

مفهوم همبستگی در اندیشه‌ی ریچارد رورتی

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۷

نبی‌اله سلیمانی^۱

چکیده

رورتی در تلاش است به عنوان یک فیلسوف تحلیلی، در بستر اندیشه‌ای پسامدرنی و با نگاهی پراگماتیکی که به واژگان و زبان دارد، به ساختار شکنی مسائل مختلف فلسفه مبادرت ورزد. بدین منظور، او تمام معرفت‌شناسی سنتی را با تمام مقولاتش (نظیر حقیقت، عینیت، عقل و غیره) زیر سوال می‌برد. دیدگاه او این است که فیلسوفان سنتی (مثل افلاطون، دکارت، و کانت) همواره با باور به واقعیت‌های فرانسانی و فراتاریخی (نظیر حقیقت، خیر، خدا و غیره)، به انسان‌ها به مثابه خادمان و کاشفان آن واقعیت بیرونی نگاه می‌کردند. رورتی در برابر این دیدگاه سنتی، مبحث همبستگی را مطرح می‌کند؛ یعنی توافق بر سر مسائل گوناگون که نتیجه نگاه پراگماتیکی ما به آن‌ها و همچنین متأثر از هنجارهای جامعه خاص است. وی بر این باور است 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

۱. نویسنده مسئول، کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه تبریز و مدرس دانشگاه پیام نور، آدرس: دانشگاه پیام نور، واحد سرپل ذهاب؛ persmona@yahoo.com.

می‌بخشیم و جدا از این واژگان، که ابزارهای سازگاری با زیست بوم هستند، هیچ واقعیتهایی وجود ندارد. رورتنی به جای مفهوم سنتی حقیقت، که بر اساس نظریه مطابقت صدق و اندیشه رئالیستی شکل گرفته، مفهوم همبستگی را پیشنهاد می‌کند و مدعی است که در تبیین مفهوم وی از همبستگی هیچ گونه عناصر رئالیستی یافت نمی‌شود و همبستگی همچون دیگر مفاهیم، ساخته دست بشر و بر حسب منافع پراگماتیکی شکل گرفته است. سعی ما در این مقاله اثبات این مطلب هست که هر چند رورتنی حقیقت و عینیت را به معنای سنتی رد کرده است اما نمی‌تواند عینیت را در هر صورت و مدلی منکرشود. و در نتیجه کم و بیش در دام تفکر عینیت‌گرایی و رئالیسم باقی می‌ماند.

واژگان کلیدی: همبستگی، حقیقت، رئالیست، آنتی رئالیست، مطابقت صدق.



مقدمه

برحسب خوانش رورتی از تاریخ فلسفه، از آن زمان که فیلسوفان شروع به تفلسف کردند، همه تلاش آن‌ها این بود که برای توجیه آراء و باورهای خود، به یک حقیقت متوسل شوند. این اندیشه از زمان تالس تا به حال، به اشکال مختلف در تاریخ فلسفه جریان داشته است. به نظر می‌رسد پیشینه بحث نظریه‌ی صدق (حقیقت)، قدمتی به درازای تاریخ فلسفه دارد. گویی متد معرفتی آنها درصدد یکسان سازی امور است تا بتوانند از منظری استعلایی و برتر به قضیه نگاه کنند. در نتیجه با این دیدگاه، آن‌ها خود را از هر اجتماع ویژه‌ای جدا کرده تا از منظری جهان شمول‌تر به جریانات بنگرند.

اندیشه بارز فیلسوفان پیش از سقراط در یونان این است که آن‌ها با نگاهی ماتریالیستی (با مسامحه) همه‌ی امور را در ظرفی واحد، که در حقیقت منشاء امور است، بریزند. برای تالس این ظرف مشترک، آب و برای هراکلیتوس، آتش و برای دیگران نیز هر کدام چیزهای دیگر است. به عقیده‌ی رورتی، فلسفه از زمان افلاطون، معرفت حقیقی و رسوخ به پس نمودها و دست یافتن به واقعیت بنیادین را هدف خود قرار می‌دهد. افلاطون با اعتقاد به جهان ایده‌ها (Ideas) یا مثل (Forms)، معرفت را به صورت تذکار یا یادآوری تعریف می‌کند. طبق این دیدگاه، همه توصیفات، استدلال‌ها و واژگان ما، پیش از این در جهان ایده‌ها وجود داشته است. براین اساس می‌توان معتقدان به نظریه مطابقت را به نحوی افلاطون‌گرا نامید، چراکه معتقدند یک واژه پیش از این، بیرون از این جهان، به گونه‌ای وجود داشته است.

براساس نظریه مطابقت با حقیقت (صدق)، جهان به واقعیات (Facts) و آن بخش‌هایی از جملات که ما می‌سازیم، تقسیم می‌شود. در فلسفه‌ی افلاطون، باورهای انسان‌ها، در واقع سایه‌های ایده‌ها یا مُثُل از پیش موجود است. بنابراین سعی بشر در این است که با ارائه استدلال درست و دقیق، هر چه بیشتر آینه تمام‌نمای ایده‌ها باشد. بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه افلاطون، حقیقت، مطابقت با ایده‌ها یا مثل است. از این رو توصیفات و باورهای ما در مطابقت با ایده‌ها یا مثل، می‌توانند درست یا نادرست در نظر گرفته شوند.

از دیدگاه ارسطو نیز تعاریف واقعی اشیاء، نتیجه مطابقت با حقیقت یا کُنه و ذات اشیاء است. در فلسفه ارسطو، حقیقت، مطابقت حکم ذهن با امر واقع خوانده شده است. نظریه مطابقت صدق، بعدها نزد نوافلاطونیان و رواقیون و سپس نزد فیلسوفان مدرسی و منطق‌دانان قرون وسطایی به اشکال دیگری خود را نشان می‌دهد.



در فلسفه دکارت بین حقیقت و نمونها شکافی ایجاد می‌شود. رورتی در فلسفه و آینه طبیعت، چنین شکافی را ناشی از تصور ذهن می‌داند که همانند یک آینه، امور بیرونی را بازنمایی کنند و از این رو فلسفه در مقام یک داور یا قاضی، تلاش می‌کند که بازنمایی‌های مطابق با حقیقت را از غیر بشناساند. رئالیست‌های بازنمودگرایی همچون دکارت، معتقدند انسان‌ها دارای باورهایی هستند که صدق یا عدم صدق این باورها، در گرو مطابقت یا عدم مطابقت آن‌ها با حقیقت است؛ یعنی اگر این باورها مطابق با حقایق (Facts) باشند، در نتیجه درست و هنگامی که چنین تطابقی وجود نداشته باشد، نادرست هستند. چنین تینینی از امور، بیانگر این نکته است که جدا از باورهای ما، از قبل حقیقتی با یک ساختار تعریف شده و قاعده‌مند وجود دارد که در مطابقت با این ساختار است که گزاره‌های ما به صادق یا کاذب تقسیم می‌شود.

رورتی طرح «نظریه معرفت» از سوی فیلسوفان دکارتی را در این تلقی آینه‌وار آن‌ها از ذهن جستجو می‌کند. البته در فلسفه کانت، این شکاف عمیق بین باورهای ما و حقایق تا حدودی تقلیل می‌یابد؛ ولی بار دیگر، اعتقاد به حقایق ازلی باعث می‌شود که پروژه کانتی در راستای همان پروژه دکارتی حرکت کند. در پروژه دکارتی - کانتی، حقیقت به صورت امر مربوط به مطابقت میان باورهایمان با حقایق در آن بیرون، یا یک جمله و قطعه‌ای از واقعیت که تا حدودی با آن جمله هم شکل است، تعبیر شده است.

این پروژه عظیم دکارتی - کانتی، در فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم به شکل جدیدی مشاهده می‌شود؛ در این دوره به جای ذهن، این زبان است که به مثابه یک واسطه - رسانه (media) میان فاعل شناسا و حقیقت‌ها به صورت مانع و حجاب عمل می‌کند. به کار می‌رود و می‌تواند بازنمای دقیق حقیقت‌ها باشد. از این رو می‌توان گفت که بعد از آغاز فلسفه تحلیلی

«روش ممکن است تغییر کرده باشد؛ ولی هدف یکسان است؛ یعنی همان تعیین خطّ حدود بین ماتقدم و تجربی یا بین معنای معرفت شناختی و صرفاً توصیف آن، یا اینکه ما باید یا نباید در مورد حقیقت و دیگر مفاهیم، واقع‌گرا (realist) باشیم» (Guignon & Hilley, 2003, p.65).

این اندیشه مطابقت با صدق، در قرن بیستم نزد فیلسوفانی چون راسل، ویتگنشتاین اول و معتقدان به نظریه‌ی اتمیسم منطقی همچون جورج ادوارد مور، اوستین، تارسکی، پوپر، و... خود را به اشکال مختلف نشان می‌دهد. در حقیقت کشف یک زبان ایده‌آل، منجر به کشف حقیقت و بازنمای دقیق آن می‌شود. از این رو می‌توان گفت فیلسوفان



فلسفه تحلیلی، در مقایسه با دوره پیش خود، این بار تلاش می‌کنند که با استفاده از زبان و واژگان‌ها، واقعیت را دقیق بازنمایند.

مطابق خوانش رورتی، مسئله‌ی حقیقت، به مثابه مطابقت میان باورهای ذهنی انسان‌ها با حقایق بیرونی، محور اصلی تاریخ فلسفه است. وظیفه‌ی فیلسوفان این بود که با ارائه بهترین استدلال‌ها و ارائه‌ی یک روش دقیق و یک زبان ایده آل، به آن مطابقت دست یابند. بنابراین در برداشت رورتی از این دیدگاه سنتی، حقیقت کشف کردنی بود نه ساختنی و در جریان این فرآیند روحی به فیلسوفان به عنوان خادمان حقیقت نگریسته می‌شدند. در برابر این طرز تفکر سنتی، رورتی بر این باور است که حقیقت، حلقه‌ی گمشده‌ی پشت نمورها و توصیفات ما نیست؛ بلکه توافقی در میان گروه‌های مختلف فرهنگی است، لذا می‌توان گفت که «حقیقت ساختنی است نه یافتنی» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۸).

رورتی معتقد است که از آن‌جا که حقیقت امری زبانی است و زبان‌ها ساخته‌های انسانی‌اند، از این رو حقیقت ساختنی است و ساخته شدن آن در فضایی کاملاً تاریخی و به منظور سازگاری هر چه بیشتر با زیست بوم صورت می‌گیرد. بنابراین، حقایق همان توصیفات و باورهای ما است که در قالب ابزارهایی به نام زبان، برای سازگاری هر چه بهتر با زیست بوم ساخته می‌شوند. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها دیگر در جستجوی عینیت، که امری فرا انسانی است، نیستند؛ بلکه به همبستگی، که امری انسانی است، می‌اندیشند. از این رو رورتی به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارد و علم را «همبستگی» می‌داند. در این مقاله به تشریح و بررسی این مقوله، در فلسفه رورتی پرداخته می‌شود.

مفهوم همبستگی جایگزین عینیت و حقیقت عینی

الف) تبیین مفهوم همبستگی در قالب دیدگاه نئوپراگماتیستی

خوانش رورتی از فلسفه سنتی بیانگر این است که در آن فلسفه، «حقیقت»، مستقل و جدا از تصورات و باورهای ذهنی انسان تعبیر شده است. همانطور که در فلسفه‌ی افلاطون مشاهده می‌شود، حقیقت می‌تواند مطابقت با امری بیرونی باشد، و یا چنان که در فلسفه دکارت دیده می‌شود، مطابقت با امری درونی باشد. نتیجه پذیرش چنین دیدگاهی این است که صحت یا عدم صحت باورهای ما و توصیفات ما از اشیاء، در گرو مطابقت با آن حقیقت مستقل است؛ یعنی حقیقتی که به خودی خود، بدون اینکه



برای ما یا جامعه واقعی یا تخیلی ما درست یا نادرست باشد، خود را بر ما تحمیل و به قضاوت در مورد باورهای ما می‌پردازد. در برابر چنین دیدگاهی، رورتنی از همبستگی یا قوم‌محوری (Ethnocentrism) یا توافق میان آدمیان در توجیه باورها، حرف می‌زند. ایرادهای رورتنی به حقیقت‌گرایی این است که زدودن عنصر انسانی، حتی از انتزاعی‌ترین نظریه‌پردازی ما ناممکن است، در حالی که حقیقت‌گرایان مرتکب چنین اشتباهی شده‌اند. همچنین همه مقوله‌های ذهنی، بدون لحاظ سودمندی‌شان برای زندگی انسانی تدوین شده است. رورتنی معتقد است که فیلسوفان سنتی در جست و جوی راه‌های امید و منفعت و مصلحت برای بشر نبوده‌اند؛ بلکه همه هم و غم آن‌ها، ایجاد یک دستگاه معرفتی بهتر نسبت به پیشینیان خود بوده است. رورتنی می‌گوید که

«مخالفتان ما بر این عقیده‌اند که نظریه‌ی حقیقت‌عینی چنان آشکار و بدیهی است که هر گونه پرسش درباره‌ی آن انحرافی است ولی در مقابل، ما معتقدیم که این نه یک نظریه، بلکه یک شعاری است که قرن‌ها به طرزی احمقانه داده‌ایم، از این‌رو چنین ایده‌ای برای ما هیچ اهمیتی ندارد.» (رورتنی، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۲۰)

از دیدگاه رورتنی اصطلاحات حقیقت، عقل، عقلانیت و غیره باید از ادبیات فلسفی کنار گذاشته شوند؛ چون این‌ها میراث تفکر عینیت‌گرایانه هستند که در آن، مفهوم همبستگی، توافق و اجماع بشری در جامعه نادیده گرفته شده است. او معتقد است که

«ما باید شکاکیت روشنگری نسبت به نیروهای غیر بشری را دنبال کنیم. دست کشیدن از آخرین نشانه‌های عقل‌گرایی قرن ۱۸ به لطف پراگماتیسم قرن ۲۰ برای اعتماد به نفس‌مان و عزت نفس‌مان مفید خواهد بود.» (Baker & Reil, 2001, p. 47)

ردّ نظریه سنتی حقیقت از جانب رورتنی، تنها در بطن فلسفه‌های پراگماتیستی قابل فهم است؛ به نظر پراگماتیست‌ها حقیقت چیزی نیست که مستقل از انسان وجود داشته باشد؛ بلکه اگر عقیده‌ای به نتیجه خوب و کارآمد برای انسان بیانجامد، باید آن را حقیقی قلمداد کرد. این بر خلاف دیدگاه سنتی است که براساس آن، حقیقت امری جدا از انسان است؛ چه کسی آن را بشناسد، چه نشناسد. از این رو صدق یا حقیقت هر گزاره، تنها توسط نتایج عملی آن سنجیده می‌شود و نه در مقایسه با حقیقت خارجی. پراگماتیست‌ها می‌گویند ایده‌ها و افکار به مثابه ابزارها و وسایلی برای حل مسائل و مشکلات بشر هستند که در صورت ناکارآمدی، همچون یک ابزار کنار گذاشته می‌شوند و از این رو دنبال ابزارهای سودمند دیگری باید بود. جیمز در این باره



می گوید:

«در واقع، حقیقت بیشتر به لطف یک نظام اعتباری زنده است. اندیشه‌ها و اعتقادات ما مادام که چیزی به آنها ایراد وارد نیاورده است «قابل قبولند»، درست همان طور که یک اسکناس مادام که کسی از قبول آن امتناع نکند، قابل قبول است» (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶-۱۳۵)

براساس این دیدگاه حقیقت امری نسبی است؛ یعنی وابسته به زمان، مکان و مرحله معینی از علم و تاریخ است. ما هیچ زمان به حقیقت مطلق نخواهیم رسید؛ زیرا علم ما و مسائل و مشکلات ما همیشه در حال تغییر است و در هر مرحله، حقیقت آن چیزی خواهد بود که به نحو رضایت بخشی ما را در حل مسائل و مشکلات جاری آن زمان یاری‌رسان باشد. از این رو حقیقت چیزی ساکن و ایستا نیست؛ بلکه با زمان رشد و توسعه پیدا می‌کند. البته باید خاطر نشان ساخت که ما هیچ وقت به کمال و اوج این جریان نخواهیم رسید. پراگماتیست‌ها معتقدند که زمانمند کردن هر چیز، به معنای دست شستن از تلاش برای یافتن چارچوبی است که درون آن پیشنهادهایی برای آینده بشر ارزشیابی می‌شود. رورتی در **نتایج پراگماتیسم**، با تأسی از تعریف جیمز از حقیقت، می‌نویسد:

«حرف جیمز آن بود که چیزی عمیق‌تر برای گفتن وجود ندارد. واقعیت، نوعی شیء نیست که دارای ذاتی باشد. واقعیت مطابقت با حقیقت نیست. جیمز گمان می‌کند کسانی که می‌خواهند واقعیت، ذاتی داشته باشد و می‌خواهند شناخت یا عقلانیت یا پژوهش یا رابطه‌ی میان زبان و متعلق آن، ذاتی داشته باشد، امیدی بی‌فایده دارند.» (Rorty, 1982, p.162)

از این رو به عقیده‌ی پراگماتیست‌ها نظریه تناظر صدق، اصلاً مفهوم نیست و هیچ اهمیت خاصی ندارد؛ چرا که اعتقاد به این نظریه، عملاً تغییری ایجاد نمی‌کند. رورتی می‌گوید:

«از دیدگاه پراگماتیست‌ها اگر چیزی به لحاظ عملی تفاوتی نداشته باشد، آن نباید تفاوتی برای فلسفه نیز داشته باشد» (Rorty, 1998, p.19)

در نتیجه پراگماتیست‌ها تمایز واقعیت - نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین می‌کنند. از این روست که جیمز می‌گوید:

«اغلب فرض می‌شود حقیقت، مقوله‌ای متمایز از سودمندی و هم مرتبه با آن است؛ درحالی‌که حقیقت، نوعی از سودمندی و نام هر آن چیزی است که ثابت

کند اعتقاد به آن سودمند است، آن هم سودمند به دلایل معین و معلوم» (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۵۹-۵۸)

به عقیده‌ی رورتنی اکنون وقت آن است که از عینیت (objectivity) دست برداشته، به سمت همبستگی (solidarity) حرکت کنیم. میل به همبستگی، به معنای میل به طرح ادعاهایی درباره‌ی پاسخ گویی به آراء اعضای جامعه‌ی شخص است. در واقع ادعاها را به کمک نحوه‌ی چستی اشیاء، نمی‌توان توجیه کرد و یگانه راه برای توجیه آن‌ها، توجیه کردن آن برای شخص دیگری است. البته توجیه، یک امر جامعه‌شناختی است؛ یعنی آن سخنی که برای هم‌نوعان من قابل پذیرش است یا نه. در نتیجه همبستگی (به معنی توافق با جامعه‌ی شخص) باید جایگزین عینیت شود. (Lanham, 2002, p. 63) وی می‌گوید:

«کسانی که آرزو دارند همبستگی جایگزین عینیت‌گرایی شود را پراگماتیست می‌نامیم و به متافیزیک و معرفت‌شناسی نیازمند نیستند. به تعبیر ویلیام جیمز، حقیقت برای آن‌ها چیزی است که باورش برای ما خوب است. بنابراین، آنها نه نیازی به توضیحی از ارتباط میان باورها و اشیاء موسوم به «انطباق»، دارند و نه نیازی به توضیحی از قابلیت‌های ادراکی انسان، که توانایی نوع بشر در داخل شدن در چنین ارتباطی را تضمین می‌کند» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۲)

او دیدگاه پراگماتیستی را یک ایده‌ی سلبی می‌داند؛ چرا که می‌گوید:

«ما تنها معتقدیم که باید اختلاف سستی میان دانش و عقیده را کنار گذاشت، اختلاف میان حقیقت به مثابه انطباق با حقیقت به مثابه اصطلاحی برای توجیه باورهای موجه» (Guignon & Hilley, 2003, p. 37)

با این دیدگاه دیگر نه به متافیزیک و نه هیچ دستگاه معرفتی دیگری نیازی نیست. برای رورتنی ارزش پرسش و تحقیق مشترک بشر نه بر شناخت‌شناسی و متافیزیک، بلکه بر اخلاق استوار است و انسان‌ها درباره‌ی تشخیص باورهای درست از نادرست نیازی به منظرهای بی‌طرف و استعلایی ندارند.

بنابراین پراگماتیست‌ها برای زدودن هر نوع عنصر فراانسانی، به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارند و علم را همبستگی به شمار می‌آورند. به عبارت دیگر، پراگماتیسم چیزی است که صلاح عمل و زندگی ما، در اعتقاد داشتن به آن است نه اینکه حکم مطابق با حقیقت باشد. البته رورتنی نظریه‌ی پراگماتیستی را در قالب تحلیل زبانی می‌پذیرد که این دیدگاه وی، همان دیدگاه نئوپراگماتیسم معاصر است.



ب) حقیقت صفت جملات است، نه جهان یا اشیاء

رورتی معتقد است که توافق یا همبستگی حاصل ذهن است و از آنجا که ذهن در فرآیند زبانی شکل می‌گیرد، نیز امری ساختگی است. لذا حقیقت نیز امری ذهنی است، اما نه ذهنی محض، به این معنا که وجود خارجی شیء را منکر شویم؛ بلکه به این معنا که ساخته‌ی زبانی است و این زبان امری توافقی بین آدمیان در اجتماع است. لذا او معتقد است که، حقایق مصنوعات زبان ما هستند و این که دارای یک وجود مستقل و مجزا هستند. البته اشیایی با قدرت‌های اعلی، در بیرون وجود دارند؛ اما تنها با استفاده از زبان می‌توان این حقایق را توصیف کرد. از این رو راه خروجی از زبان وجود ندارد، و به تبع این حقیقت نیز، با زبان رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. رورتی در نتایج پراگماتیسم به شعار معروف وینگشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت:

«محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های جهان من هستند و عکس آن
محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند» (Rorty, 1982, p.25)

رورتی این فراروی از زبان را نوعی تناقض می‌داند. از دیدگاه او در قالب زبان، نمی‌توان واقعیتی را فراسوی زبان توصیف کرد و اصولاً خروج از زبان محال است. (Rorty, 1991, p.189) او بر این باور است که هنگام بررسی جهان، انسان نمی‌تواند از میراث زبانی‌اش بگریزد. در واقع انسان، جهان را از منظر چارچوب مفهومی تحمیل شده از جانب زبان می‌بیند. به عبارت دیگر، تنها طریق شناخت جهان، از راه همین توصیفات (جمله‌ها) حاصل می‌شود و جهان جدا از این توصیفات (جمله‌ها) نمی‌تواند نه درست باشد و نه نادرست.

البته ایرادی که در اینجا می‌توان بر دیدگاه رورتی گرفت این است که خود وی نیز، دچار تناقض گویی شده است؛ زیرا زمانی که او می‌گوید فشارهای علی وجود دارد، سه نکته مهم عینیتی اثبات می‌شود: نخست این که منبع فشار، به لحاظ وجودی و به طور عینی، مستقل از ذهن ما در عالم خارج وجود دارد. دوم این که معضل ثنویت علت و معلول بوجود می‌آید و این ثنویت می‌تواند اساس و شالوده‌ای برای حقیقت-گرایی باشد تا در مقابل رورتی، از عینیت خویش دفاع کند. نکته‌ی سوم این است که هر نوع اظهار نظری یا شناختی درباره حقیقت، مستلزم حداقل تأثیرگذاری عوامل بیرونی بر ماست. لذا وقتی وی از رابطه‌ی یک حقیقت با زبان سخن می‌گوید، پیشاپیش به خصلت ارجاعی زبان اذعان دارد. به نظر دیلمن «این ارجاع، از لوازم حقیقت‌گرایی

است که رورتی قصد کنار زدن آن را دارد.» (Dilman, 2002, p.76).
 به عبارت دیگر، اگر حقیقت آن گونه که رورتی می گوید، صفت جمله‌هاست نه جهان، این امر مستلزم آن است که جملات حاکی از «چیزی» باشند و قطعاً آن چیز نمی‌تواند جمله‌های دیگر باشد؛ چون در این صورت تسلسل نامتناهی به وجود می‌آید که آن محال است و در آن صورت نمی‌توان از حلقه جادویی زبان خارج شد. همچنین وی زبان، محیط زندگی و رفتار فرد مذکور را به عنوان یک شالوده و بستر واقعی مسلّم فرض می‌گیرد و این موضوع، التزام او به رئالیسم عادی را نشان می‌دهد. لذا باید گفت: زندگی روزمره بهترین گواه بر اثبات حقیقت‌گرایی بر اندیشه‌ی رورتی است. در بخش پایانی به نحو مفصل‌تری به این مسئله پرداخته شده است.
 به عقیده رورتی حقیقت نمی‌تواند مستقل از ذهن بشر وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند در آن بیرون وجود داشته باشند. لذا جایی که جمله‌ای نباشد، حقیقتی نیز وجود ندارد. چرا که جملات عناصر زبان‌اند و زبان امری جعلی و ساخته بشر است و حقیقت نیز، تنها از طریق عمل به کارگیری زبان توسط انسان، برای طرح ادعاهای خودش قابل قبول است. به عبارتی دیگر، رورتی از آنجاکه معتقد است «حقیقت صفت جملات است، نه جهان یا اشیاء» (Lance & OLeary, 1997, p.275) و چون جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد، بنابراین حقایق مستقل از اعمال انسانی نمی‌توانند وجود داشته باشند.
 در واقع می‌توان گفت تعریف رورتی از حقیقت و زبان، همان تعریف پیروان داروین از زبان است؛ یعنی با این دیدگاه زبان، ابزاری برای کار کردن با چیزها را فراهم می‌سازد که در واقع محصول زیست‌بوم و روابط با دیگر انسان‌هاست. این تعبیر جدید از حقیقت، مستلزم کاستن از درد و رنج انسان و ایجاد همبستگی میان انسان‌هاست. درحقیقت زمانی که ما به وجود خارجی اشیاء، یا واقعیت مستقل از خود، که تاثیری درمنافع پراگماتیکی ما ندارد، باور نداشته باشیم، دیگرهمچون گذشته درصدد کشف حقیقت عینی نخواهیم بود؛ بلکه به دلیل منافع عملی خود و مسئولیتی که در قبال دیگر انسان‌ها داریم، تلاش خواهیم کرد آن واقعیت مستقل را اداره کنیم و به تعبیری، تحت کنترل خود درآوریم.

ج) هدف پژوهش در دیدگاه نئوپراگماتیسم

به عقیده رورتی، تعریف سنتی از حقیقت، انسان را از اجتماع و مشکلات اجتماع خود دور می‌کند؛ چون حقیقت (در معنای سنتی) امری غیر بشری و مستقل از جامعه انسانی



است؛ در حالی که این تعبیر جدید از حقیقت، (تعریف پراگماتیستی) مستلزم هدف مشترک میان افراد است. رورتی به عنوان یک فیلسوف پراگماتیست معتقد است که هدف پژوهش ما نباید حقیقت عینی باشد؛ بلکه هدف پژوهش ما بستگی به میزان مشکلاتی دارد که ما انسان‌ها با آن‌ها درگیر هستیم. درحالی که اعتقاد سنتی، هدف پژوهش را یک چیز مثل حقیقت عینی می‌داند. رورتی با ارائه این تعبیر جدید از حقیقت می‌خواهد بگوید از آنجا که انسان‌ها با مشکلات و مسائل مختلفی دست و پنجه نرم می‌کنند، اهداف پژوهش نیز، مختلف خواهد بود. به طور کل، هدف پژوهش و تحقیق، باید کاستن مشکلات بشری و کاستن رنج آنها باشد.

از دیدگاه رورتی هدف پژوهش در هر حوزه‌ی فرهنگی، دستیابی به ترکیب مناسبی از توافق غیرتحمیلی با اختلاف مدارا آمیزاست. وقتی به هدف پژوهش چنین نگریده شده، آن امر، رنگ اجتماعی و سیاسی، که امری انسانی است، به خود خواهد گرفت و نه چهره‌ای غیر انسانی که دیدگاه سنتی در صدد وصول به آن بود (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۵۶)

بنابراین در این فضای جدید از اندیشه، تنها در جستجوی شکل‌گیری باورهایی خواهیم بود که به همبستگی اجتماع و کاستن رنج میان انسان‌ها کمک کند. رورتی درباره تفاوت دیدگاه خود با تفسیر سنتی از حقیقت چنین بیان می‌کند که

«تفسیر نخست درصدد فراهم آوردن پایه‌های معرفت‌شناسی برای اجتماع است و این کار را از طریق تاسیس اعمال اجتماعی در چیزی انجام می‌دهد که خودش امری اجتماعی نیست و از آن به حقیقت، عقلانیت یا شالوده‌نهایی تعبیر می‌شود؛ درحالی که تعبیر همبستگی، تنها در جستجوی فراهم ساختن پایه‌های اخلاقی برای پژوهش مشترک است و در صدد پاسخ‌گویی به چیزی است که آن چیز، بیش از آرای اعضای جامعه شخص نیست و این نیازی به پیش‌فرض‌های متافیزیکی نخواهد داشت.» (Guignon & Hilley, 2003, p.24).

رورتی برای کنار گذاشتن نگاه سنتی بر آن است که ما باید ارتباط علم را با حقیقت (حقیقت در معنای سنتی) قطع کرده، به جای آن از توافق یا همبستگی سخن بگوییم. او همبستگی را برخلاف عینیت، نوعی داده‌تیین نشده توصیف می‌کند. از این‌رو، همبستگی نه یک هدف خاص؛ بلکه دربردارنده اهداف گوناگون می‌تواند باشد که هیچ کدام پیش‌فرض متافیزیکی ندارد. مانند بهبود وضعیت انسان، متقاعد کردن شنوندگان، امکان حل مسائل و... از این روست که رورتی مدعی است که اگر از دیویی و دیویدسن پرسیده شود که



«هدف پژوهش چیست؟ هر یک به بهترین نحو می‌توانند بگویند که پژوهش اهداف مختلف زیادی دارد، هیچ یک از آنها پیش‌فرض‌های متافیزیکی ندارند. متلادست یافتن به آنچه می‌خواهیم؛ یعنی بهبود وضعیت بشر، متقاعد کردن بسیاری از مخاطبان به نحو ممکن، حل بسیاری از مشکلات به نحو ممکن.» (Rorty, 1982, p.38)

لذا از دیدگاه رورتی، نقطه پایان یا ایستگاه پایانی برای پژوهش‌های ما وجود ندارد. از این رو می‌گوید:

«من فکر می‌کنم که ما نمی‌توانیم لحظه‌ای را تصور کنیم که در آن نژاد بشر توانسته لم بدهد و بگوید حال که سرانجام به حقیقت دست یافته‌ایم می‌توانیم با خیال آسوده استراحت کنیم.» (Rorty, 1991, p.56)

رورتی در ردّ این ایستگاه پایانی برای پژوهش می‌گوید:

«کسانی مثل من که خودشان را متهم به سبکسری پست مدرنیستی می‌دانند فکر نمی‌کنند که یک چنین ایستگاه پایانی وجود داشته باشد. ما معتقدیم که پژوهش، تنها اسم دیگری برای حلّ مساله است و ما نمی‌توانیم پژوهش را در مورد این‌که انسان‌ها چگونه باید زندگی کنند، چه چیزی باید از خودمان بسازیم، به پایان ببریم. زیرا راه حل‌ها برای مسائل قدیمی، مسائل تازه‌ای را بوجود می‌آورند و همین طور الی آخر. درباره فرد، جامعه، و هر مرحله از بلوغ، تنها از طریق آفریدن نمونه جدید است که به مسائل غامض قبلی فائق خواهد آمد.»

رورتی می‌گوید در این دیدگاه، آن نوع رستگاری که در فضای فرهنگی و ادبی جستجو می‌کنیم دیگر همچون رستگاری فشفه سنتی، آسمانی و مستقل زمان و مکان نیست؛ بلکه این رستگاری در خود اجتماع ساخته می‌شود. از این رو

«برای پراگماتیست‌ها، آرزوی رسیدن به عینیت، آرزوی فرار از محدودیت‌های اجتماع خود نیست؛ بلکه آرزوی رسیدن به توافق بین‌الذهانی، و در حدّ ممکن، بسط و گسترش ارجاع به ماست. تمایزی که پراگماتیست‌ها میان دانش و عقیده قائل می‌شوند، تمایزی است میان موضوعاتی که به توافق رسیدن درباره ی آنها نسبتاً آسان و موضوعاتی که به توافق رسیدن درباره‌شان نسبتاً دشوار است.» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۳)

به عقیده رورتی حرکت فکری انسان در راستای همبستگی موجب می‌شود این-گونه بیندیشیم که انسان امکان انجام کارهای سودمندتری دارد و اینکه قادر باشد به



سوی جایی حرکت کنند که از قبل، به نوعی برای بشریت آماده شده است. لذا می‌گوید:

«طرحی که از چهره بازی باور لیبرال (ironist)^۲ ترسیم کردم نشان‌گر کسی بود که برای او، این همبستگی به همذات‌پنداری خیالی و خلأقانه فرد، با جزئیات زندگی‌های دیگران مربوط می‌شود، این ربطی به بازشناسی وجه اشتراکی که خود پیشاپیش در آن سهیم بوده‌ام ندارد.» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۵-۳۶۴)

د) تبیین همبستگی به مثابه یک امر اجتماعی

به عقیده رورتی، پراگماتیست یا قوم‌محوری، همان توجه به معیارهای انسانی است و در این خصوص جایی برای ملامت کسی وجود ندارد. در نگاه عینیت‌طلب

«دانش همچون انسان و طبیعت، دارای جوهرهای واقعی هستند. اما برای ما دانش همچون «حقیقت»، صرفاً تمجید از باورهایی است که به تصور ما آن قدر توجه شده اند که فعلاً نیازی به توجه بیشتری ندارند. هرگونه تحقیق و تفحص درباره ماهیت دانش، می‌تواند تنها بیانگر یک توجه تاریخی - اجتماعی برای این مطلب باشد که چگونه مردمان مختلف برای رسیدن به توافق و همبستگی درباره آنچه که باور دارند تلاش کرده‌اند.» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۴)

با این دیدگاه رورتی، پراگماتیست به ما پیشنهاد می‌کند که چه قواعدی عمل موفق را تأمین می‌کند و در این مسیر جا برای تغییر نگرش‌های خطای پیشین وجود دارد. البته چنین نیست که درستی و خطای آن‌ها بر حسب بازنمایی واقعیت‌ها و تحلیل روش معینی به نام روش علمی صورت گیرد؛ بلکه پراگماتیست‌ها قواعد موفق عمل را به جای بازنمایی واقعیت، در وفاق جمعی جستجو می‌کنند. این امر نشان دهنده‌ی کل-گرایی در تفکر پراگماتیست است و نباید آن را به روش خاصی با عنوان روش علمی، با مشخصات ثابت و معین، کاهش داد. (باقری، ۱۳۸۶، ص ۳۸) رورتی عدم موفقیت فلسفه سنتی را نسبت به سایر حوزه‌های فرهنگی، ناشی از عدم توافق و همبستگی میان فیلسوفان درباره موضوعات گوناگون در برهه‌های مختلف تاریخی می‌داند. به همین دلیل او معتقد است که «۲۵۰۰ سال است که فلسفه برای ارائه چیزی شبیه به یک تئوری رضایت‌مند ناکام است» (Guignon & Hilley, 2003, p.53)

رورتی تقدم علم (تجربی) بر فرهنگ را نمی‌پذیرد؛ اما در عین حال به باور او، علم از یک جهت تواند برای سایر بخش‌های فرهنگ الگو باشد. این الگو بودن از جهت عینی بودن آن نیست؛ بلکه از آن جهت که دانشمندان توانسته‌اند راه‌های توافق بهتری



را پیدا کنند، بنابراین علم نشانگر یک نوع همبستگی اجتماعی است. (باقری ۱۳۸۶، ص ۴۳) از این رو قضیه‌ای صحیح است که در مورد آن، بتوان به اجماع وسیع‌تری دست یافت و درستی یا توجیه‌پذیری امور به معنای فرارفتن از حوزه تجربه و امکان نیز، مفهومی اضافی و بی‌فایده است.

به عقیده رورتی دو طریق اصلی برای معنا بخشیدن به زندگی وجود دارد:

«اولین راه گفتن داستان خدماتی است که انسان‌ها به یک اجتماع کرده‌اند. این اجتماع، می‌تواند یک اجتماع واقعی و تاریخی باشد که آن‌ها در آن زندگی می‌کنند، یا اجتماع واقعی دیگری که از نظر زمان و مکان با آن‌ها فاصله دارد و یا اجتماعی تخیلی که ده‌ها قهرمان مرد و زن گلچین شده از تاریخ، افسانه و یا هر دو را شامل می‌شود. راه دوم تعریف و تشریح خود به مثابه موجودی است که در ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت غیر بشری قرار دارد. این ارتباط به این معنا مستقیم و بی‌واسطه است که از ارتباط میان این واقعیت و قبیله، ملت یا دوستان تخیلی او مشتق نشده است. من داستان‌های نوع اول را نمونه‌هایی از خواست همبستگی می‌شمارم و داستان‌های نوع دوم را نمونه‌هایی از خواست عینیت. (کهون، ۱۳۸۱، ص ۵۹۱-۵۹۰)

به عقیده رورتی خواست همبستگی بر خلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی و اجتماعی و از همه مهمتر اخلاقی است. وی در این باره می‌گوید:

«حقیقت‌گرایان میل به اجتماع را به "روای یک اجتماع غایی" تبدیل می‌کنند. از این رو می‌کوشند تا ارزش‌های اجتماعی همچون تساهل، احترام متقابل و حتی عشق را بر حسب اجتماع متعالی؛ یعنی بیان طبیعت انسانی فراتاریخی تبیین می‌کنند.» (Langsdorf & smith, 1995, p.195)

در این تفسیر جدید رورتی، همبستگی یک امر امکانی و تاریخی محسوب می‌شود که برخلاف عینیت، یک امر تاریخی و همچنین یک ساخته انسانی در طول تاریخ است. این همبستگی

«پروژه فلسفه سیاسی سنتی است و باید بدانیم که همبستگی در طول تاریخ ساخته می‌شود، نه این‌که به عنوان یک حقیقت غیرتاریخی یافته می‌شود و این ساخته شدن همبستگی، خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد.» (Ibid, p.195)

رورتی اظهار می‌دارد که حقیقت‌گرایان با دیدگاهی استعلایی به قضیه نگاه



می‌کنند. بنابراین خود را از اجتماع واقعی و یا تخیلی خود جدا می‌سازند تا بتوانند آن مشترکات میان جامعه خود و همه اجتماعات انسانی واقعی و تخیلی دیگر را پیدا کنند. در حقیقت آن‌ها با این کار، در صدد کشف بنیان‌ها و سرشت تاریخی برای بشریت‌اند، چرا که معتقدند نه از راه گمان‌ها، با عقاید اجتماع خود؛ بلکه از راهی مستقل و بی‌واسطه با سرشت اشیاء در ارتباط هستند. رورتی به منظور ردّ چنین نگرشی، پیش از ارائه هر دیدگاهی می‌گوید:

«من هیچ اشتیاقی به تضعیف توان همبستگی انسانی ندارم؛ بلکه فقط می‌خواهم آن را از بند آنچه اغلب به عنوان "پیش فرض‌های فلسفی" این ایده شمرده شده است، برهانم.» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۸)

از این رو رورتی معتقد است که توصیف و تشریح شخصی ما، باید حول ارتباط با یک اجتماع ویژه‌ی انسانی، و نه حول ارتباط با سرشت بشر ساخته و پرداخته شود. به عقیده او اساس توافق و همبستگی در امیدهای مشترک و به تبع آن، در زبان مشترک میان گروه‌هاست. می‌توان اذعان داشت که این امید مشترک یا توافق، محصول ارائه دلایل موجه یا دلایل داده شده موفقیت‌آمیز بوده است.

به عقیده‌ی رورتی چون هیچ طریقی غیر از گفت و گوهای جاری بین ما، منبع موثق دیگری برای توجیه باورها وجود ندارد، از این رو همبستگی محصول گفت و گو است و گفت و گو، امری کاملاً انسانی است. رورتی این توجیه محاوره‌ای را بر خلاف توجیه تبیین شده در سنت معرفت‌شناسی، کلی‌نگر توصیف می‌کند که جدا از آن چه ما می‌گوییم هیچ معنایی ندارد. لذا

«بنیان اخلاق ریشه در گفت و گوی میان افراد جامعه و حاصل آن؛ یعنی همبستگی خواهد داشت و تنها محمل و دادگاهی که بر حسب آن می‌توان از درستی اعتقادی سخن گفت، هنجارهای اجتماعی است که فرد، متناسب با آن‌ها در جامعه معین زندگی می‌کند.» (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۴۳)

به عقیده‌ی رورتی، این امر حاصل اعتقاد به خصیصه امکانی اجتماع است. بنابراین همبستگی، بر خلاف عینیت که کشف کردنی بود، ساختنی و از ویژگی انعطاف‌پذیری برخوردار است. مطابق دیدگاه وی

«عقلانیت محصول جامعه است و عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل می‌گیرد و این همه تنها محصول اتفاق است.» (تاجیک، ۱۳۸۶، ص ۳۱)



بنابراین رورتی حقیقت را متکی به اعتقادات جامعه خاص می‌انگارد؛ یعنی حقیقت، دریافت جامعه از مصالح خود به گونه‌ی منظم و سامان‌مند است و از این حیث به سنت و ارزش‌های فرهنگی جامعه اتکا دارد. از این‌رو زمانی سخن از حقیقت می‌توان گفت که یک باور، قابلیت توجیه و استدلال یابد و جامعه آن را موجه قلمداد کند. رورتی می‌گوید ما مطلقاً مفهومی از حقیقت عینی که بتوان با توسل به آن، موفقیت مجموعه‌ای از هنجارهای موجود را توضیح دهد، در اختیار نداریم.

چنین مفهومی از همبستگی که رورتی ارائه می‌دهد، مستلزم نسبی‌گرایی (Relativism) است. وی معتقد است که نسبی‌گرایی یک نظریه اثباتی است که چیزی را در نسبت با چیز دیگری می‌سنجد یا اینکه می‌گوید توجیه باورهای ما نیازمند دریافت برخی تصدیقات بیشتری است، هر چند او از به دلیل دیدگاه قوم‌مدارانه خود، از برجسب نسبی‌گرایی ابا دارد. البته رورتی دیدگاه خود را یک دیدگاه سلبی می‌داند به این‌صورت که فقط گفت و شنود وجود دارد. وی معتقد است هنگامی که ما درصدد ایجاد یک دستگاه معرفتی دیگر باشیم، بحث نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی مطرح است، ولی اگر معرفت‌شناسی در کار نباشد، نسبی‌گرایی نیز، وجود ندارد.

برای بهتر روشن شدن مطلب باید به این نکته توجه داشت که رورتی سه معنا برای نسبی‌گرایی لحاظ می‌کند: (۱) دیدگاهی که در آن هر باوری، به خوبی باور دیگر است که رورتی این دیدگاه را خودانکار می‌داند. (۲) حقیقت، عبارتی دوپهلوی و مبهم است که تعداد معناهايش به تعداد راه و روش‌های توجیه است که رورتی این دیدگاه را نیز مرکز‌گریز می‌داند. (۳) دیدگاهی که در آن چیزی درباره حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت مگر از راه و روش‌های آشنای توجیه که یک جامعه مشخص، جامعه ما، در این یا آن قلمرو از تحقیق به کار می‌رود (کهنون، ۱۳۸۱: ۵۹۳) رورتی دیدگاه پراگماتیستی خود را که قوم‌مدارانه توصیف می‌کند، به تعریف سوم نزدیک می‌داند. به اعتقاد وی هنگامی که گفته می‌شود انسان‌ها قوم‌گرا هستند، به این معناست که آن‌ها دوست دارند نه از منظر بیرونی؛ بلکه بر حسب واژگان خودشان درباره‌ی آنها سخن گفته و داوری شود. در واقع انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند، فراتر روند یا آن را کنترل کنند. رورتی بر این باور است که این نگاه تاریخ‌نگرانه به امور، حاکی از داشتن موقعیت‌های خاص است؛ یعنی هر اجتماع در موقعیتی خاص و ملازم با نیازها، ارزش‌ها و علایق خاص خود قرار دارد. از این‌رو جست و جوی احکام مشترک جوامع مختلف، بی‌مورد خواهد بود؛ درحالی که



فلسفه سنتی در صدد کشف چنین احکام عامی بود.

وی برای منشاء این نگاه سنتی دلایل احتمالی همچون ترس از محبوس شدن در افق-های فکری گروهی که شخص در آن به دنیا آمده است، همچنین نیاز به نظاره کردن به آن گروه‌ها از منظر یک بیگانه و غلبه بر شکاکیت را برمی‌شمارد. رورتی مدعی است که آنها با این برنامه‌های استعلایی خود، درصدد ایجاد یک هدف مشترک برای بشریت بودند. (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۱)

تأثیر نظریه‌ی «منظر الهی» پاتنم بر اندیشه رورتی آشکار است؛ رورتی بر این باور است که کشف منظرهای استعلایی، به منزله‌ی این است که ما هدف پژوهش را چیزی به نام «صدق» بدانیم. بحث هدف پژوهش با بحث منظر الهی در هم تنیده است. رورتی معتقد است که هدف «برتر» پژوهش به نام «صدق»، تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به منزله‌ی توجیه نهایی در کار باشد. در واقع چیزی نقطه مقابل هر گونه مخاطب متناهی انسانی صرف. مثلاً توجیهی نزد خداوند یا در برابر دادگاه منطقی. این همان منظر الهی است که رورتی و پاتنم آن را رد می‌کنند. نظر پاتنم این است که

«هیچ منظر الهی بیرون از اعمال انضمامی، موقعیت و نقطه نظرهای انسانی‌مان وجود ندارد تا از آنجا بتوانیم حقایق فلسفی را درباره‌ی رابطه زبان با واقعیت تدوین نماییم.» (Putnam, 1983, p. 166)

پاتنم و رورتی بر این باورند مفهوم منظر الهی از تبعات حقیقت‌گرایی متافیزیکی است. هر دو درصدد انکار این مفهوم هستند. از دیدگاه سنتی حقیقت‌گرایان، توصیفی خاص و مستقل از ما وجود دارد که کاملاً توصیف دقیقی از جهان است؛ توصیفی که با فرض محدودیت‌ها، هنوز بدان نرسیده‌ایم و شاید هرگز نخواهیم رسید. این توصیف منحصر بفرد، دیدگاه «منظر الهی نامیده» می‌شود؛ زیرا شخص، آن را نظریه‌ای درباره‌ی جهان می‌داند که همان نظریه‌ی خداوند است. خدا هر چیز را می‌داند و می‌شناسد و از این رو نظریه‌ی او درباره‌ی جهان، یگانه نظریه‌ی صادق و حقیقی است.

بر اساس آنچه که گفته شد، روشن می‌شود رورتی از آنجا که اندیشه‌ای داروین‌گونه دارد، آدمی و همه‌ی اوصاف و صفات او را دنباله‌ی رو سیر تطور موجود زنده از آمیب تا انسان می‌داند. بنابراین او به جای اخلاق کانتی، که منشاء عقلی دارد، دوراندیشی و محاسبه و سازگاری با هم‌نوعان را می‌پذیرد. او بر این باور است که همبستگی، از راه تأمل کشف نمی‌شود؛ بلکه چیزی است که خلق می‌شود. این از آن روست که او معتقد است جوامع انسانی باید آن نیرویی را که صرف پی بردن به خواست‌های



فرانسانی در گذشته کرده‌اند، برای خواست‌های یکدیگر صرف کنند. به عبارت دیگر، ما باید گفتگوی خود را دربارهٔ مسئولیت‌مان در قبال حقیقت را با گفتگو در بارهٔ مسئولیت‌مان با هم‌نوعان جایگزین کنیم. به عقیده‌ی رورتی اساساً، هیچ‌گونه همبستگی ذاتی در کار نیست که به عنوان مرجعی اخلاقی به کار رود؛ بلکه همهٔ آنچه که انسان‌ها دارند، آن چیزهایی است که از راه اجتماعی شدن کسب کرده‌اند. او بیان می‌کند که

«اگر ما بحث همبستگی و عینیت را نه در قالب شناختی آن؛ بلکه در چارچوب اصطلاحات اخلاقی و سیاسی مطرح کنیم، آن‌گاه مسئله این خواهد شد که جامعهٔ ما چه تصویری از خود خواهد داشت و نه این که چگونه اصطلاحاتی نظیر حقیقت، عقلانیت یا فلسفه تعریف می‌شوند.» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۹)

۵) همبستگی و امر «تکلیف»

حال این سوال را مطرح می‌شود که مفهوم قوم‌مداری خاصی که رورتی از آن حرف می‌زند چطور شکل می‌گیرد و اساساً همبستگی فرهنگی یعنی چه؟ مطابق دیدگاه رورتی، تبیین فلسفهٔ سنتی از مفهوم همبستگی، به این صورت بود که بگوییم چیزی در بطن یکایک ما وجود دارد که بازتابی از حضور همان چیز در دیگر موجودات انسانی است. چنین توصیفی ما را به این ادعا سوق می‌دهد که برای مثال بگوییم جنایتکاران آدم نبوده‌اند؛ یعنی آن‌ها فاقد مؤلفه‌ای بوده‌اند که وجودش، برای موجودیت در مقام یک انسان تمام‌عیار ضرورت دارد. اما رورتی بر این باور است که معیار انسان شایسته بودن، به شرایط تاریخی بستگی دارد. از طریق همبستگی موقت است که ما می‌توانیم بگوییم کدام دیدگاه بهنجار و کدام دیدگاه نابهنجار است. رورتی تبیین و تحلیل خود را از آموزهٔ همبستگی، بر اساس آن چیزی می‌داند که **سللاورز** از آن، به «ماندیشی» تعبیر می‌کند. این تحلیل، فرض پایه تشریحی خود را در این زمینه، «یکی از ما» بودن می‌داند؛ یعنی چیزی مانند: «ما آدم‌های این تیبی (بر خلاف کاسب‌ها و خدمتکارها)»، «یکی از رفقای عضو نهضت (رادیکال)»، «یونانی‌های مثل ما» (بر خلاف وحشی‌ها) و... رورتی می‌گوید که من مدعی نافذ بودن یکی از این «ما»ها بر دیگری نیستیم؛ بلکه من مدعی هستم که نیروی نفوذ «ما»، ناشی از این نظر تضادانگیز است که در تضاد با «آن‌ها» بی‌قرار می‌گیرد که آن‌ها نیز انسان‌اند. ما باید بکشیم درک خود را از «ما» به افرادی گسترش دهیم که پیش از این، «آن‌ها» محسوب می‌شدند. (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۵)

همان‌طور که اشاره شد، رورتی برای تبیین و تشریح دیدگاه قوم‌مدارانهٔ خود از



سلارز کمک می‌گیرد. سلارز «تکلیف» را با «اعتبار امری در بین افراد» یکی می‌داند. به نظر وی تکلیف، به معنای اعتبار نزد همه اهالی آن، یا نیویورکی‌ها، یا مردان سفید پوست و یا هر اجتماع دیگری نظیر این‌ها است. سلارز می‌گوید ما می‌توانیم با اتکا به حس همبستگی خود، با هر کدام از این گروه‌ها، تکلیف خاصی برای خود تعیین کنیم. (همان، ص ۳۷۲) برای نمونه مطابق این دیدگاه، اینکه در جنگ جهانی دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها، بر خلاف بلژیکی‌ها، به یهودیها کمک کردند، این نه به این دلیل بود که آن‌ها را نیز، همچون خودشان انسان می‌دانستند؛ بلکه از این نظر بود که توصیفات آنها از همدات‌پنداری، یهودیها را نیز در برمی‌گرفت و آن‌ها را «یکی از ما» می‌دانستند؛ اما توصیفات بلژیکی‌ها از همدات‌پنداری، به تعبیر دیگر آن چیزهایی که بلژیکی‌ها به خاطر آن‌ها، توافق کرده بودند، یهودیها را در بر نمی‌گرفت (همان، ص ۳۶۳)

چنین نگاهی مستلزم این است که حقیقت امری نسبی (در معنایی که رورتی می‌پذیرد) به شمار آید و عباراتی مانند «حقیقتی برای من، اما نه برای شما» و «حقیقتی در فرهنگ من، نه در فرهنگ شما»، «خوب برای این هدف، نه برای آن هدف» و «درست در این موقعیت، نه در آن موقعیت» و «موجه برای من، نه برای تو» یا «موجه در فرهنگ من، نه در فرهنگ تو» کاملاً معنادار باشد و می‌توانیم بگوییم که تنها امور نسبی است که قابل بحث و گفتگو است. (Rorty, 1982, p. 2-4)

رورتی معتقد است که خصیصه قوم‌گرایی (ethnocentrism) با خشونت افراد نسبت به یکدیگر در ارتباط است. خشونت به معنای توصیف مجدد دیگری به نوعی تحقیر آمیز است. (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۸) این تبیین رورتی محصول این نگرش وی است که ما با یک فرهنگ ایده آل سر و کار نداریم؛ بلکه گروه‌های مختلف برای پیشرفت کار خود، بایستی همواره نسبت به واژگان و عقاید همدیگر با نگاهی تحقیر آمیز نگاه بنگرند. از این رو مطابق دیدگاه رورتی

«احساس همبستگی، بر حسّ خطری مشترک استوار است و نه بر مالکیت شخصی یا قدرتی مشترک.» (ژیزک، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰)

براین اساس دو نوع همبستگی وجود دارد: یکی به عنوان همدات‌پنداری با بشریت که به اعتقاد رورتی ابداع فیلسوفان است و دیگری، تشکیک در خودی که به تدریج، به ذهن ساکنان جوامع دموکراتیک رخنه کرده است؛ تردید درباره حساسیت ما به رنج و تحقیر دیگران، تردید در این باره که سامان نهادینه کنونی ما برای مقابله با این رنج و تحقیر کفایت نمی‌کند و کنجکاوی درباره امکان ایجاد بدیل‌های دیگر (رورتی، ۱۳۸۵،



ص ۳۷۸) رورتی می گوید ما به صرف انسان بودن، پیوند مشترکی باهم نداریم؛ زیرا کل وجه مشترک ما با دیگر انسان‌ها، همان وجه مشترک ما با دیگر حیوانات، که همان قابلیت احساس درد و رنج است، می‌باشد. (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۸) در واقع انسان‌ها برخلاف حیوانات می‌توانند در نتیجه تخریب ساختارهای زبانی و اعتقادی، که به واسطه آن اجتماعی شده‌اند، احساس تحقیر کنند. مسئله‌ای که رورتی مطرح می‌کند این است که چگونه می‌توان خشونت را مهار کرد، در حالی که آزادی افراد خدشه دار نشود؟

و) تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی

در نظر رورتی اندیشه ما درباره مسائل دیگر در دو حوزه خصوصی (Privacy domain) و عمومی (Public domain) صورت می‌گیرد. وی می‌گوید ما در حوزه خصوصی هر طور که بخواهیم دیگران را بار دیگر تعریف می‌کنیم؛ ولی در حوزه عمومی مراقب خواهیم بود که از هر گونه تعرض نسبت به آراء دیگران پرهیز کنیم؛ زیرا نظریه پردازی ذاتاً برنامه‌ای عمومی است و باید مراقب باشیم که به چیزی که نتواند نزد بقیه‌ی ما توجیه شود، عقیده نداشته باشیم. (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۸۴) رورتی می‌گوید که فرد طعن‌ورز (ironist) نیاز دارد با دیگر افراد سخن بگوید؛ چون تنها گفت و گوست که او را قادر می‌سازد با این تشکیک و تردیدها دست و پنجه نرم کند و از فروپاشی خود جلوگیری کند. همچنین طعن‌ورز به این تشکیک و تردیدها نیاز دارد؛ زیرا او کاملاً اجتماعی نشده است. (همان، ص ۳۵۵)

رورتی دامن زدن به خشونت را حاصل این نگاه می‌داند که گروهی گمان می‌کنند اعتقادات آن‌ها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارد و از صدق کامل برخوردار است و دیگر گروه‌ها محکوم به دیدگاه‌های باطل هستند. وی می‌گوید ما باید این نگرش سنتی را کنار گذاشته، معتقد شویم که دیدگاه‌ها بر حسب مطابقت با امری خارجی به صادق و یا کاذب قابل تقسیم نمی‌شوند؛ بلکه دیدگاه‌ها همانند راه حل‌های عملی برای مواجهه با مشکلات آدمی است. از این رو آنها بر حسب ناکارآمدی در حل مشکلات ارزیابی می‌شود. بنابراین، راه حل، یک راه حل اجتماعی سیاسی است و نه فلسفی یا فرا انسانی. بر این اساس

«عینیت، توافق بین الاذهانی در میان آدمیان است، نه بازنمود دقیق چیزی ناانسانی. مادام که انسان‌ها در برخی نیازها سهیم نباشند، ممکن است در این باره که چه چیز عینی است، اختلاف نظر داشته باشند؛ اما چاره‌ی چنین عدم توافقی، نمی‌تواند توسل به طریقی باشد که واقعیت، به راستی جدا از هر گونه نیاز انسانی



باشد. این چاره تنها می‌تواند سیاسی باشد: باید از نهادها و رویه‌های مردم‌سالارانه برای سازش دادن این نیازهای گوناگون استفاده کرد، و به این ترتیب قلمرو تحقیق را بر سر اینکه چیزها چگونه‌اند، گسترش داد. (رورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۰)

مطابق دیدگاه رورتی، نامعقول نامیدن کسی در این بافت، به این معنی است که فاصله بین ما و عقاید و امیال مشترک، به حدی نرسیده که بتوانیم گفت و گوی مفیدتر ترتیب دهیم. پس در اینجا قناعت، کاری از پیش نخواهد برد و باید به زور متوسل شد. (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۴۲) به عقیده رورتی اگر کسی عینیت را به صورت بین‌الاذهانیت یا به صورت همبستگی بازتفسیر کند، آن‌گاه این پرسش را کنار خواهد گذاشت که چگونه با «واقعیت مستقل از ذهن و مستقل از زبان» تماس برقرار کنیم و به جای آن، این پرسش مطرح می‌شود که «محدودیت‌های اجتماع ما کدامند؟» آیا رویارویی‌های مان به حد کافی آزاد و باز هستند؟ (Rorty, 1991, p. 13) رورتی می‌گوید که پراگماتیسم، مشکلات فلسفه سنتی را بسان هر مسئله‌ی اجتماعی می‌بیند که باید با آن روبرو شد و به نحوی با آن کنار آمد، آن را تنظیم و به توافق وادار کرد. وی معتقد است ما باید در عمل، برای دیدگاه‌های خود امتیاز قائل شویم. از این رو تنها شیوه کنونی زندگی ماست که نشان می‌دهد، ما نسبت به گذشته پیشرفت داشته‌ایم و این برتری را ذات بشر در ما تعبیه نکرده است؛ لذا تنها از یک جهت می‌توان پراگماتیسم را مورد انتقاد قرار داد که اجتماع خود را بیش از حد جدی گرفته است؛ چرا که

«توجیه برای شنونده نسبی است و ما هرگز نمی‌توانیم مانع از این شویم که ممکن است برخی شنوندگان بهتر وجود داشته باشد.» (Rorty, 1998, p. 23)

مطابق آنچه که گفته شد، چیزی به مثابه پیشرفت اخلاقی در میان است و این پیشرفت در راستای افزایش همبستگی انسانی است. این همبستگی نه به منزله یک ماهیت درونی است که در بطن یکایک انسان‌ها وجود دارد؛ بلکه به مثابه قابلیت برای هر چه بی‌اهمیت قلمداد کردن تفاوت‌های سنتی (تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، مذهبی، نژادی، عرفی و نظیر این‌ها) در مواجهه با شباهت‌های موجود، در رابطه با رنج و تحقیر است. با پذیرش این دیدگاه جدید، ما درصدد این خواهیم بود که افراد به شدت متفاوت با خود را همچون افراد داخل در طیف «ما» در نظر بگیریم. (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹) چراکه تنها کسی معتقد خواهد شد که هیچ راهی برای گسستن از فرهنگ خودی وجود ندارد، که با این ایده منطقی اثبات‌گرایان موافق باشد که همه ما درگیر



چیزهایی به نام قواعد بازی هستیم که تعیین می‌کند چه چیزی را در چه زمانی بگوییم.

نتیجه‌گیری

با وجود ادعاهای رورتی مبنی بر ردّ هرگونه عنصر حقیقت‌گرایانه در تحلیل مفهوم وی از همبستگی، به نظر می‌رسد هر چند او حقیقت و عینیت را به معنای سنتی رد کرده است؛ اما نمی‌تواند عینیت را در هر صورت و مدلی منکر شود. در نتیجه کم و بیش در دام تفکر عینیت‌گرایی و حقیقت‌گرایی باقی می‌ماند و در واقع حقیقت به صورت عینی، در قالب مفاهیمی مثل همبستگی در فلسفه وی پدیدار می‌گردد. با این حال باید گفت که رورتی به عینیت به معنای حقیقت عینی و مستقل از فاعل شناسا معتقد نیست و گرنه او نمی‌تواند منکر عینیت در هر معنایی شود؛ زیرا جایی که رورتی از توافق بین‌الذهانی سخن می‌گوید، این بین‌الذهانی بودن نشان می‌دهد که او وجود غیر را نیز، پذیرفته است. در واقع حرف اصلی رورتی این است که ما بدون این که به حقیقت و عینیت شیء توجه کنیم، درباره آن حکم کنیم. این مسئله مانع از آن نمی‌شود که به کلی ما وجود عینی شیء را در خارج منکر شویم؛ بلکه دیدگاه پراگماتیستی ایجاب می‌کند که آنچه حاصل توافق ماست، همان مفید خواهد بود و اگر غیر از این باشد، حکم ما حتی از نگاه پراگماتیستی غیرمنطقی و غیرقابل قبول است و در واقع یک حکم تو خالی و خیالی است که هیچ ربطی به محل واقع ندارد.

همچنین تأکید رورتی بر محیط پیرامون و پیوند کامل باورهای ما با آن، نشانگر آن است که وجود جهان را به سبک حقیقت‌گرایانه به‌طور ناخواسته می‌پذیرد و امکان رابطه ذهن و زبان و اعمال ما را منوط به وجود جهان مستقل از ما می‌داند. رورتی به این جهان پیرامونی که عقل سلیم هر کسی به وجود آن صحنه می‌گذارد (و نقطه شروع آگاهی است) اذعان دارد؛ اما رورتی تأکید معتقد است این جهان، جهان کانتی یا دکارتی که شیء فی نفسه یا امتداد محض باشد نیست. از اینرو به نظر می‌رسد او «رنالیسم حس مشترک» را قبول کرده است. رنالیسم حس مشترک دیدگاهی است مبنی بر اینکه چیزهای معمولی مثل درختان، کوه‌ها، رودخانه‌ها و غیره در اطراف ما وجود دارد. آشکار است که رورتی نیز به هیچ وجه نمی‌تواند از این نوع حس مشترک خارج شود؛ اما نکته مهم این است که رنالیسم وی می‌خواهد تصور رنالیستی را نه با کمک از واژگان خاص فلسفه سنتی؛ بلکه با الهام گرفتن از دستاوردهای نوین در فلسفه تحلیلی، فلسفه ذهن و نیز فلسفه زبان ارائه دهد.



پی‌نوشت‌ها

1. Richard Rorty (2002). *The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*. In [http:// www. Stanford. edu/ ~rorty / inden. Html](http://www.Stanford.edu/~rorty/inden.html)

۲. قهرمان اتوپیای رورتی که نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن) است، در حوزه‌ی شخصی یا خصوصی همواره نسبت به واژه‌های خود، متناسب با موقعیتی که در آن قرار دارد، تجدید نظر می‌کند؛ اما در حوزه‌ی اجتماع یا سیاست، به همبستگی با گروه‌های دیگر می‌اندیشد.

منابع فارسی

- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی.
- (۱۳۸۵) *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز.
- (۱۳۸۳) *کشور شدن کشور*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی.
- جمیز، ویلیام (۱۳۷۰) *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دریدا و دیگران (۱۳۸۵) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگران، گام نو.
- کهن، لارنس (۱۳۸۱) *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، گروه مترجمان، نشر نی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴) «برگزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین» ترجمه مراد فرهاد پور و دیگران، انتشارات گام نو.
- اصغری، محمد (۱۳۸۸) «تلقی ریچارد رورتی از حقیقت به مثابه هدف پژوهش» فصلنامه تأملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال اول، شماره ۱، ص ۶۶-۴۷.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶) تأثیر ریچارد رورتی بر نو عمل‌گرایی، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، ص ۵۲-۳۲.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶) «جزئیات الهی در اندیشه رورتی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، ص ۳۴-۲۳.

منابع انگلیسی

- Baker , Keith Michael and hanns Reill , pete (ed) (2001) *what s left Enlightenment? A Postmodern question* , Stanford university press
- Guignon, Charles and Hilley , David R. (2003) *Richard Rorty*, Cambridge university press.



- Lance & Olery-Hawthorne,G. (1997) *The grammar of meaning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Langsdorf , Lenore and smith , Andrew (1995) *classical Tradition, Rorty , and the philosophy of Communication*. Albany: state university of New York press.
- Pettegrew , John(ed) (2002) *A pragmatist s progress? Richard Rorty and American Intellectual History* . lanham , MD : Rowman and Littlefield publishers , Inc.
- Putnam , Hilary (1983) *Realism and Reason* Cambridge: Cambridge university press.
- Dilman, Ilham (2002) *Wittgenstein s Copernican Revolution: The question of linguistic Idealism* , Palgrave.
- Rorty, Richard (1998) *Truth and progress*, Cambridge university press.
- (1982) *Consequences of pragmatism*, university of Minnesota Press.
- (1991) *Essays on Heidegger and others*: philosophical papers, Cambridge university press.
- (1991) *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002). «*The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*». Available at: [http:// www. Stanford. edu/ ~rorty / inden. Html](http://www.Stanford.edu/~rorty/inden.html)

