

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه تبریز
دانشکده ادبیات و زبان های خارجی
گروه فلسفه

پایان نامه:

برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته فلسفه

عنوان:

مفهوم حقیقت در فلسفه ریچارد رورتی

استاد راهنما:

دکتر محمد اصغری

استاد مشاور:

دکتر علیرضا آزادی

پژوهشگر:

نبی الله سلیمانی

بهمن ۱۳۸۸

تقدیر و تشکر

سپاس بیکران پروردگار یکتا را که هستی ام بخشید و مرا به طریق علم و دانش رهنمون شد، به هم نشینی رهروان دانش مفتخرم نمود و خوشه چینی از خرمن دانش را روزیم ساخت. گذر از این راه و فائق آمدن بر مشکلات و دشواری های آن ممکن نبود مگر به لطف خداوند و یاری و همدلی آنهایی که از عطای وجودشان بهره مند بوده ام.

بر خود لازم می دانم که مراتب سپاس خود را از تمامی کسانی که در انجام این پایان نامه و طی مدارج علمی یاری داده اند اعلام نمایم.

از استاد راهنمای بزرگوارم جناب آقای دکتر محمد اصغری که افتخار شاگردی ایشان را داشته ام و در طول این دوره از راهنمایی ها و مساعدت های ارزنده ایشان برخوردار بوده ام، صمیمانه تقدیر و تشکر می کنم.

از مشاور محترم این پایان نامه جناب آقای دکتر علیرضا آزادی که افتخار شاگردی ایشان را داشته ام، صمیمانه تقدیر و تشکر می کنم.

از استاد محترم داور جناب آقای دکتر عبدالله نژاد که افتخار شاگردی ایشان را داشته ام، صمیمانه تقدیر و تشکر می کنم.

از استاد محترم جناب آقای دکتر فتحی که افتخار شاگردی ایشان را داشته ام، کمال تقدیر و تشکر را دارم.

نام خانوادگی: سلیمانی	نام: نبی الله
موضوع پایاننامه: مفهوم حقیقت در فلسفه ریچارد رورتی	
استاد راهنما: دکتر محمد اصغری	استاد مشاور: دکتر علیرضا آزادی
رشته: فلسفه	گرایش: غرب
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد	
دانشگاه: تبریز	دانشکده: ادبیات و زبان های خارجی
تاریخ فارغ التحصیلی: بهمن ماه	تعداد صفحات: ۲۰۱
۱۳۸۸	
کلید واژه: رورتی، درمانگر، حقیقت، عینیت، روابط علی، زیست بوم، همبستگی.	
<p>چکیده</p> <p>رورتی در صدد است تا در مقام یک درمانگر مسائل فلسفی به تجزیه و تحلیل مسائل مختلف معرفتی در پرتو منافع پراگماتیکی آن ها بپردازد. او مدعی است که مسائل فلسفی از قبیل «حقیقت» و «واقعیت» و غیره همچون سایر مسائل دیگر محصول یک امکان تاریخی بوده است و از این رو می توان آنها را کنار گذاشت. بدین منظور، او تمام معرفت شناسی سنتی را با تمام مقولاتش (نظیر حقیقت، عینیت، عقل و غیره) زیر سوال می برد. استدلال او این است که فیلسوفان سنتی (مثل افلاطون، دکارت، و کانت) همواره با باور به واقعیت های فرا انسانی و فرا تاریخی (نظیر حقیقت، خیر، خدا، و غیره)، به انسان ها به مثابه خادمان و کاشفان آن واقعیت بیرونی نگاه می کردند. اما رورتی بر این باور است که اگر ما خود را صرفاً به روابط علی و معلولی بین خود و جهان محدود کنیم، آنگاه درستی این ادعا را خواهیم پذیرفت که این ما هستیم که با خلق واژگان جدید همواره به جهان معنا می بخشیم و جدا از این واژگان، که ابزارهای سازگاری با زیست بوم هستند، هیچ واقعیتی وجود ندارد. این ابزارها به ما کمک خواهد کرد تا هر چه بیشتر همبستگی بین انسانها را تقویت کنیم تا در مسیر جامعه ای عدالت محور و آزاد و به دور از هر گونه تبعیض و رنج گام برداریم. در چنین جامعه ای است که حقیقت خود را از طریق پویایی های آن جامعه نشان خواهد داد.</p> <p>در فصل اول این رساله ی توصیفی - تحلیلی به پیشینه ی تاریخی نظریه ی صدق یا حقیقت خواهیم پرداخت. سپس در فصل دوم به ذکر ۳ مورد از انتقادهای رورتی بر فلسفه سنتی در باب مفهوم حقیقت خواهیم پرداخت و در فصل سوم به خود دیدگاه رورتی در باب مسائل گوناگون معرفتی می پردازیم و نهایتاً در فصل پایانی این ادعا مطرح شده که هر چند رورتی حقیقت و عینیت را به معنای سنتی رد کرده است اما نمی تواند عینیت را در هر صورت و مدلی منکر شود. و در نتیجه کم و بیش در دام تفکر عینیت گرایی و رئالیسم باقی می ماند و حقیقت به صورت عینی در قالب مفاهیمی مثل همبستگی در فلسفه رورتی پدیدار می گردد.</p>	

فهرست مطالب

صفحه

مقدمه	۲
فصل اول : پیشینه ی نظریه صدق	۲۳
نظریه ی مطابقت	۲۴
نظریه ی انسجام	۲۷
نظریه ی پراگماتیکی	۳۱
فصل دوم: انتقادهای رورتی از فلسفه ی سنتی	۳۸
ضد ماهیت باوری	۳۹
ضد باز نموداری	۴۵
ذهن به مثابه آینه طبیعت	۵۲
فصل سوم: مفهوم حقیقت در فلسفه ریچارد رورتی	۷۷
مفهوم زبان	۷۸
حقیقت: ساختنی یا یافتنی؟	۹۵
الف: حقیقت خصلت جملات است	۹۶
ب: حقیقت به مثابه یک امر استعاری	۱۰۵
ج: عدم تمایز میان حقیقت و توجیه و تبیین حقیقت به مثابه یک عمل اجتماعی...	۱۱۳
جایگاه رئالیسم و مساله حقیقت و عینیت	۱۲۸
مفهوم همبستگی جایگزین عینیت و حقیقت	۱۳۵
تقدم آزادی بر حقیقت	۱۴۷
فصل چهارم: نتیجه گیری	۱۶۹
تناقض گویی یا باور به نوع دیگری از عینیت	۱۷۰
رورتی به عنوان یک فیلسوف پست مدرن	۱۸۹
منابع فارسی	۱۹۵
منابع انگلیسی	۱۹۷

مقدمه

ریچارد مک کی رورتی (Richard McKay Rorty)، (۱۹۳۱-۲۰۰۷)، فیلسوف نئوپراگماتیست آمریکایی، یکی از درخشان ترین و خلاق ترین فیلسوفان معاصر است. او در اکتبر ۱۹۳۱ (شهریور ۱۳۱۰) در خانواده‌ای روشنفکر و فعال سیاسی در نیویورک به دنیا آمد. پدرش، جیمز، نویسنده بود و خانه‌ی او محل تجمع و بحث و گفتگوی شماری از آمریکائیان چپ‌گرای طرفدار تروتسکی بوده است. بیش از ۱۵ سال از سن او نگذشته بود که وارد دانشگاه شیکاگو شد و در ۱۹۴۹ از آن جا فارغ التحصیل شد. سپس تحصیلات خود را در رشته‌ی فلسفه در دانشگاه ییل ادامه داد و در سال ۱۹۵۲ کارشناسی ارشد و در ۱۹۵۶ دکترای خود را از آن دانشگاه دریافت و تدریس مباحثی از فلسفه را آغاز کرد. رورتی از ۱۹۵۸ تا ۱۹۸۲ در دو دانشگاه ییل و پرینستون به تدریس فلسفه و پژوهش فلسفی مشغول بود و به «فلسفه‌ی تحلیلی»، با روایت آمریکایی آن که بیشتر به تدریج و ترویج فیلسوفان مهاجر آلمانی و اتریشی همچون رودلف کارناب، هانس راشینباخ و آلفرد تارسکی، می پرداخت گرایش داشت. کتابی که در سال ۱۹۶۷ با عنوان *چرخش زبانی* (Linguistic turn) تدوین و منتشر کرد، تعلق خاطر فلسفی او را در آن دوره از زندگی‌اش نشان می‌دهد، اما در دهه‌ی ۱۹۷۰ دیدگاه‌های فلسفی او عمیقاً دگرگون شد و از جستجوی بنیادهای معرفت و اخلاق دست برداشت. در ۱۹۸۲ دانشگاه پرینستون را ترک گفت و با سمت استاد علوم انسانی در دانشگاه ویرجینیا به تدریس پرداخت. در این دانشگاه بود که نام او بر سر زبان‌ها افتاد و به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف آمریکایی به اشتهار رسید. خوانندگان او احساس کردند با فیلسوفی طرف هستند که بحث-های فلسفی را از حصارهای دانشگاهی و از جرگه‌های تخصصی فیلسوفان و فلسفه‌پردازان خارج ساخته و به بحثی عمومی تبدیل کرده است و در عین حال حرفهای تازه‌ای برای گفتن دارد. رورتی

بعدها از دانشگاه ویرجینیا باز نشست شد؛ با وجود این، او پس از بازنشستگی در دانشگاه استنفورد درس ادبیات تطبیقی تدریس می کرد. سرانجام او در ۸ ژوئن ۲۰۰۷ بر اثر بیماری سرطان درگذشت.

آثار او طیف وسیعی از مباحث فلسفی از فلسفه‌ی تحلیلی گرفته تا سیاست و ادبیات را در بر گرفته است. او با تأثیر پذیری از پراگماتیسم آمریکایی و نمایندگان برجسته‌اش چون جان دیویی و ویلیام جیمز، فلسفه پساتحصلی آنگلو ساکسون و فیلسوفانی چون کواین و دیویدسن و پاتنم و تلفیق آن با دیدگاه فیلسوفانی اروپایی - قاره‌ای از هگل گرفته تا نیچه، هایدگر، گادامر و دریدا و در نهایت داروین که تأثیر بسزایی در تفکر فلسفی - اجتماعی او دارد، تصویرگر دنیای بدیع در اندیشه‌ی معاصر می شود. جسارت رورتنی در ترکیب این اندیشه‌های متمایز و به دست دادن فلسفه‌ای ضدبنیان‌گرایانه و ضدمتافیزیکی او را مبدل به یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر کرده است، فیلسوفی که «امید اجتماعی» و خواست‌های جامعه‌ای دموکراتیک و انسانی‌تر را در کانون نظام فکری خود می نهد.

برای اندیشه‌ی رورتنی می توان از سه دوره‌ی مختلف نام برد. نخست زمانی که تحت تأثیر فلسفه‌ی تحلیلی است و با کتاب **چرخش زبانی** شهرت یافت. دوره‌ی دوم هنگامی آغاز می شود که وی در مقدمه‌ی همین کتاب تردیدهایی در مورد فلسفه‌ی تحلیلی انجام می دهد و به تدریج از آن فاصله می گیرد. در این دوره است که تحت تأثیر ویتگنشتاین، هایدگر و دیویی، تیشه به ریشه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی می زند. ویتگنشتاین او را در رد نظریه‌ی بازنمایی، هایدگر او را در رد علم‌گرایی بودن فلسفه و دیویی او را در ارائه‌ی یک تفسیر طبیعت‌گرایانه از دیدگاه هگل از تاریخ یاری می رسانند و اما دوره‌ی سوم که او با اختیار نئوپراگماتیسم حتی از پراگماتیسم نیز می گذرد و «زبان» را به جای «تجربه» و «فرهنگ» را به جای «علم» قرار می دهد و در پایان با اعلام مرگ فلسفه به اولویت دموکراسی بر فلسفه اذعان می کند.

در نگاه اول برای کسی که فلسفه رورتی را می شناسد شاید انتخاب چنین عنوانی برای این رساله همراه با مسامحه به نظر رسد، چرا که در فلسفه نئوپراگماتیسی فیلسوف مورد نظر ما، دیگر حقیقت به معنای واقعی کلمه که نزد فیلسوفان کلاسیک به کار می رفت، قابل توجیه نیست؛ البته نه از این نظر که او نیز به مانند فیلسوفان دکارتی با شک و تردید در همه چیز، می خواهد درصدد گردآوری مبانی قویتری از لحاظ معرفتی برای شناخت امور باشد و از این طریق بخواهد تبیین هر چه به واقعیت نزدیکتری را از امور نشان دهد، بلکه مسئله چیز دیگری است. در واقع، هر چند رورتی یک دیدگاه امکانی یا اتقاقی راجع به امور دارد، اما وی از اینکه بر حسب فیلسوف شکاک یا نسبی-گرا بخورد دوری می جوید؛ چرا که او می خواهد در راستای پروژه‌ی عظیم ضد فلسفی خود، اگر هم مایل باشد چنین برچسبی بخورد با واژه‌های رویکرد جدید پسا فلسفی خود که در فضایی کاملاً تاریخی و زبانی شکل گرفته است، آن را بپذیرد. به عقیده‌ی او، ما اکنون دیگر درصدد آن نیستیم که جهان را همانطوری که فیلسوفان گذشته می فهمیدند، درک کنیم البته نه از این لحاظ که جهان غیر قابل درک است؛ بلکه به این خاطر که ما دیگر فلسفه را به مثابه علمی که درصدد جستجوی حقیقت عینی است، نمی دانیم بلکه آن را ابزاری برای تغییر خود یا اجتماع می دانیم. اندیشه‌ی اصلی رورتی این است که هر پژوهشی می باید جست و جوی «عینیت» را در محراب خود آفرینی شخصی (self-creation) و به نحو متقابل در محراب مصالح عمومی و بهبود همبستگی (solidarity) بین افراد جامعه قربانی کند. قهرمانان فکری رورتی در *فلسفه و آینه طبیعت* (مهم ترین کتاب رورتی) هایدگر، ویتگنشتاین و دیویی (مرحله‌ی دوم تفکر آنها) هستند. او از هایدگر می آموزد که مفهوم فلسفه را به مثابه تلاشی برای خودآفرینی به کار گیرد، از ویتگنشتاین می آموزد که ما برای کنار گذاشتن نظریه بازنمایی بایستی به زبان به مثابه ابزار نگاه کنیم (نه به مثابه آینه ای برای بازنمایی) و از دیویی می آموزد که توجیه، بیشتر یک پدیده‌ی اجتماعی است و نه معامله‌ی بین فاعل شناسا و واقعیت.

حال به بسط و تشریح اندیشه‌ی او خواهیم پرداخت: رورتی در تلاش است که به عنوان یک فیلسوف تحلیلی و در بستر اندیشه‌ای پسامدرنی^۲ و با نگاهی پراگماتیکی که به واژگان‌ها و زبان دارد، مسائل سنتی فلسفه را تحلیل و نقد نماید که این رویکرد جدید او به فلسفه، رویکرد نئوپراگماتیستی یا پسا فلسفی یا پساتحلیلی خوانده می‌شود. در این پارادایم، مرزهای فلسفی میان مفاهیم شکسته می‌شوند و مفاهیم از یک نگاه کل‌گرایانه (holism) و سراسر توصیفی که رورتی آن را «رفتارگرایی معرفتی» (Epistemological behaviorism) می‌نامد، تحلیل و بررسی می‌شود. رورتی در توضیح این دیدگاه می‌گوید

تبیین عقلانیت و مرجعیت معرفتی با ارجاع به آنچه که جامعه به ما اجازه می‌دهد که بگوییم، نه برعکس، ماهیت آن چیزی است که من «رفتارگرایی معرفتی» می‌نامم، یعنی رویکرد مشترک دیویی و ویتگنشتاین. این نوع رفتارگرایی به بهترین وجه می‌تواند به منزله‌ی نوعی از کل‌گرایی تلقی شود-اما نیازی به هیچ تایید متافیزیکی ایدئالیست نیست. این دیدگاه مدعی است که اگر ما با قواعد یک بازی زبانی آشنا باشیم (برای مثال، آشنایی با تاریخ زبان، ساختار مغز، تکامل انواع، و محیط سیاسی یا فرهنگی بازیگر) آنگاه نیازی به جستجوی تمایزات سنتی کانتی نداریم. تنها در چنین طریقی است که ما می‌فهمیم که چرا آن بازی زبانی رخ داده است. باید به این نکته توجه داشته باشیم که رفتارگرایی بودن مسئله‌ی کفایت «یا شایستگی» تحلیل رفتارگرا از معرفت-دانش یا حالات ذهنی نیست

(Rorty, 1979 : 174 – 175).

می توان گفت که از نگاه رورتی « رفتار گرایی معرفتی به نحو ساده می تواند پراگماتیسم نامیده شود» (Ibid :176). مطابق این دیدگاه او می خواهد یک فلسفه‌ی عرف گرایانه بنا نهد، فلسفه‌ای که بر اساس تبیین های طبیعی یا علمی و فرهنگ گرایانه قابل توجیه است. از این رو «دیدگاه رورتی که «رفتارگرایی معرفتی» نامیده می شود این است که ما نیازمند چیزی فراتر از مدل عرف عام برای تبیین توجیه معرفتی نیستیم» (Guignon&Hilley,2003:44). رورتی با این دیدگاه می خواهد کل تاریخ فلسفه، و مقولات رایج در آن از جمله حقیقت، عینیت، علم، منطق، معرفت و فلسفه را به مثابه یک دستگاه معرفت شناختی زیر سؤال ببرد. او در حقیقت می خواهد از انواع تفساخر و تظاهر فلسفه نسبت به ایجاد دستگاه‌های معرفتی و دانش بشری پرده بردارد، فیلسوفانی که هر یک به طریقی خواسته اند خود را متولی و صاحب اختیار مطلق پهنه معرفت بپندارند. او بر این باور است که فلسفه معرفت شناختی، ویژگی کل دوره‌های تاریخ فلسفه از زمان افلاطون تا به حال بوده است. گویی انسان در این پژوهش از نردبانی بالا می رود که فلسفه مبتنی بر معرفت شناسی این امکان برای او فراهم ساخته است. رورتی می گوید که « آن نردبانی است که امیدوارم سرانجام آن را دور بیندازیم» (Rorty,1991:188).

مطابق این دیدگاه سنتی، فلسفه به عنوان فعالیت مستقل لحاظ می گردد که بر دیگر حوزه‌های فرهنگی اشراف و برتری دارد. رورتی معتقد است « فلسفه- به مثابه - معرفت شناسی جستجوی ساختارهای لایتغیری خواهد بود که باید معرفت، زندگی و فرهنگ را در آن جای داد- ساختارهایی که بازنمایی‌های ممتازی دارند و فلسفه به بررسی آنها می پردازد» (Rorty,1979:163). بنابراین می توان گفت که نظام معرفت شناسی تلاشی است برای فرار از زمان و رفتن به بسوی جهان سرمدی و این یعنی در ارتباط بودن با پروژه های تعیین حدود معرفت، که در کل تاریخ فلسفه خود را به اشکال مختلف نشان می دهند. مطابق خوانش رورتی از این اندیشه سنتی، دستگاه معرفتی یک نظریه

ایجابی و مثبت تلقی می شود که در صدد است دانش انسانی را به کمک فیلسوفان و توسط یک نقشه‌ی حساب شده در مسیر حقیقی یا عینی خود پیش ببرد. اندیشه‌ی رورتی، در برابر این طرز فکر، یک دیدگاه کاملاً سلبی یا انتقادی است. رورتی مدعی آن نیست که پیشنهاد بهتری برای سر و سامان دادن به همان امور قدیمی را دارد. به سخن دیگر، او مدعی است که در صدد جوابی دیگر به مسائل سنتی فلسفه نیست؛ بلکه معتقد است که خود سؤال اشتباه بوده است. از این رو پراگماتیسم رورتی مشکلات و تنگناهای مسیر را با مشخص ساختن راه حل ها حل نمی کند بلکه آن ها را به سان نتایج نادرست از فلسفه کنار می گذارد. رورتی برای گریز از افتادن در دام دور های فلسفی، نمی خواهد مستقیماً با مسائل فلسفی روبرو شود، بلکه برای حل آن ها، مسئله را دور می زند و صورت آن را تغییر می دهد و از آن طریق به آن پاسخ می دهد، چرا که همچون برادلی (Bradley) معتقد است که «کسی که آماده است تا اثبات کند که متافیزیک غیرممکن است، با نظریه‌ی رقیب متافیزیکدان خودش برادر است» (Rorty, 1992: 5). رورتی می گوید که پراگماتیسم جیمز و دیویی تلاشی است برای مسدود کردن جدلیات متافیزیکی نه با نشان دادن اینکه آنها ناممکن یا بی معنی اند بلکه با نشان دادن اینکه آنها بیهوده هستند (Rorty, 1998: 26).

بر اساس خوانش رورتی از تاریخ فلسفه، مسئله‌ی حقیقت، به عنوان محور اصلی تاریخ فلسفه، به مثابه مطابقت میان باورها در اذهان مان و فکت ها در آن بیرون تعبیر شده است. وظیفه‌ی فیلسوفان این بود که با ارائه‌ی بهترین استدلال ها و ارائه‌ی یک روش دقیق و یک زبان ایده آل به آن مطابقت دست یابند. از این رو به فیلسوفان در جریان این فرآیند روحی به عنوان خادمان حقیقت نگریسته می شدند. در برداشت رورتی از این دیدگاه سنتی، حقیقت کشف کردنی بود نه ساختنی. در برابر این طرز تفکر سنتی، رورتی بر این باور است که حقیقت، حلقه‌ی گمشده‌ی پشت نمودها و توصیفات ما

نیست؛ بلکه توافقی است در میان گروه های مختلف فرهنگی، و لذا می توان گفت که «حقیقت ساختنی است نه یافتنی» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۸).

رورتی معتقد است که از آن جایی که حقیقت امری زبانی است و زبان ها ساخته های انسانی اند، از اینرو حقیقت ساختنی است و ساخته شدن آن در فضایی کاملاً تاریخی و به منظور سازگاری هر چه بیشتر با زیست بوم می باشد. بنابراین، حقایق همان توصیفات ما و باورهای ما است که محصول مصلحت اندیشی و نگاه ابزاری ما به واژگان ها است. مطابق این دیدگاه، انسان ها دیگر دنبال عینیت که امری فرا انسانی است، نیستند بلکه به همبستگی که امری انسانی است، می اندیشند. از این رو، رورتی به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارد و علم را همبستگی می داند. در بخش های بعدی به تعریف همبستگی خواهیم پرداخت.

توضیح این مطلب چنین است که به عقیده رورتی فکت ها مصنوعات زبان ما هستند و نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما هستند. البته اشیایی با قدرت های علی آن بیرون وجود دارند؛ اما هیچ راهی برای توصیف این فکتها جز با استفاده از زبان وجود ندارد. لذا راه خروجی از زبان وجود ندارد، و به تبع این، حقیقت نیز با زبان رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. به عقیده رورتی حقیقت نمی تواند مستقل از ذهن بشر وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی توانند در آن بیرون وجود داشته باشند. لذا جایی که جمله ای نباشد، حقیقتی نیز وجود ندارد. چرا که جملات عناصر زبان های انسانی اند و زبان های انسانی آفریده های خود انسان اند و حقیقت نیز نمی تواند مستقل از عمل به کار گیری زبان توسط انسان برای طرح ادعاهای خودش وجود داشته باشد. به عبارتی دیگر، رورتی از آنجایی که معتقد است «حقیقت صفت جملات است نه جهان یا اشیاء» (Lance & OLeary, 1997:275) و چون جدا از اعمال و فعالیت انسانها هیچ زبانی وجود ندارد، بنابراین حقایق مستقل از اعمال انسانی نمی توانند وجود داشته باشند. این تصویری که رورتی از حقیقت و

زبان پیش روی ما قرار می دهد همان تعریف داروینست ها از زبان است؛ یعنی نگاه کردن به زبان به عنوان فراهم ساختن ابزار برای کارکردن با چیزها و جدا از این ابزارها (واژگان) که به نحو متقابل ساخته زیست بوم و دیگر انسان هاست، چیزی در خارج وجود ندارد. این تعبیر جدید از حقیقت مستلزم کاستن از درد و رنج انسان و ایجاد همبستگی میان انسان ها است. درحقیقت زمانی که ما به وجود خارجی اشیاء یا واقعیت مستقل از ما که تاثیری درمنافع پراگماتیکی ما ندارد، باور نداشته باشیم، دیگرهمچون گذشته درصدد کشف حقیقت عینی نخواهیم بود، بلکه به خاطر منافع عملی خود و مسئولیتی که در قبال دیگر انسان ها داریم تلاش خواهیم کرد آن واقعیت مستقل را اداره کنیم و به تعبیری، تحت کنترل خود درآوریم به عقیده رورتی، تعریف سنتی از حقیقت مستلزم این است که انسان را از اجتماع و مشکلات اجتماع خود دور می کند چون حقیقت (درمعنای سنتی) امری غیر بشری و مستقل از جامعه‌ی انسانی است در حالی که این تعبیر جدید از حقیقت مستلزم هدف مشترک میان افراد است. درحقیقت منظور رورتی به عنوان یک فیلسوف پراگماتیست این است که هدف پژوهش ما نباید حقیقت عینی باشد بلکه هدف پژوهش ما بستگی به میزان مشکلاتی دارد که ما انسان ها با آنها درگیر هستیم. درحالی که اعتقاد سنتی، هدف پژوهش را یک چیز مثل حقیقت عینی می دانست، رورتی با ارائه‌ی این تعبیر جدید از حقیقت می خواهد بگوید از آنجایی که انسان ها با مشکلات و مسائل مختلفی دست و پنجه نرم می کنند از این رو اهداف پژوهش نیزمختلف خواهد بود. بنابراین درکل، هدف پژوهش و تحقیق باید کاستن مشکلات بشری و کاستن رنج آنها باشد. از دیدگاه رورتی هدف پژوهش در هر حوزه‌ی فرهنگی، وصول به ترکیب مناسب از توافق غیرتحمیلی با اختلاف مداراآمیزاست و وقتی به هدف پژوهش چنین نگریسته شود، آن امر رنگ اجتماعی و سیاسی-که امری انسانی است- به خود خواهد گرفت و نه چهره ای غیر انسانی که دیدگاه سنتی در صدد وصول به آن بود (اصغری، ۱۳۸۸: ۵۶). بنابراین در این فضای جدید از اندیشه تنها به دنبال

شکل گیری باورهایی خواهیم بود که به همبستگی اجتماع و کاستن رنج میان انسان ها کمک کند. در مورد تفاوت حقیقت از نظر فیلسوفان سنتی و رورتنی باید گفت رورتنی تفاوت میان تفسیر سنتی از حقیقت و تفسیر جدیدی که ارائه می دهد را در این می داند که

اولی درصدد فراهم آوردن پایه های معرفت شناسی برای اجتماع است و این کار را از طریق تاسیس اعمال اجتماعی در چیزی انجام می دهد که خودش امری اجتماعی نیست و از آن به حقیقت، عقلانیت یا شالوده نهایی تعبیر می شود، در حالی که تعبیر همبستگی تنها به دنبال فراهم ساختن پایه های اخلاقی برای پژوهش مشترک است، یعنی آن در صدد پاسخ گویی به چیزی است که آن چیز بیش از آرای اعضای جامعه ی شخص نیست و این نیازی به پیش فرض های متافیزیکی نخواهد داشت (Guignon & Hilley, 2003:24).

رورتنی مدعی است که در این دیدگاه جدید، ما دیگر نیازی به متافیزیک و معرفت شناسی نخواهیم داشت. این ادعا رورتنی را به این سمت و سو سوق می دهد که وجود هر گونه حقیقت متناظر با واقعیت را در هر شکل و بیانی مورد انتقاد قرار دهد و از آن به عنوان «وهمیات فرازبانی» یاد کند که برای ما موجودات زبانی غیر قابل توجیه است. در واقع «رورتنی از تلاشی انتقاد می کند که قصد دارد لغات و اصطلاحات تفسیری ما را با متوسل شدن به عینیت بنا نهد و آلتر ناتئو پراگماتیکی را پیشنهاد می کند که در آن مشروعیت همواره توسلی به "همبستگی" یا فرهنگ است» (کهنون، ۱۳۸۱: ۵۹۰).

در مقابل سنت فلسفی غرب که حقیقت را امری می داند که باید به خاطر خودش پیگیری شود و چنین امری منجر به ایجاد دسته ای ثنویت های بی فایده فلسفی شد، رورتنی فلسفه ی پراگماتیسم خود را فلسفه ی امید اجتماعی معرفی می کند که در آن آزادی بر حقیقت رجحان دارد. بنابراین ما باید «هدف اندیشه نگری و پیشرفت اجتماعی را نه حقیقت بلکه آزادی بدانیم» (رورتنی، ۱۳۸۵: ۲۲).

این بدان معناست که اگر ما آزادی را پاس بداریم و به پیشامدی بودن یا اتفاقی بودن همه‌ی باورهایمان اذعان کنیم، آن گاه حقیقت از خودش مراقبت خواهد کرد.^۳ در این پارادایم جدید اندیشه، فیلسوف به جای آنکه خود را در گرداب تناقضات و دورهای فلسفی گرفتار سازد، حقیقت را امری مربوط به حوزه‌ی عمل و اجتماع معرفی می‌کند که دارای خصیصه‌ی امکانی و زبانی است.

رورتی معتقد است که او در این فضای تاریخی اندیشه راه‌حل دیگری برای تبیین واقعی امور ارائه نمی‌دهد، چرا که معتقد است امور به خودی خود دیگر حقیقتی ندارند، یعنی تبیین درست را فکت-ها به ما تحمیل نمی‌کنند تا ما در صدد کشف آن‌ها باشیم؛ بلکه این ما هستیم که به آن‌ها معنا می‌بخشیم. و این معنا بخشی حاصل یکسری انگیزه‌های کاملاً ماتریالیستی برای سازگاری هر چه بیشتر با محیط است (و نه کشف حقیقت و ذات اشیاء). رورتی از دیدگاه زیست‌شناسانه‌ی داروینی^۴ و نگاه ابزاری و ینگنشتاین دوم به زبان را برای تحقق اندیشه‌های خود مکمل یک ادعای واحد می‌داند. او با پیروی از آن‌ها می‌خواهد یک فلسفه‌ی ناب ماتریالیستی طرح ریزی کند که در آن هیچ‌گونه واسطه‌ای میان کاربران زبان و فکت‌ها وجود نداشته باشد تا از آن منظر بخواهیم تبیین‌های واقعی را از تبیین‌های غیر واقعی تشخیص داده و در صدد پیش‌بینی امور برآییم. مطابق دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی^۵ (naturalism) رورتی، رابطه‌ی ما با جهان محصول ارتباط‌های علی‌بی‌نهایت پیچیده میان موجودات زنده‌ی انسانی و بقیه‌ی جهان است. اما باید توجه داشته باشیم که در این رابطه «هر چند روابط متقابل علی با جهان ممکن است علت باورها باشد، اما آنها الگویی برای باورهایی که ما باید باور داشته باشیم فراهم نمی‌کنند» (Guignon & Hilley, 2003: 31-32). در حقیقت، اگر باورهای ما انعکاس جهان نباشد حقیقت چیزی ساختنی است و در نتیجه ایده‌ی حقیقت عینی بی-نتیجه می‌باشد. رورتی معتقد است که «ملاک حقیقت توجیه (Justification) است و توجیه نسبی است» (Rorty, 1998: 3). از این رو تمایزی میان حقیقت و توجیه (همچون گذشته) وجود ندارد.

رورتی می گوید ما فقط امیدواریم واژگانی پیدا کنیم که دایره‌ی توافقات میان گروه‌های مختلف فرهنگی را بیش از پیش گسترش دهیم و از این طریق در راه عدالت ورزی و لذت بیشتر و رنج کمتر گام برداریم. از این رو، هدف پژوهش ارائه‌ی توجیه بهتر برای گسترده تر کردن دایره‌ی توافقات میان گروه‌ها می باشد. در نتیجه «هدف پژوهش نباید حقیقت باشد بلکه باید حلقه‌های در حال گسترش اجماع و توافق باشد» (Brandom , 2000:275). او فرض هر گونه واقعیت فی نفسه را برای توجیه باورهای ما رد می کند و معتقد است که «هیچ چیز نمی تواند یک باور را توجیه کند جز یک باور» (Guignon & Hilley, 2003: 32). مطابق این دیدگاه موجه بودن باورها فقط در قالب اعمال اجتماعی خاص ارائه کننده‌ی دلیل فهمیده می شود و محصول مناسبات (ارتباط‌های) ممتاز میان ذهن و طبیعت نیست.

رورتی بیان می کند که با اتخاذ این دیدگاه می خواهد فلسفه را از ابزار بقا به ابزار دگرگونی تبدیل کند یا به تعبیر دیگر امید را جانشین معرفت سازد. او معتقد است که ما فیلسوفان فقط به این دلیل که زمان را به طور جدی مورد ملاحظه قرار می دهیم ، باید از تقدم نظر بر عمل دست بشوییم.

رورتی ، در حقیقت، در برابر اندیشه ای که ستودنی ترین توانایی بشر را شناخت چیزها به همان گونه که واقعی هستند می داند، می گوید «می خواهیم جستجوی معرفت را از مرتبه‌ی هدف فی نفسه به ابزاری دیگر برای شادکامی بشر فرو بکاهیم» (رورتی، ۱۳۸۴ : ۱۵) و «امیدواریم تمایز واقعیت - نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین کنیم» (همان : ۲۶). لذا ، مطابق دیدگاه رورتی حقیقت چیزی عرفی و فرهنگی تلقی می شود که به نوعی تابع تغییرات سیاسی و اجتماعی زمان خود می باشد. این دیدگاه پسافلسفی رورتی به امور وامدار نگاه خاص او به جایگاه فلسفه در بین امور مختلف است؛ چرا که دیگر فلسفه نمی تواند در مقام یک داور و قاضی (مادر علوم) در مورد دیگر حوزه‌های فرهنگی به قضاوت پردازد؛ بلکه تا جایی که صرفاً توصیف کننده باشد می تواند مفید

باشد. به عقیده‌ی او، واژگان‌های فلسفی به مانند دیگر واژگان‌ها ناپایدار و دستخوش تغییرند لذا» مسائل فلسفی مصنوعات یک امکان تاریخی اند و از این رو انتخابی اند» (Guignon & Hilley, 2003: 62). این جاست که رورتی می‌گوید «مشکلات سستی مابعد الطبیعه و معرفت شناسی نه اینکه لاجرم به هر ذهن متفکری خطور کند بلکه تنها در موقعیت‌های اجتماعی - فرهنگی خاصی بروز می‌کنند که از راه تغییر دادن موقعیت اجتماعی - فرهنگی مان می‌توانیم آنها را برطرف کنیم» (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۶۶). بنابراین، او به جای طراحی فرهنگ بر اساس تمایزات فلسفی، فرهنگ را بر پایه‌ی طیفی جامعه‌شناختی طراحی می‌کند که در فضایی کاملاً تاریخی و زمانی شکل گرفته است. مطابق این دیدگاه، فلسفه نیز حوزه‌ای از فرهنگ تلقی می‌گردد که هیچ برنامه‌ی کاری فرا-تاریخی ندارد که از آن منظر بخواهد یک راه حل قطعی برای سؤالات فلسفی ارائه دهد.

بنابراین یک شکاف بین فلسفه و حقیقت ایجاد می‌شود و پاسخ به مسائل فلسفی به عهده‌ی دیگر حوزه‌های فرهنگی غیر از فلسفه خواهد بود. مطابق دیدگاه رورتی، گرایش به تخصصی شدن فلسفه بیشتر یک مانور تدافعی برای فرار از زمان و تغییر است. از این رو او معتقد است که فلسفه نیز همچون سایر بخش‌های فرهنگ بشری یک پدیده‌ی ساخته شده در دوره‌های خاص تاریخی است. لذا فلسفه نیز باید وارد گفت و گو با دیگر حوزه‌های فرهنگ شود. این جاست که رورتی بیان می‌کند که فلسفه آوایی در گفت و گوست، آوایی که هیچ امتیاز خاصی به دیگر آواهای موجود در گفت و گو ندارد. او مدعی است «ما وسیله‌ی موثق و معتبر برای رسیدن به حقیقت در دست نداریم جز گفت و گوهای جاری بین ما با یکدیگر» (Guignon & Hilley, 2003: 52). لذا، رورتی گفت و گو را تنها داروی شفا بخش برای بیماری فلسفه می‌داند. این تصویر تازه‌ای که رورتی برای ما به تصویر می‌کشد مارا به سوی یک «فرهنگ شاعرانه یا پساتافیزیکی فرهنگی» (Poeticize, or post-) (metaphysical culture) سوق می‌دهد که «در آن ما به آدمیان به مثابه آفرینندگان زیست جهان‌شان

می‌اندیشیم و نه به مثابه پاسخ‌گویی در برابر موجودی برتر^۶. در حقیقت رورتی از تقلیل فرهنگ رستگاری بخش سنتی، که از طریق توسل به موجودات فرا انسانی (نظیر خدا، حقیقت) حاصل می‌شد، به یک فرهنگ ادبی خبرمی‌دهد. توضیح این مطلب چنین است که رستگاری بخش بودن یکی از ویژگی‌هایی است که رورتی به سنت فلسفی نسبت می‌دهد. رورتی معتقد است که «همین جستجوی واقعیت‌نهایی توسط فلسفه در طول تاریخ فلسفه یک نوع "نقش و وظیفه یا تکلیف" رستگاری بخشی را به آن اعطا کرده است» (Hall, 1994: 170). رورتی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ دینی است که رستگاری در آن توسط متکلمان و روحانیان در دوره‌ی قرون وسطی دنبال می‌شد. دیگری فرهنگ فلسفی است که تا کانت تداوم داشته است. و سومین فرهنگ، فرهنگ ادبی است که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را بر عهده گرفته‌اند. رورتی معتقد است که اختلاف بین فرهنگ ادبی و فرهنگ‌های دینی و فلسفی در این است که این فرهنگ در تلاش است که با بنیادهای انسانی ملاقات کند، نه تصدیق قدرت یک موجود (خدا و حقیقت) که بخشی از چنین نیازی است. رورتی معتقد است فرهنگ‌های دینی و فلسفی عقایدی نیستند در این خصوص که چگونه اشیاء به لحاظ علی با یکدیگر رابطه دارند بلکه در عوض آن می‌خواهند به دین و فلسفه مبادرت ورزند تا پاسخ‌گوی نیاز بشری باشند. رورتی می‌-

گوید

وقتی من از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ ادبی» استفاده می‌کنم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه‌ی غیر شناختی یا در ارتباط با یک شخص غیر بشری و نه در رابطه‌ی شناختی با گزاره‌ها، بلکه در رابطه‌ی غیر شناختی با سایر انسان‌ها و در روابط وساطت‌شده با مصنوعات بشری از قبیل کتاب‌ها و

ساختمان و نقاشی‌ها و ترانه‌ها جستجو می‌کند.^۷

رورتنی فرهنگ ادبی را که درصدد فرار از زمان و مکان نیست بر دوتای دیگر برتری می دهد. او معتقد است که در فرهنگهای دینی و فلسفی، امید به رستگاری از طریق وارد شدن به رابطه‌ی جدید با امر غیربشری عرضه می شود: در فرهنگ دینی آن از طریق خدا و در فرهنگ فلسفی از طریق کسب مجموعه‌ی از اعتقادات که اشیاء را آن گونه که واقعاً هستند، می شناسد حاصل می شد. اما در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می شود. در این فرهنگ دین و فلسفه به عنوان یک طریق ادبی جلوه پیدا می کند که انتخابی هستند، از اینرو ما می توانیم آنها را کنار بگذاریم.

بنابر آنچه که گفته شد رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریزاز عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می شود. و آن از طریق تخیل بشری امکان پذیر است. در این فرهنگ ادبی، ما صرفاً برای سازگاری با زیست بوم به دنبال شیوه های جدید برای صحبت کردن با یکدیگر می باشیم، اما این دلیل بر آن نیست که ما به درک بهتری از واقعیت دست پیدا کرده ایم، در حقیقت آن صرفاً تغییر در نوع اظهار ما نسبت به موقعیت-های مختلف که کمالش را می سنجیم می باشد. به عقیده‌ی رورتنی، فرهنگ شاعرانه، فرهنگی است که با توجه به اینکه همه‌ی معیارها ساخته‌ی فرهنگ اند، هدف خود را خلق ساخته های هرچه گوناگون تر و رنگارنگ تر قرار می دهند. از این رو هیچ منظوری جز آزادی و هیچ هدفی جز استقبال از مشاهده‌ی نحوه‌ی پیشرفت آن گونه مواجهات و تن دادن به پیامدهای آنها ندارد.

بنابراین، رورتنی راه چاره مسائل فلسفی را در یک راه حل فرهنگی می داند و معتقد است که فلسفه یک بیماری فرهنگی است که باید علاج شود. از اینرو، او همچون ویتگنشتاین دوم، خود را به

عنوان یک فیلسوف درمان گر یا معالج فلسفی (therapeutic philosopher) معرفی می کند که معتقد است بیشتر مسائل فلسفی باید کنار گذاشته شود تا اینکه در صدد حل آنها به لحاظ نظری باشیم. اینک چطور تبیین ماتریالیستی و زیست شناسانه‌ی رورتی که برداشتی به ظاهر جبر گرایانه از امور دارد، با تبیین امکانی او از پدیده ها که با شور و احساس رمانتیکی همراه است، سازگار است می-تواند بحث جالبی باشد که در بحث های آتی به آن خواهیم پرداخت.

در اتویپایی^۱ که رورتی توصیف می کند قهرمان او نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن) است که در حوزه‌ی شخصی یا خصوصی خود همواره نسبت به واژگان های خود متناسب با موقعیتی که در آن قرار دارد تجدید نظر می کند اما در حوزه‌ی اجتماعی به همبستگی می‌اندیشد. قهرمان او هر شخصی در هر حوزه‌ی فرهنگی می‌تواند باشد. از این رو، رورتی بر خلاف تبیین سنتی فلسفه، که تنها فیلسوفان را خادمان حقیقت می دانستند، می گوید «از کوشش در راه تمایز قطعی میان فیلسوف - نافیلسوف بیزارم» (رورتی، ۱۳۸۴ : ۲۵۲). قهرمان او با استفاده از تخیل خود، که ابزار اصلی اوست، داستان هایی در وصف دنیاها‌ی متفاوت آدمیان آینده از طریق واژگان استعاری خود خلق می کند. مطابق آنچه که گفته شد می توان گفت که فلسفه در حد یک کمال شخصی به حوزه‌ی خصوصی تقلیل می یابد. رورتی می گوید «ما تمایل داریم به اینکه فلسفه را به سان کمکی به ساختن خود ببینیم، تا شناختن خود» (همان، : ۲۰). بنابراین فیلسوفان تنها می توانند استعارات جدید خلق کنند و کار آنها در واقع، استعاره آفرینی است. اما باید توجه داشت که کار آنها هیچ کمکی به حوزه‌ی اجتماع یا سیاست نخواهد کرد. توضیح این مطلب چنین است که رورتی با خط تفارق برجسته‌ای میان حوزه‌ی خصوصی (یا شخصی) و حوزه‌ی عمومی (یا سیاست یا اجتماع) می خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در تبیین و تشریح امور مشخص کند و ادعا کند که حوزه عمومی یا سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی یا شخصی حوزه ی خصوصی کسب نماید. ادعای او