعه‌ای که در آن، نهادها بی‌جهت

1- paraphrase

افراد را تحقیر نمی‌کنند؛ پیشرفت به‌سوی یک جهان‌بینی خرسندکننده و الهام‌بخش. داستانی که مردم چگونه خود را از سیطرهٔ انواع تبهکاران و گردن‌کشان خلاص کنند. ریشه‌کنی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی گسترده به مردم کمک خواهد کرد تا با هم محترمانه رفتار کنند. سرانجام، بشر از هیجان کودکی‌اش رهایی خواهد یافت، کارهای بچه‌گانه را کنار خواهد گذاشت و به کمال اخلاقی خواهد رسید. ۲- داستانی دربارهٔ رهایی اندیشه از قید آموزه‌های کهنه؛ آموزه‌هایی که به تناسب نیازهای فرهنگ‌های ابتدایی تدوین شده بودند (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸).

رورتی در کتاب «فلسفه و امید اجتماعی» گفته است: «زبان پژوهش و توجیه، فعالیت‌هایی است که ما کاربران زبان، گریزی از درگیرشدن با آن‌ها نداریم. ما به هدفی به نام «صدق» نیاز نداریم که در این کار به ما کمک کند. همچنان‌که دستگاه‌هاضمهٔ ما به هدفی به نام تندرستی نیاز ندارد تا به کمک آن به کار بیفتد. برنامه‌های فعالیت توجیهی ما را اعتقادات و خواست‌های گوناگون ما در رویارویی با همگنان کاربر زبانی، فراهم می‌سازد. هدف «برتر» پژوهشی به نام «صدق» فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به‌منزلهٔ توجیه نهایی در کار باشد، مثلاً توجیهی نزد خداوند یا در برابر دادگاه منطقی، چیزی نقطهٔ مقابل هرگونه مخاطب متناهی انسانی صرف. رورتی فیلسوفی ضد ماهیت‌باور است. از نظر او، هیچ مجموعه مناسبی وجود ندارد که صرفاً مجموعه‌ای از مناسبات دیگر نباشد، برای هر جمله‌ای دربارهٔ هر چیزی از نسبت آن با یک یا بیش از یک چیز دیگر، توصیفی‌مصرح یا تلویحی وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان هیچ‌چیز دربارهٔ هیچ‌چیز دانست، جز نسبت‌های آن با چیزهای دیگر. این حرکت به‌معنای نشان‌دادن رابطهٔ بی‌واسطه به جای حسرت، آرزوی رابطهٔ رهایی‌بخش با قدرتی غیرانسانی به جای امید آرمان است که پراگماتیست‌ها توصیه می‌کنند» (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۸۵).

رورتی معتقد است که این امکان وجود دارد که روزی آدمیان با خوش‌شانسی به رشد اخلاقی نائل شوند؛ زیرا این امکان هست که آنان سرانجام از عادات وحشیانه که در حیات مدرسه شکل گرفته و تیپ‌هایی که در دوران کودکی نهادینه شده است، فراتر روند. اما تأکید می‌کنیم که چیزی مثل پختگی و بلوغ فکری کامل وجود ندارد. قطعاً رشد فکری وجود دارد، ولی هیچ مقصر طبیعی برای جریان پیشرفت فکری وجود ندارد. او می‌گوید؛ از نظر فیلسوفانی مثل من، جهان طبیعی یا قانون اخلاقی واقعی وجود ندارد. پس، چیزی وجود ندارد که پیشرفت علمی یا سیاسی بتواند صادقانه آن را منعکس کند. ممکن است علم به خوبی بر این امر توافق کند که چگونه باید جهان را توصیف کرد تا کنترل تکنولوژیکی تسهیل شود، ولی این توصیف مربوط به طبیعت فی‌نفسه وضعیتی بشر نیست. سیاست در کشورهای مختلف با ممنوعیت واحدی از نهادهای دموکراتیک تلاقی دارد، ولی این نهادها منعکس‌کنندهٔ اخلاقی فی‌نفسه نخواهد بود. آن‌ها همانند نظریه‌های علمی، ابزارهایی برای امضای برخی امیال بشری هستند، امیالی که در دوپست سال اخیر، بیش‌تر

غالب شده‌اند (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۳-۱۰۸).

رورتی یادآور می‌شود؛ جهان غرب از زمان افلاطون تمایز عقل - احساس را به‌عنوان معادلی برای تمایز میان همگانی و فردی و نیز، میان اعمال خودخواهانه و غیر خودخواهانه تعبیر کرده است. به این ترتیب، سنت‌های مذهبی، افلاطونی و کانتی با تمایز میان خود حقیقی و غیر حقیقی، خودی که ندای وجدان را می‌شنود و خودی که فقط منافع خود را در نظر می‌گیرد، بر ما تحمیل شده است. در صورتی که هر خودی استعدادی دارد که شماری خودهای ناهمساز، اجزای ناهماهنگ را در خود جای دهد (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۰). او سعی در ایجاد زمینه‌ای برابر و آزاد برای بحث‌های اجتماعی، انتقادی و ظهور دموکراسی بنیادی دارد تا به فضایی برسد که در آن، مردم نظرات خود را آزادانه‌تر و خردورزانه‌تر در یک بستر همگانی ارائه دهند و به یک توافق جمعی و بین‌الذهانی برسند، به‌گونه‌ای که سازگاری اجتماعی، شادکامی مردم را افزایش دهد. این است معنای رهایی‌بخش رورتی.

از آیرونی رورتی تا آرمان‌لای شهری برای وحدت و رهایی بشر در مسیر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آیرونی به‌معنای رواداشتن تردید در واژگان خاص مورد استفاده فرد است؛ نوعی نگرستن طعن‌آمیز به واژگان متعارف و محدودنماندن آن‌ها. آیرونیسم با وجود اندیشیدن و سخن گفتن با واژگانی معین، دیگر واژگان‌ها را نیز از نظر دور نمی‌دارد و معتقد به انحصار و برتری واژگان خود بر دیگر واژگان‌ها نیست. آیرونیست آزاده که انسان ایده‌آل رورتی است، واژگان خود را از موقعیت فراتر فرومی‌کشد، آن‌ها را مورد سؤال قرار می‌دهد و پیوسته و در هر موقعیت به غنی‌سازی و توسعه آن‌ها می‌پردازد (Rorty, ۱۹۸۹: ۷۴). در عرصه سیاسی، رورتی به آرمان‌شهر توجه دارد تا در آن، میان قلمرو اجتماعی (عمومی) و قلمرو فردی (خصوصی) موازنه برقرار کند. آرمان‌شهر رورتی مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جست‌وجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود، بلکه وحدت مورد نظر رورتی، وحدتی است که در فرآیندی عمل‌گرا به‌عنوان یک هدف اکتساب می‌شود و سازوکار اکتساب این وحدت پژوهش نیست، بلکه تخیل است. تخیل مردمان دیگر حتی ناآشنا و بیگانه به‌عنوان انسان‌های هم‌درد و هم‌رنج. این وحدت با اندیشه کشف نمی‌شود، بلکه خلق می‌شود. این وحدت ضمن افزایش حساسیت ما نسبت به مجموعه‌ای از رنج و تحقیر سنگینی که بر مردم دیگر تحمیل می‌شود، پدید می‌آید (باقری، ۱۳۸۱: ۲۶).

همان‌گونه که از مطالب بالا قابل استنتاج است؛ رورتی به‌دنبال ایجاد امید اجتماعی است. او با نفی عقلانیت مذکور و پرداختن به حقیقت و شناخت، جامعه‌ای آرمانی برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ترسیم می‌کند. به شکل ملموس‌تر، رورتی معتقد است که برای دست‌یافتن به این مهم، اندیشه‌ها نه بر اساس منشأ پیدایش خود، بلکه باید بر مبنای فایده‌نسبی که از آن‌ها انتظار

می‌رود، طبقه‌بندی شوند. برای مثال، او فرض را بر این امر می‌گذارد که در باب حقوق بشر ضروری است تا بر سر این نکته بحث کنیم که آیا این حقوق همواره، حتی زمانی که هیچ‌کس آن را نمی‌شناخته، وجود داشته است یا این که تنها ناشی از ساخت اجتماعی تمدنی بوده که تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی دربارهٔ برادری انسان‌ها قرار داشته است. از نظر او، هر چیزی ناشی از ساخت اجتماعی است. رورتی می‌گوید که دارای ساخت اجتماعی بودن، تنها موضوعی گزینشی برای برخی جمله‌های خاص است؛ جمله‌هایی که در برخی جوامع به کار می‌روند، اما در جوامع دیگر نه. چیزی که موجب می‌شود تا به موردی به‌عنوان موضوع پرداخته شود، آن است که دربارهٔ آن به‌نحو معقول و منسجمی صحبت شود، نه این که هر کسی بر اساس نیاز خود و به دل‌خواه خود دربارهٔ آن صحبت کند و به‌همین ترتیب، نه این که بتوان دربارهٔ همه چیز سخن گفت. زمانی که از این اندیشه دست برداریم که موضوع گفتمان، باز نمودن واقعیت به‌گونه‌ای دقیق است، تمایلی به متمایز ساختن ساخت‌های اجتماعی از چیزهای دیگر نخواهیم داشت و خود را به بحث دربارهٔ فایدهٔ ساخت‌های بدیل محدود خواهیم کرد (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۴۰-۱۳۸).

رورتی معتقد است؛ چیزی به‌عنوان سرشت (ذات) آدمی به‌معنای عمیقی که افلاطون و اشتراوس آن را به کار می‌برند، وجود ندارد. همچنین، چیزی به‌عنوان بیگانگی از انسانیت ذاتی خود بر اثر سرکوب اجتماعی، در معنای عمیقی که روسو و مارکسیست‌ها بیان می‌دارند، وجود ندارد. تنها تبدیل شدن از جانور به موجود آدمی از راه فرآیند اجتماعی شدن است که تحقق خود و خودآفرینی همان موجود را از راه طغیان بعدی خود ضد همان فرآیند، در پی دارد. از نظر رورتی، ضروری است که اجتماعی شدن پیش از فردیت‌بخشیدن شخص اتفاق بیفتد. او آموزش مدارس و دانشگاه‌ها را راهی برای فردیت‌بخشی اشخاص می‌داند و بنابراین، معتقد است که آموزش نمی‌تواند پیش از برخی الزامات وضع شده - که در حوصلهٔ این پژوهش نیست - آغاز شود (همان: ۱۸۳).

رشد فردیت و توسعهٔ شناخت و شخصیت فرد در جریان ارتباطات اجتماعی، موجب خلق وحدت اجتماعی می‌شود. از نظر رورتی، اجتماعی شدن و همگامی با جامعه، در سایه‌ی تعامل فعال فرد با محیط ایجاد می‌شود. فردیت موفق در این عرصه که هدف فردی خود را در قلمرو فردی دنبال می‌کند، بدون آن که از آرمان عدالت اجتماعی برای جامعهٔ بشری دور شود، آیرنیست است. رورتی به اصلاحات، آزادی، برابری و عدالت اقتصادی و اجتماعی باور دارد. بدین‌سان، او به تفکیک حوزهٔ اجتماعی و حوزهٔ فردی می‌پردازد. آرمان‌شهر رورتی، از دو ویژگی اساسی برخوردار است، نخست این که آزادی فردی در آن به حداکثر ممکن خود می‌رسد و دوم آن که خشونت بین فردی یا بین گروهی، به حداقل ممکن محدود می‌شود. رورتی، بر حسب دیدگاه لیبرالی خود، بر آن است که خشونت بدترین پدیدهٔ انسانی است. بنابراین، در جامعهٔ آرمانی، باید خشونت به حداقل ممکن برسد، اما این کار نباید به بهای حذف آزادی فردی و اعمال حکومتی پلیسی به انجام برسد. در واقع

این، مهار خشونت خواهد بود. بنابراین، ویژگی دیگر جامعه آرمانی این است که آزادی افراد نیز در آن به حداکثر ممکن برسد. از نظر رورتی، انسان‌ها گروه‌گرا یا قوم‌گرا هستند؛ یعنی گروهی را که به آن تعلق دارند، محور و اساس می‌دانند. به همین دلیل، انسان‌ها دوست دارند تا برحسب واژگان خودشان درباره آن‌ها سخن گفته شود، نه این‌که از منظری بیرونی نسبت به آن‌ها داوری شود: «افراد می‌خواهند که برحسب اصطلاحات خودشان درباره آن‌ها سخن گفته شود؛ یعنی به‌طور جد، آن‌ها را چنان‌که هستند و چنان‌که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند» (حسینی، ۱۳۹۱: ۴۹-۴۷). از نظر رورتی، آرمان‌شهر در زندگی بشری، نقطه پایانی نیست که همه چیز در آن جا به کمال نهایی خود رسیده و به‌طور مثال، باورهای آدمیان به حقانیت نهایی خود نائل شده باشد، بلکه از نظر رورتی، چنین لحظه‌ای در تاریخ بشر وجود ندارد. انسان‌ها همواره باورهایی را به کار می‌گیرند که در معرض تغییر خواهد بود، اما هنگامی در آرمان‌شهر هستند که بدانند این باورها در معرض نقادی قرار دارند و به‌نحوی اساسی به این نقادی روی آورند.

نتیجه

رورتی نگاهی این‌جهانی دارد و بُعد معنوی را از فلسفه خود حذف می‌کند. او با اندیشه انتقادی خود در پی ایجاد آرمان‌شهری است که انسان‌ها هرچه آزادتر و خردورزانه‌تر بتوانند شرایط اجتماعی خود را نقد کنند و بدون خشونت به مناسبات اجتماعی خود پردازند و به شادکامی در زندگی دست یابند. رورتی ابزار مناسب این نوع زندگی را عقلانیت و زبان می‌داند. او گفتمان عقلانی را جهت رسیدن به اجماع، امری مهم در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌داند؛ چراکه در دنیای گفتمان، وضعیت گفت‌وگوی مطلوب وجود دارد و زور و قدرت نمی‌توانند تعیین کنند که کدام استدلال برنده است. رورتی سعی دارد تا با آراء و نظرات خود، زندگی مردم را به سوی شادزیستی و به‌زیستی هدایت کند. او عقل‌گرایی دکارتی را که منجر به معرفت‌شناسی عصر روشن‌گری شده است، رد می‌کند و رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود را جایگزین آن می‌کند. به تبع آن، رورتی مسئله ذهن و مابعدالطبیعه را برمی‌چیند و رابطه انسان و جهان را از نوع عقلی می‌انگارد. او شناخت را باور صادق موجهی می‌داند که عمل‌گرایانه است و اصرار دارد تا امید اجتماعی را جایگزین شناخت و معرفت کند. رورتی به نقد واقعیت و حقیقت می‌پردازد و از مفهوم عمل‌گرایانه حقیقت حمایت می‌کند و با اهمیت بخشیدن به آزادی فردی به نسبی بودن حقیقت می‌رسد. او به دنبال معیار رفتار اخلاقی در قلمروی وجود بشری است و نه ورای قلمروی انسانی. هدف او از کناره‌گیری کشف حقیقت، پرداختن به اصلاح جامعه و رسیدن به شناخت خود و جامعه است. از منظر رورتی، زبان آیینۀ

طبیعت و باز نمود واقعیت نیست؛ بلکه این زبان است که حقیقت و واقعیت را می‌سازد. این دیدگاه رورتی از نوپراگماتیست بودن او سرچشمه می‌گیرد. همچنین، رورتی دیدی ابزارانگارانه به زبان دارد و در این زمینه متأثر از داروین، زبان را ابزاری برای تعامل با جامعه به‌شمار می‌آورد. رورتی ما را محصور در زبانی می‌داند که راه خروج از آن نداریم. البته، به واسطهٔ خصلت ارجاعی زبان، برخی این نقد را بر او وارد ساخته‌اند که که زبان توسط انسان‌ها ساخته می‌شود. از دیدگاه رورتی، وجه تمایز انسان و حیوان همان زبان است، ولی او زبان را ذاتی انسان نمی‌داند. زبان در فلسفهٔ رورتی نقش مهمی را بر عهده دارد؛ چراکه از نظر او، جامعه در سایهٔ زبان به سازگاری و هم‌بستگی می‌رسد و نیز، از طریق زبان است که می‌توان به یک اجماع و توافق بین‌الذهانی دست یافت.

فلسفهٔ رورتی، همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، با عقل روشن‌گری که به دنبال حقیقتی فراتاریخی و فرانسانی است؛ مخالف است و به تبع آن، به نفی طبیعت و واقعیت می‌پردازد. او می‌خواهد حقیقت دیگری را که نامش گفتمان است، جایگزین حقیقت بی‌فایدهٔ حاکم بر جامعهٔ مدرن کند. حقیقت از نظر رورتی وابسته به اجتماعات بشری است و چون اجتماعات متکثر هستند، بنابراین حقیقت هم متکثر می‌شود. در این جاست که رورتی نسبی‌انگار معرفی می‌شود، اما او هیچ مشکلی با نسبیت‌باوری و نسبیت‌انگاری ندارد. به‌زعم رورتی، ما هیچ معیار و قواعدی نداریم تا طبق آن، خوب و بد را تشخیص دهیم، بلکه باید از طریق گفت‌وگو و توافق بین‌الذهانی به کاهش رنج‌ها و نابرابری‌های اجتماعی بپردازیم. بنابراین، او عقلانیتی را برای بحث در موضوعات گوناگون مطرح می‌کند که از جزم‌گرایی و خشونت به دور باشد و آن را ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی نداند؛ بلکه فارغ از هر گونه ترس و تهدید بتوانند به فهمی مشترک دست یابند.

منابع

- اصغری، محمد (۱۳۸۷)، تلاقی پراگماتیسم و پست مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی، معرفت فلسفی، ش ۲، ص ۱۶۵.
- باقری، خسرو و منصور خوشخویی (۱۳۸۱)، انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ش ۴۲، ص ۱۵.
- تقوی، محمدعلی (۱۳۸۷)، ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر هم‌بستگی، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۱۳.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۵)، پراگماتیسم، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسینی، علی (۱۳۹۱)، فلسفه و تغییرات اجتماعی، استاد راهنما: دکتر دهباشی، دانشگاه اصفهان.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۶)، پراگماتیسم ونسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی، مترجم: سعیده کوکب، کتاب ماه فلسفه، ش ۶، ص ۶۹.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۶)، فلسفه و آینده، مترجم: عطیه زندیه، کتاب ماه فلسفه، ش ۶، ص ۸۳.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۸)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، مترجم: خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳)، فلسفه و امید اجتماعی، مترجم: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، پیشامد، بازی، و هم‌بستگی، مترجم: پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳)، فلسفه و آیینۀ طبیعت، مترجم: مرتضی نوری، تهران، مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۲)، حقیقت پست مدرن، مترجم: محمد اصغری، تهران، الهام.
- فولادی، عقیل (۱۳۸۴)، فلسفه در آیینۀ طبیعت، نگاهی به کتاب فلسفه و آیینۀ طبیعت، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۱۰۰، ص ۸۴.

- Dalton, Thomas Carlyle. *Becoming John Dewey*. (2005) Dilemmas as a philosopher & Naturalist. Indiana University Press Date.
- Kstenberger, Andreas J. (2005) *What Is Truth?*. Publishing ministry of Good News Publishers.
- Lance and O leary- Hawthronce. (1997) For instance, Object to Davidson that he is Committed to Verificationism about inter pretation.
- Rorty, Rorty. (1991) *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1998) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (Harvard University press, Cambridge. Mass.)
- Rorty, Richard.) 1989 (*Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.