

# ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی

سید محمدعلی تقوی\*

## چکیده

ریچارد رورتی با ردّ نظریه معرفتی بازنمایی معتقد است باید از مفهوم «حقیقت» یکسره دست شست. اما این بدان معنی نیست که بتوان از تفکیک گزاره‌ها به قابل قبول و غیر قابل قبول اجتناب کرد یا همه ادعاها را به یک میزان قابل پذیرش شمرد. در امتداد سنت پراگماتیسم امریکایی، رورتی بر آن است تا نشان دهد گزاره مجاز عبارت است از گزاره «خوب»، یا به کلام دیگر، گزاره‌ای که اعتقاد بدان مفید است و ما را در سازگاری با محیط پیرامونمان و افراد حاضر در آن (جامعه) یاری می‌دهد. گزاره‌های مجاز برای چنین افرادی توجیه پذیرند و «همبستگی» ما را با آنان تحکیم می‌بخشند، درحالی که ادعاهای غیرمجاز برای ایشان توجیه‌ناپذیر بوده و

---

\* دکتر سید محمدعلی تقوی استادیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشد.

(smataghavi@hotmail.com).

نگارنده از آقایان دکتر محمدرضا تاجیک و دکتر احمد محقر که این مقاله را مطالعه نموده و پیشنهادهایی برای اصلاح آن ارائه کردند، کمال امتنان را دارد.

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۵/۱۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۰۷-۸۵.

همبستگی ما را با آنها تضعیف می‌کنند. بدین ترتیب، معرفت‌شناسی پراگماتیستی رورتی اساساً بر مدار «قوم‌محوری» می‌چرخد؛ یعنی معیارها و شیوه‌های کاوش عقلانی را جامعه‌ای تعیین می‌کند که ما بدان احساس تعلق می‌کنیم. در این مقاله آن بخش از نظرات معرفتی رورتی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند که به عنوان بدیلی در برابر نظریه بازنمایی، برای تمایز اظهارنظرهای قابل قبول از ادعاهای غیر قابل قبول مطرح می‌شوند. واژه‌های کلیدی: رورتی، حقیقت، قوم‌محوری، همبستگی، نظریه بازنمایی، پراگماتیسم.

## مقدمه

با پیدایی اندیشمندان پُست مدرن، حلقهٔ هجوم به نظریه معرفتی بازنمایی<sup>(۱)</sup> به عنوان نظریه کلاسیک شناخت در فلسفه تکمیل شد. منتقدین بازنمایی در برابر این نظریه بدیل‌های مختلفی را مطرح ساخته‌اند؛ زیرا اگر نسبی‌گرایی محض را عبث و خودویرانگر بدانیم، گریزی از دسته‌بندی گزاره‌ها به مقبول و نامقبول نخواهد بود. این دسته‌بندی ذیل عناوین مختلفی مانند درست و غلط، صادق و کاذب، خوب و بد، یا موجه و غیرموجه صورت می‌گیرد. در میان منتقدین نظریه بازنمایی، اندیشمندان پست مدرن به دلیل نقدی که بر کلان‌نظریه‌ها دارند،<sup>(۲)</sup> با مشکلات بیشتری برای ارائه یک نظریه معرفتی بدیل مواجهند. ریچارد رورتی، فیلسوف پراگماتیست امریکایی، از جمله متفکرین پست مدرنیستی است که کوشیده تا جایگزینی برای نظریه بازنمایی عرضه کند.

رورتی بر آن است که مفهوم «حقیقت» را باید به کلی رها کرد و اظهار می‌دارد «یک پراگماتیست نظریه‌ای در مورد حقیقت ارائه نمی‌کند».<sup>(۳)</sup> اما این بدان معنی نیست که از صدق و کذب یا مجاز و غیرمجاز بودن<sup>۱</sup> یک گزاره نتوان سخن گفت، یا آنکه همهٔ ادعاها را به یک میزان قابل قبول دانست. در پراگماتیسم که رورتی اندیشه‌های خود را در قالب آن بیان می‌کند، گزاره‌هایی درست هستند که اعتقاد بدان‌ها «خوب» است. این گزاره‌ها ما را در تطابق با محیط پیرامون به‌ویژه کسانی که این محیط را می‌سازند، یاری می‌رسانند و امکان تفاهم ذهنی و همزیستی و همکاری عملی را با آنها فراهم می‌آورند. بر مبنای این نگرش، رورتی حقیقت

داشتن یا صدق را توجیه‌پذیری<sup>۱</sup> معنا می‌کند و آن را بر «همبستگی»<sup>۲</sup> با جامعه‌ای که ما بدان احساس تعلق می‌کنیم، مبتنی می‌سازد. از نظر او، آنچه به‌کار بستن صفت «حقیقت» را در مورد یک گزاره مُجاز می‌دارد، یک واقعیت بیرونی نیست بلکه مخاطبان آن گزاره است. این مخاطبان چه کسانی هستند؟ درستی یک گزاره را با معیارهای چه کسانی می‌توان تعیین کرد؟ رورتنی پاسخ می‌دهد: «معیارهای ما. معیارهای چه کسان دیگری؟ نازی‌ها».<sup>(۳)</sup> و این همان «قوم‌محوری» است، یعنی متمایز ساختن گزاره‌های مجاز و غیرمجاز بر اساس توجیه‌پذیریشان برای جامعه «ما».

البته رورتنی تأکید بسیار دارد که درصدد ارائه یک نظریه معرفت‌شناسانه نیست، چراکه اساس اندیشه خود را هم با «نظریه» و هم با «معرفت‌شناسی» در تعارض می‌بیند. وی در توضیح یک مؤلفه عمده‌تر در اندیشه خود، یعنی «ضد بنیان‌گرایی»<sup>۳</sup> اشاره می‌کند که ما برای توجیه دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی خود نیازی به مبانی فلسفی نداریم. وی اضافه می‌کند اگر هم مخالفان بنیان‌گرایی، فلسفه‌پردازی می‌کنند، فلسفه آنها مبنایی برای توجیه دیدگاه‌های سیاسی و اخلاقی‌شان نیست، بلکه خلاصه فلسفی آن دیدگاه‌هاست. فیلسوف ضدبنیان‌گرا عقاید سیاسی و اخلاقی خود را عمده می‌داند و سپس لباس فلسفه را بر قامت آنها می‌دوزد.<sup>(۵)</sup> بر همین سیاق، دیدگاه‌های معرفتی رورتنی را نباید ارائه یک نظریه معرفت‌شناسانه جامع تلقی کرد بلکه باید مجموعه‌ای از نظرهایی دانست که یک لیبرال پست‌مدرن - اگر نیاز یا علاقه‌ای به تبیین امر معرفت‌احساس کند - می‌تواند بدان‌ها رجوع کند. این دیدگاه‌ها البته مورد انتقاد بسیاری واقع شده‌اند. در این مقاله، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی رورتنی مورد کنکاش و نقد قرار می‌گیرند و انسجام درونی آنها به بحث گذارده می‌شود.

چنانکه خواهیم دید نظرات معرفت‌شناسانه رورتنی پیامدهای مهمی برای حوزه اخلاق و به تبع آن، اخلاق در حوزه عمومی یعنی سیاست دارند و همین نکته او را

- 
1. Justifiability
  2. Solidarity
  3. Anti-Foundationalism

که در اصل فیلسوف سیاسی به شمار نمی‌آید، برای علاقه‌مندان به اخلاق و سیاست جالب توجه می‌نماید. رورتنی با به چالش طلبیدن معرفت‌شناسی مسلط بر غرب، ادعای آن مبنی بر ارائه یک نگرش اخلاقی و سیاسی جهان‌شمول را نیز نفی می‌کند. او بنا نهادن اخلاق بر مبانی متافیزیکی را از بُن ناممکن می‌شمرد.

### پراگماتیسم

از دیدگاه رورتنی، چون آزمونی جز آزمون موفقیت<sup>۱</sup> برای بررسی صحت بازنمایی<sup>۲</sup> وجود ندارد، تنها چاره آن است که ببینیم آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. منظور از موفقیت در علوم طبیعی، امکان‌پذیری «کنترل» و «پیش‌بینی» است اما در علوم انسانی، ادبیات و جامعه‌شناسی چنین نیست.<sup>(۶)</sup> در این دسته از دانش‌ها، موفقیت عبارت است از سازگاری<sup>۳</sup> با واقعیت‌ها، اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم. بدین ترتیب، رورتنی به عقلانیت یا دانش به عنوان «رفتارهای تطابق‌جویانه‌ای که به گونه‌ای فزاینده پیچیده‌تر می‌شوند» می‌نگرد؛ رفتارهایی که هدف از آنها تأمین نیازها و شادکامی انسان است.<sup>(۷)</sup> رورتنی می‌گوید: عقلانیت عبارت است از «توانایی تطبیق با محیط از طریق تطابق واکنش‌های فرد با محرک‌های محیطی، به شیوه‌ای پیچیده و ظریف. این را گاهی «عقل تکنیکی» یا «مهارت در بقا» نیز می‌نامند.<sup>(۸)</sup>

یک مفهوم کلیدی در نگرش رورتنی نسبت به شناخت، مفهوم آسودگی<sup>۴</sup> است. گزاره‌ها (مثلاً این گزاره که «کوه‌ها» وجود دارند)، یا مفاهیم و به‌ویژه مقوله‌بندی‌هایی که توسط فلاسفه صورت می‌گیرند، «تنها در صورتی سودمندند که به تسهیل گفتگو در مورد اینکه در گام بعدی چه باید کرد، بینجامند».<sup>(۹)</sup> این امر نشانگر آن است که در سنت پراگماتیستی، صفت «حقیقی» همانند صفت «خوب» صفتی هنجاری است که «به هرچه ثابت شود که اعتقاد بدان خوب است»، نسبت داده می‌شود.<sup>(۱۰)</sup>

تأکید رورتنی بر مفاهیمی چون موفقیت، سازگاری با واقعیت و آسودگی، باید

1. Test of Success
2. Representation
3. Coping
4. Convenience

در پرتو نظریه انسجامی معرفت<sup>۱</sup> مورد توجه قرار گیرد، یعنی اعتقادات یک شخص باید یک کل منسجم را شکل دهند. گزاره درست آن است که با سایر تجربه‌ها و اعتقادهای علمی و اخلاقی فرد و نیز آرزوهای وی هماهنگ باشد و با هنجارها و معیارهای معاصر وی تطبیق کند.<sup>(۱۱)</sup> می‌توان گفت بر مبنای نظریه انسجامی معرفت، بیشتر اعتقادات و علائق ما پذیرفته شده تلقی می‌شوند.

### قوم‌محوری<sup>۲</sup>

در چهارچوب نظریه انسجامی معرفت، واژه «حقیقی» معنایی جز «موجه»<sup>۳</sup> نخواهد داشت. تنها معیار حقیقت، توجیه است و برای رسیدن به حقیقت نمی‌توان توجیه را دور زد؛<sup>(۱۲)</sup> بنابراین تفکیک دو مقوله «حقیقت» و «توجیه» عملاً به منزله آن خواهد بود که از مفهوم «حقیقت» دست بشویم.

از آنجاکه یک فرد پراگماتیست فقط در اندیشه توجیه است، لذا نمی‌کوشد تا اعتقادات خود را با ارجاع به یک «حقیقت عینی» اثبات کند، بلکه صرفاً می‌کوشد تا نشان دهد دیگران نیز با وی هم‌عقیده‌اند. چنین فردی از تلاش برای نیل به توافق بین‌ذهنی و غیراجبارآمیز میان گروه‌های بیشتری از مخاطبان، تصویری رمانتیک ترسیم می‌کند.<sup>(۱۳)</sup> آنچه یک اظهارنظر مجاز را از اظهارنظری غیرمجاز متمایز می‌سازد، برخورداری از اجماع نظر گسترده‌تر است. البته خود این معیار مبنایی معرفت‌شناختی یا متافیزیکی ندارد بلکه بر پایه‌ای اخلاقی استوار است.<sup>(۱۴)</sup> تفاوتی میان عقلانیت و غیرعقلانیت نیست مگر تمایز میان ترغیب و زور؛ بنابراین، «توجیه» نیز در اصل مفهومی هنجاری است؛ مفهومی که به احساس همبستگی مربوط می‌شود و ما را موظف می‌سازد تا عقاید و تمایلاتمان را برای خود و همجنس‌هایمان توجیه کنیم نه آنکه در جستجوی حقیقت به مثابه واقعیت امر برآییم.<sup>(۱۵)</sup>

اگر حقیقتی بیرون از انسان وجود ندارد و ما تنها با کاوشگرانی از سنخ خود

1. Coherence Theory of Knowledge
2. Ethnocentrism
3. Justified

روبه‌رو هستیم که قواعد کاوش را بر ما تحمیل می‌کنند، این کاوشگران کدامند؟ ما باید نظرات خود را برای چه کسانی توجیه کنیم؟ از نظر رورتی، اینان اعضای همان جامعه‌ای هستند که ما خود را متعلق بدان می‌پنداریم؛<sup>(۱۶)</sup> و این همان «قوم‌محوری» است. «نمی‌توان چیزی در مورد حقیقت و عقلانیت گفت مگر توصیف روندهای آشنای توجیه که یک جامعه - یعنی جامعه ما - در این یا آن نوع کاوش به کار می‌برد».<sup>(۱۷)</sup> پراگماتیست‌های رورتی مسلک عقلانیت را عقلایی بودن<sup>۱</sup> و سلامت عقلی<sup>۲</sup> می‌دانند.<sup>(۱۸)</sup> مضمون این دو مفهوم از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. رورتی می‌گوید:

*«از دیدگاه کواینی،<sup>۳</sup> رفتار عاقلانه صرفاً نوعی رفتار تطابق‌جویانه است که تقریباً همانند رفتار سایر اعضای آن جامعه در شرایط مشابه است. غیرعقلانی بودن، چه در حوزه دانش فیزیک چه در حوزه اخلاق، رفتاری است که منجر به ترک این جامعه یا خلع عضویت در آن می‌شود».<sup>(۱۹)</sup>*

به همین ترتیب، بر مبنای این دیدگاه، باورهای اخلاقی، آن بخش از تمایلات و اعتقادهای هنجاری ما را دربرمی‌گیرد که در میان اعضای جامعه مشترک است. قوم‌محوری بیان این ایده است که وفاداری به جامعه خود دلیل کافی برای پذیرش مجموعه‌ای از باورها و ردّ مجموعه‌ای دیگر است. ما خود را موظف به توجیه عقایدمان برای قوم خویش می‌دانیم و اینان کسانی هستند که به اندازه کافی اعتقادهای مشترکی با ما دارند تا امکان گفتگویی سودمند با آنها وجود داشته باشد. اما نمی‌توانیم عقاید خود را در حوزه‌های مختلف علم و فرهنگ برای کسانی توجیه کنیم که دیدگاه‌هایشان به اندازه کافی با نظرهای ما همپوشانی ندارند.

1. Reasonableness

2. Sanity

3. Willard Van Orman Quine (1908-2000)

فیلسوف و منطق‌دان امریکایی که در عین حال که در سنت فلسفه تحلیلی می‌اندیشید، کار فلسفه را تحلیل مفهومی نمی‌دانست. وی در مقاله «دو جزمیت تجربه‌گرایی» (Two Dogmas of Empiricism) تفکیک میان قضایای تحلیلی و ترکیبی را رد کرده و کل‌گرایی معنایی را مطرح می‌کند. وی در سال ۱۹۷۰، کتاب *The Web of Belief* را منتشر کرد. رورتی از او (به ویژه از طریق شاگردش دونالد دیویدسن) بسیار تأثیر پذیرفته است.

بنابراین هنگامی که رورتی لیبرال با «دشمنان لیبرالیسم» همانند نیچه یا لویولا<sup>۱</sup> مواجه می‌شود، چاره‌ای نمی‌یابد جز آنکه آنها را «دیوانه» بخواند. به نظر رورتی، مشکل این افراد آن نیست که دیدگاه‌هایشان غیر قابل فهم است یا آنکه نظریه غلطی درباره ذات آدمی دارند، «آنها دیوانه‌اند چون محدوده سلامت عقلی را کسانی مشخص می‌کنند که ما آنها را جدی می‌گیریم؛ و این امر به نوبه خود توسط شیوه پرورش ما و موقعیت تاریخی ما مشخص می‌شود». معیارهای سلامت عقلی را جامعه ما تعیین می‌کند. دیوانه پنداشتن افراد مزبور بدان معنی است که «هیچ راهی وجود ندارد که بدان طریق ما ایشان را هموطنان خود در یک دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون ببینیم؛ کسانی که برنامه زندگی آنها، با وجود حسن نیت و نبوغ، بتواند در کنار برنامه زندگی سایر شهروندان این کشور قرار گیرد».<sup>(۲۰)</sup>

قوم‌محوری بدان معنی است که قواعد توجیه، با مخاطبان نسبت خواهد داشت. رورتی اظهار می‌دارد: «هر چیزی... می‌تواند نمایانگر هر چیز [دیگری] باشد، اگر به اندازه کافی توافق قبلی در مورد آن وجود داشته باشد. به طور کلی می‌توان گفت بازنمایی و در نتیجه شناخت، چیزی است که ما خلق می‌کنیم، اگر نه دقیقاً به طور دلخواهانه، حداقل بر مبنای توافق».<sup>(۲۱)</sup> به عبارت دیگر، همه معیارهای عقلانیت و حتی قواعد منطق، مخلوق افرادند و به شکل اجتماعی یا جامعه‌شناختی ساخته شده‌اند.<sup>(۲۲)</sup> منطقیان و فلاسفه صرفاً به ما می‌گویند مردمی که ما بدان‌ها احساس تعلق می‌کنیم، در کاوش‌های خود از کدام روندها و معیارها بهره می‌جویند، نه اینکه بگویند طریقه واقعی کاوش کدام است.<sup>(۲۳)</sup>

از این دیدگاه، اخلاق و گزینه‌های اخلاقی پیوند نزدیکی با «عرف و قصه»<sup>(۲۴)</sup> ادبیات، هنر و سایر شاخه‌های علوم انسانی در جامعه دارند. رورتی اظهار می‌دارد «فرایند فرهنگ‌پذیری است که برخی گزینه‌ها را برای ما زنده، پُراهمیت یا اجباری و برخی دیگر را مرده، سخیف یا اختیاری می‌سازد».<sup>(۲۵)</sup> فرهنگ‌ها نیز به نوبه خود

#### 1. Saint Ignatius of Loyola (1941-1556)

بنیانگذار حلقه مذهبی Jesuits وابسته به کلیسای کاتولیک که خدمت مستقیم به پاپ را وظیفه خود می‌دانست و در مبارزه با پروتستان‌ها بسیار فعال بود. وی در سال ۱۶۲۲ توسط پاپ به مقام قدیسی رسید.



به شرایط تاریخی، اجتماعی و اقتصادی وابسته‌اند. برای مثال، «فرهنگ حقوق بشر» پس از جنبش روشنگری در اروپایِ برخوردار از سواد، آسایش و فراغت بال و در واکنش به جنگ‌های مذهبی و هولوکاست شکوفا شد. بدین ترتیب، رورتی با مایکل آکشات موافق است که اخلاق، «صدای خود ما به عنوان اعضای یک جامعه است». او این ادعای جامعه‌گرایان را می‌پذیرد که هر جامعه‌ای شکل‌دهندهٔ خویشتن اعضای خود است و این ادعا را با باورهای لیبرالی در تعارض نمی‌یابد.

چنین تفسیری به منزلهٔ اتفاقی<sup>۱</sup> تلقی کردن معیارهای عقلانی و اخلاقی ماست، اما نباید پنداشت که اتفاقی بودن این معیارها از اهمیت آنها می‌کاهد، یا همسویی با آنها را بی‌ارزش می‌کند. رورتی می‌گوید: «اگر مطالبات یک نگرش اخلاقی، مطالبات یک زبان [که محصول یک اتفاق تاریخی است] باشد... پس «پایداری تزلزل‌ناپذیر یک شخص بر عقاید اخلاقی خود» نتیجهٔ احساس تعلق به این اتفاق است».<sup>(۲۶)</sup> در واقع، هنگامی که عقاید خود را ویژه و وجه‌مميزهٔ جامعه خود از سایر جوامع می‌بینیم، احساس تعهد بیشتری بدان‌ها می‌کنیم. البته ما به درجات مختلف به جوامع گوناگون احساس تعلق می‌کنیم. برخی از این جوامع با یکدیگر همپوشانی دارند و برخی دیگر با هم در تعارضند که در این صورت ما با قواعد متعارضی برای کاوش عقلانی و مسئولیت اخلاقی مواجه می‌شویم که بن‌بست‌ها یا معماهای اخلاقی را برای ما به وجود می‌آورند.

البته نباید پنداشت نظر رورتی در مورد قوم‌محورانه بودن قواعد کاوش به ذهنیت‌گرایی یا نسبی‌گرایی منجر می‌شود. او بر آن است که نسبی‌گرایی، خود پایهٔ خویش را فرو می‌ریزد. پذیرش نسبی‌گرایی به منزله بر سر شاخ نشستن و بُن بریدن است. به اعتقاد وی، قوم‌محوری بدان معنی نیست که همه جوامع و همه عقاید به یک میزان درست هستند. قوم‌محوران می‌پذیرند که برخی عقاید بر برخی دیگر مرجحند، اما این ترجیح با استفاده از معیارهایی که جامعهٔ ما در اختیارمان قرار داده و از زاویهٔ دید اتفاقی که ما از آن می‌نگریم مشخص می‌شود. لذا عجیب نیست که معمولاً آشکار می‌شود نظرات «ما» مستدل‌ترین نظراتند. در نتیجه، رورتی اظهار

می‌دارد: «من کاملاً می‌پذیرم که فرهنگ ما [یعنی فرهنگ حقوق بشر] از نظر اخلاقی [بر سایر فرهنگ‌ها] برتری دارد، اما تصور نمی‌کنم [ذکر] این برتری دلیلی بر وجود یک نوع طبیعت بشری جهان‌شمول باشد». (۲۷) به سخن دیگر، از نظر قوم‌محوران، پذیرش برتری دیدگاه خود بر سایر دیدگاه‌ها به منزله پذیرش وجود نظرگاهی نیست که هر فرد دیگر نیز آن را می‌پذیرد یا باید بپذیرد. متیو فستستاین این دیدگاه غیرنسبی‌گرایانه را به شرح زیر تبیین می‌کند:

«این واقعیت که ما فرهنگ سیاسی زمینداران ایالت جورجیا در قرن گذشته یا حاشیه‌های بیرونی فرهنگ سیاسی معاصر سفیدپوستان افریقای جنوبی را... تأیید نمی‌کنیم، نباید در ما این تصور را ایجاد کند که این گروه‌ها خود دلایلی برای موافقت با ما در اختیار دارند؛ در عین حال نباید تصور کنیم ارزیابی ما [از آن فرهنگ‌ها] غیرموجه است». (۲۸)

بنابراین از نظر رورتی، قوم‌محوری به معنای نبود امکان داورى عاقلانه نیست بلکه صرفاً بدان معنی است که «راهی برای شکست تمامیت‌طلبان<sup>۱</sup> از طریق بحث و استناد به مفروض‌های مشترک وجود ندارد». (۲۹)

یکی از مشکلات دیدگاه قوم‌محورانه رورتی در مورد اخلاق و معرفت که مرجع آن «ما» است، این است که محدوده «ما» را چگونه باید مشخص کرد. مفاهیم «ما» و «جامعه ما» چنان سیالند که در بسیاری موارد نمی‌توان تعریف واضح و غیر قابل مناقشه‌ای از آنها ارائه داد. طیف گسترده‌ای از واحدهای اجتماعی که از جماعات اندکی بزرگ‌تر از خانواده تا تمدن‌ها را دربرمی‌گیرند، در قالب این مفاهیم می‌گنجند. در لابه‌لای نوشته‌های رورتی می‌توان دید که وی واحدهای بسیار متفاوتی همچون «پژوهشگران یک حوزه علمی»، گروه‌های همکار، پادگان‌ها، صومعه‌ها، شرکت‌ها، جوامع مذهبی، کشور - ملت‌ها و جوامع غربی یا لیبرال را در شمار جوامع و فرهنگ‌هایی می‌بیند که می‌توانند مرجع ضمیر «ما» در مورد کاوش عقلانی باشند. (۳۰)

مسئله مهم‌تر آنکه، تضمینی نیست که در هریک از این سطوح اجتماعی،

اجماعی در مورد عقلانیت و اخلاق وجود داشته باشد؛ اجماعی که برای نظریه‌ای همانند نظریه رورتی از اهمیت حیاتی برخوردار است.

دیدیم که رورتی واژه «موجه» را به معنایی عاری از هر گونه تعهدی برای بازنمایی واقعیت به کار می‌برد؛ از نظر وی، تنها تعهد ما، وفاداری نسبت به جامعه‌مان است. رورتی با این نظر پوتنام<sup>۱</sup> که برای توجیه کردن، شیوه‌هایی غیرجامعه‌شناختی وجود دارند و دعاوی مجاز ضرورتاً با آنچه اکثریت مردم می‌گویند یکی نیستند، مخالفت می‌ورزد و می‌گوید: «من مجاز شمردن [یک گزاره] را امری جامعه‌شناختی می‌دانم که با مشاهده پذیرش آن توسط هم‌تایان [شخص] مورد تأیید قرار می‌گیرد».<sup>(۳۱)</sup> اما این نقد بر رورتی وارد است که اگرچه تأکید وی بر خصوصیت جامعه‌شناختی کاوش عقلانی ممکن است درست باشد، اما یک فرد در رفتارشناختی خود این تعهد را نیز دارد که از بیان گزاره‌هایی که با واقعیت ناسازگارند، بپرهیزد. در اینجا منظور از واقعیت، اموری استعلایی و فارغ از ارزش‌ها و علائق انسانی نیستند بلکه چیزهایی در جهان خارج هستند که نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت.

مشکل «ناواقع‌گرایی»<sup>۲</sup> رورتی زمانی آشکارتر می‌شود که او می‌پذیرد «بسیاری از جنبش‌های اجتماعی (ارزشمند یا بی‌ارزش) و نیز انقلاب‌های فکری توسط افرادی آغاز شده‌اند که نظراتی غیرمجاز ابراز می‌داشته‌اند؛ نظراتی که به تدریج مجاز شمرده شدند، آنگاه که (به زبان پوتنام) «هنجارها و معیارهای ما در مورد نظرات مجاز... تکامل یافتند».<sup>(۳۲)</sup> تضاد میان این ادعا و ناواقع‌گرایی رورتی در مورد کاوش عقلانی ناشی از آن است که صدق یک گزاره به چیزی بیش از توجیه کردن و مجاز شمردن بستگی دارد. برای آنکه یک گزاره صادق شناخته شود، نیازمند توجیه جامعه‌شناختی است اما در وهله نخست، نیازمند توجیه معرفت‌شناختی در ارتباط با واقعیت‌های بیرونی نیز می‌باشد. به نظر می‌رسد رورتی خود نیز گاهی به نقش

1. Hilary Putnam (1926-)

فیلسوف امریکایی علاقه‌مند به فلسفه ذهن، فلسفه زبان و فلسفه علم که از دهه ۱۹۶۰ به بعد در شمار مهم‌ترین فلاسفه غرب به شمار آمده است.

2. Non-Realism

تعیین‌کننده «واقعیت امر» در فرایند شناخت اذعان می‌کند. برای مثال، وی در جایی می‌گوید: «عقلانیت» واژه‌ای است برای توصیف توازن مناسب میان احترام به عقاید هم‌قطاران و احترام به سرسختی یک احساس.<sup>(۳۳)</sup>

### مکانیسم‌هایی برای تغییر

معرفت‌شناسی قوم‌محورانه رورتنی که بر مبنای توجیه مخاطبان استوار است، طبیعتاً یک معرفت‌شناسی رادیکال نیست؛ با این حال، رورتنی مدعی است پراگماتیسم وی بر فهم متعارف<sup>۱</sup> و شهودات<sup>۲</sup> عمومی اتکا ندارد. به عبارت دیگر، پراگماتیسم رورتنی صرفاً بر عقایدی که به طور وسیع مورد پذیرش عامه‌اند، متکی نیست.<sup>(۳۴)</sup> بسیاری از شهودات عمومی باید کنار گذاشته شوند، زیرا سنت فکری حاکم بر آنها فایده‌ای دربر نداشته، بلکه بیشتر مشکل‌آفریده و کابوس‌زاییده است.<sup>(۳۵)</sup> تغییر در نگرش‌های موجود با ارجاع به معیار «ما در بهترین حالت خویش»<sup>۳</sup>، صورت می‌پذیرد.<sup>(۳۶)</sup> بدین ترتیب رورتنی می‌کوشد خصلت محافظه‌کارانه نگرش قوم‌محورانه خود را با اضافه کردن مفهوم «نسخه‌های بهتری از خودمان»<sup>۴</sup> تعدیل کند. این نسخه‌ها تصویر کسانی هستند که «از طریق فرایندی که ما با درک کنونی‌مان از تفاوت میان ترغیب عقلانی و زور، آن را ترغیب عقلانی به حساب می‌آوریم، عقایدی متفاوت از اعتقادهای کنونی کسب کرده‌اند».<sup>(۳۷)</sup> بنابراین چگونگی توجیه کردن نه‌تنها بسته بدان است که ما اکنون چه کسی هستیم، بلکه بستگی به آن دارد که چه کسانی می‌خواهیم باشیم. معیار «ما در بهترین حالت خویش» می‌تواند برای حل مسائل مناقشه‌برانگیزی به کار آید که نظریه رورتنی مبنی بر کاوش عقلانی مبتنی بر اجماع، قادر به گره‌گشایی از آنها نیست.

اگرچه پراگماتیسم رورتنی مجوزی است برای تغییر بخش‌هایی از تصویر ما از خویشتن که سودی دربر نداشته‌اند، مسئله آن است که ما چگونه می‌توانیم دریابیم این بخش‌ها فاقد سودمندی هستند؟ نفسی نظریه‌بازنمایی، رورتنی را از یکی از

1. Common Sense
2. Intuitions
3. Us At Our Best
4. Better Versions of Ourselves

مهم‌ترین ملاک‌های بررسی ضرورتِ تغییر یعنی «واقعیت»، محروم ساخته است. پیشنهاد وی مبنی بر اینکه فرهنگ‌ها و دستگاه‌های واژه‌ها<sup>۱</sup> را به رقابت با یکدیگر واداریم<sup>(۳۸)</sup> نیز نوید کمک مهمی را نمی‌دهد، زیرا به اعتقاد وی سرانجام این «ما» هستیم که مرزهای عقلانیت و «سلامت عقلی» را تعیین می‌کنیم. تنها راه دیگری که برای رورتی باقی می‌ماند تا خروج از فضای مسلط ذهنی موجود<sup>۲</sup> را امکان‌پذیر سازد، کشف تناقض در این فضا و «به رقابت واداشتن بخش‌های مختلف ذهنمان با یکدیگر» است.<sup>(۳۹)</sup> به طور خلاصه باید گفت اندیشه رورتی منابع و انگیزه‌های محدودی را برای تغییر ارائه می‌کند.

رورتی با ذکر مفهوم «ما در بهترین حالت خویش» می‌کوشد تا میان مؤلفه‌های عمل‌گرایانه و قوم‌محورانه دیدگاه معرفتی خود سازش ایجاد کند. تأکید بر مفهوم «ما» بیانگر وجه قوم‌محورانه و تلاش برای تحقق «بهترین حالت»، بازتاب جنبه عمل‌گرایانه اندیشه وی است. اما نکته آن است که بدون امکان تشبث به واقعیت، پراگماتیسم تیغ تیز نقد را از دست خواهد داد. میان اجزای عمل‌گرایانه و قوم‌محورانه اندیشه رورتی تضاد وجود دارد. مؤلفه قوم‌محورانه مستلزم همبستگی یک فرد با جامعه‌اش است، درحالی‌که مؤلفه عمل‌گرایانه، کارآمدی، توانایی در حل مسئله، تطبیق با واقعیت و آسودگی را می‌طلبد. این دو در یک جهت حرکت نمی‌کنند.

### محدوده حوزه مسئولیت اخلاقی افراد

از دیدگاه رورتی، قوم‌محوری نه تنها محتوای مسئولیت اخلاقی ما را مشخص می‌کند، بلکه مهم‌تر از آن در تعیین محدوده «جامعه اخلاقی» ما، یعنی جامعه‌ای که ما در برابر اعضای آن خود را مسئول می‌دانیم نیز نقش ایفا می‌کند. ما نسبت به کسانی احساس مسئولیت اخلاقی می‌کنیم که یکی از «ما» تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، قوم‌محوری اصلی‌ترین مفهومی است که احساس مسئولیت اخلاقی ما را توضیح می‌دهد. از نظر رورتی، احساس مسئولیت معمولاً امری محلی<sup>۲</sup> است و نه

1. Vocabularies
2. Local

جهانی یا جهان‌شمول. حس همبستگی ما زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت بدان‌ها احساس همبستگی می‌کنیم، یکی از «ما» دانسته شوند؛ و منظور از «ما» در اینجا جمعی کوچک‌تر و محلی‌تر از نوع بشر است.<sup>(۴۰)</sup> افراد بیش از همبستگی‌های انتزاعی و جهان‌شمول، به همبستگی‌های محلی‌تر و عینی‌تر تشبث می‌جویند. بزرگ‌ترین گروهی که ما خود را متعلق بدان می‌دانیم، «بشریت» یا «همه موجودات عاقل» نیستند. «من [رورتی] مدعی‌ام هیچ کس نمی‌تواند چنین احساس تعلق داشته باشد».<sup>(۴۱)</sup>

رورتی با مردود شمردن استدلال‌های جهان‌شمول، در این نقطه نظر «کانتی» که بهره‌مندی از قوه تعقل ملاک کافی برای عضویت در یک جامعه اخلاقی است، تردید می‌کند. او حتی مدعی می‌شود این نظر سودگرایان<sup>۱</sup> شاید برای برخی افراد قانع‌کننده نباشد که «لذت‌ها و رنج‌های احساس شده به وسیله نوع زیستی ما» (به عنوان ویژگی‌های زیست‌شناختی جهان‌شمول نوع بشر) برای تفکر اخلاقی مهم هستند.<sup>(۴۲)</sup> از نظر رورتی، آنچه اهمیت دارد عضویت در «جامعه اخلاقی ما» است؛ به عبارت دیگر، جامعه اخلاقی یک فرد، از جامعه‌ای (محلی) که بدان احساس تعلق می‌کند، فراتر نمی‌رود.

با اینکه رورتی بر اهمیت محلی بودن حس همبستگی تأکید می‌ورزد، معتقد است پیشرفت اخلاقی چیزی نیست مگر گسترش جامعه اخلاقی خود. پیشرفت اخلاقی عبارت است از هرچه گسترده‌تر کردن محدوده «ما» تا سرحد دربرگیری تمامی موجودات «دو پای بدون بال و پر». کارآمدترین شیوه پیشرفت اخلاقی، آموزش احساسی و بازی کردن با احساسات یا تخیل افراد است. پیشرفت اخلاقی از طریق افزایش توان تخیل خود برای یکسان تصور کردن غریبه‌ها با آشنایان، و نه از طریق کاوش عقلانی ممکن می‌شود. این پیشرفت از طریق تفکر و کشف به دست نمی‌آید، بلکه باید ایجاد شود. با افزودن بر حساسیت خود نسبت به جزئیات درد و تحقیر دیگران، کسانی که نمی‌شناسیمشان، پیشرفت اخلاقی خلق می‌شود.<sup>(۴۳)</sup> از این نقطه نظر، همبستگی مشتمل بر نوعی تردید درباره خویشتن است، تردید در

مورد اینکه آیا ما به اندازه کافی «نسبت به درد و تحقیر دیگران» حساسیم یا خیر.<sup>(۴۴)</sup> ما باید توان همدردی خود با دیگران را افزایش دهیم، کسانی که ظاهرشان، عاداتشان و شیوه زندگی‌شان برای ما عجیب و گاه موهن به نظر می‌رسند.

به اعتقاد رورتی، حس همدردی با دیگران از طریق شنیدن قصه‌های تلخ و احساسی ایجاد می‌شود. فرهنگ حقوق بشر در غرب بدین شیوه پدید آمده و نه از طریق افزایش دانش اخلاقی.<sup>(۴۵)</sup> قوای احساسی آدمی همانند قوه همدردی یا دوستی، اهمیتی کمتر از قوه درک ندارند. به دلیل همین داستان‌های تلخ و احساسی است که امروزه ستم‌هایی که بر بیگانگان می‌رود، همان واکنشی را در ما برمی‌انگیزد که گویی بر مردم خودمان روا داشته شده است. این داستان‌ها «ما، مردم ثروتمند و قدرتمندی را که در محیطی ایمن به سر می‌بریم [واداشته‌اند] تا مردم فاقد قدرت را تحمل کنیم و حتی گرامی بداریم؛ کسانی که ظاهر عادات یا عقایدشان در ابتدا برای هویت اخلاقی ما توهین‌آمیز به نظر می‌رسیدند و از آنچه ما محدوده مجاز تفاوت‌های انسانی می‌دانیم، فراتر می‌رفتند».<sup>(۴۶)</sup> به اعتقاد رورتی، آموزش احساسی با درک اینکه شباهت‌های میان ما و دیگران بر تفاوت‌های ما غلبه دارند، میسر می‌شود. البته این شباهت‌ها بیانگر «یک طبیعت بنیادین نیستند که تجسم انسانیت حقیقی است بلکه شباهت‌های سطحی و خردی همانند عزیز داشتن والدین و فرزندان را شامل می‌شوند؛ شباهت‌هایی که به گونه جالبی ما را از حیوانات متمایز نمی‌سازند».<sup>(۴۷)</sup>

نه مبشران یکپارچگی و جهان‌گرایی یعنی فلاسفه، بلکه پیام‌آوران تکثر، مردم‌شناسان، تاریخ‌دانان، رمان‌نویس‌ها و اصحاب رسانه‌ها چنین احساسی را در ما ایجاد می‌کنند. آنها هستند که دایره «ما» را وسعت می‌بخشند و دروازه لیبرالیسم را به روی کسانی می‌گشایند که تاکنون به رویشان بسته بوده است. آنها ما را ترغیب می‌کنند تا آسیب‌پذیر بودن آدمیان در برابر ستم را درک کنیم و معنای رنج را در زمینه‌های مختلف دریابیم. آنها تأکید می‌کنند انسان‌هایی وجود دارند که جامعه از توجه بدان‌ها غفلت ورزیده است. آنها نشان می‌دهند چگونه رفتار عجیب این افراد را در چهارچوب مجموعه‌ای منسجم و هرچند ناآشنا از اعتقادات و تمایلات می‌توان توضیح داد (به جای آنکه رفتارشان را با استفاده از واژه‌هایی همچون حماقت،

دیوانگی، پستی و گناه‌آلودگی توضیح دهیم) و بدین سان کاندیداهایی را برای پذیرش [در جامعه اخلاقی ما] مطرح می‌سازند.<sup>(۴۸)</sup>

آموزش احساسی البته زمانی کارگر خواهد بود که شرایط مساعدی همانند امنیت و ثروت وجود داشته باشند، زمانی که مردم «به اندازه کافی آرامش داشته باشند تا فرصت شنیدن بیابند».<sup>(۴۹)</sup>

دیدگاه رورتی در مورد محلی بودن حس همبستگی، از جهت‌های مختلفی مورد نقد واقع شده است. به عنوان یک مثال نقض، نورمن گراس با ارجاع به گزارش‌های تاریخی معتقد است - برخلاف ادعای رورتی - نجات‌دهندگان یهودیان در جنگ جهانی دوم، عمل خود را نه با اشاره به مفاهیم محلی بلکه با مفاهیم جهان‌شمول توضیح می‌داده‌اند.<sup>(۵۰)</sup> به علاوه، رورتی باید پاسخ دهد چه عاملی مانع از آن می‌شود تا ما حس همبستگی خود را از محیط محلی فراتر برده و در نهایت به همه انبای بشر گسترش دهیم؟ چرا رورتی معتقد است تعهداتی که افراد به سبب درک عضویتشان در جامعه بشری ممکن است پذیرا شوند،<sup>(۵۱)</sup> قانع‌کننده نیستند؟ دلیل وی نمی‌تواند صرفاً بزرگی جامعه بشری یا فقدان روابط عینی میان اعضای آن باشد، زیرا بسیاری از جوامعی که رورتی به عنوان مرجع همبستگی می‌شناسد (مانند ملت - کشورها)، برخلاف خانواده و برخی جوامع محلی، بسیار بزرگ هستند و روابط عینی و چهره‌به‌چهره میان اعضای آنها وجود ندارد.<sup>(۵۲)</sup>

نفی امکان وابسته دانستن خود به جامعه انسانی توسط رورتی، با تمایل لیبرالی وی مبنی بر گسترش بی‌وقفه احساس همبستگی نیز در تعارض است. با اشاره به پدیده «انسانیت‌زدایی»<sup>۱</sup> از دشمن در طول تاریخ، گراس یادآور می‌شود که کاربرد وسیع این پدیده در تاریخ بشر به‌خوبی قدرت استدلال مفهوم «انسانیت» به عنوان امری مشترک در میان همه انسان‌ها را نشان می‌دهد.<sup>(۵۳)</sup> مفهوم انسانیت چنان اهمیتی برای آدمیان داشته و دارد که برای کشتن یا شکنجه قربانی لازم است ابتدا او را از

### 1. Dehumanization

گراس در توضیح این پدیده می‌گوید: یکی از ابزارهایی که گروه‌های انسانی در معارضه از آن بهره می‌جستند تا قتل یکدیگر را توجیه کنند، غیرانسان دانستن طرف مقابل بوده است. وقتی دیگری انسان واقعی به حساب نیاید، از نظر اخلاقی کشتن وی آسان می‌شود.



دایره آدمیت بیرون راند.

همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه شد، رورتنی به وجود شباهت‌هایی همانند بهره‌مندی از زبان و به‌ویژه شکنندگی در برابر «درد و تحقیر» در میان آدمیان اذعان دارد، شباهت‌هایی که به‌رغم همه تفاوت‌ها، اجازه بسط همبستگی را به آدمی می‌دهند.<sup>(۵۴)</sup> اما روشن نیست چرا وی نقش این خصوصیات جهان‌شمول را در احساس همبستگی با دیگران نازل می‌شمارد. علاوه بر این، شاید بتوان فرهنگ حقوق بشر یا همبستگی بشری را «بدون بنیان» دانست؛<sup>(۵۵)</sup> بدان معنا که این فرهنگ بر ویژگی‌های متافیزیکی انسان اتکا نداشته باشند، اما بدون تصور ویژگی‌های مشترک آدمیان که آنها را از سایر جانداران متمایز می‌سازند نیز بی‌معنی خواهند بود.<sup>(۵۶)</sup> اصل «اجتناب از ستم» بر مبنای این اشتراکات توضیح‌پذیر خواهد بود.<sup>(۵۷)</sup> داستان‌های احساسی در مورد رنج دیگران نیز تنها با فرض جهان‌شمول بودن «رنج» است که قابل درک خواهند بود.

آنچه رورتنی را ترغیب می‌کند تا به جای کاوش عقلانی در ویژگی‌های جهان‌شمول آدمیان، در پی آموزش احساسی از طریق بیان داستان‌های غم‌انگیز و عاطفی برآید، نگرانی از طرد برخی گروه‌های حاشیه‌ای توسط کلان‌تئوری‌هاست؛ دغدغه‌ای که سایر متفکران پست‌مدرن نیز در آن شریکند. با این حال، داستان‌های احساسی رورتنی نیز به همان اندازه نظریات جهان‌شمول ممکن است طرد و تحریف را سبب شوند. بروس رابینز اشاره می‌کند: «ما می‌دانیم که این داستان‌ها تا چه حد مستعد تفسیرهای چندگانه و متناقضند. همچنین می‌دانیم این داستان‌ها بیش از آنکه سبب درک مشابهت‌ها شوند، موجب [احساس] بیگانگی و جدایی می‌شوند».<sup>(۵۸)</sup> در واقع، در طول تاریخ، عوام‌فریبان برای انسانیت‌زدایی از این یا آن گروه، از به‌اصطلاح داستان‌های تلخ، کم بهره‌جویی نکرده‌اند. چنین نیست که هدف همه رمان‌ها، فیلم‌ها و گزارش‌ها گسترش حس همبستگی باشد. هدف بسیاری از آنها اشاعه انزجار و جدا کردن انبای بشر از یکدیگر است.<sup>۱</sup>

۱. بسیاری از فیلم‌های اخیر امریکایی که سوژه آنها تروریسم است و مسلمانان یا اتباع خاورمیانه را به عنوان تروریست تصویر می‌کنند، از این دسته‌اند. فیلم‌های تبلیغاتی دولت‌ها یا گروه‌های فاشیستی نیز چنین بوده‌اند.

تأکید بر اهمیت حس همبستگی بشری به منزله نادیده انگاشتن اهمیت و حتی گاهی برتری حس همبستگی محلی و عینی نیست که موجب پیوندهای خانوادگی، ملی و مذهبی یا فرهنگی می‌شود؛ بلکه چنانکه جوآن ویلیامز اشاره می‌کند به آن معنی است که «یکی از ویژگی‌های ممیزه ما تعهدی است که به ایدئال متعلق دانستن خود نسبت به همه بشریت داریم، حداقل تا این حد که از مداخله عمدی و مستقیم در قتل و شکنجه انسان‌ها خودداری ورزیم».<sup>(۵۹)</sup> سرانجام می‌توان گفت حس همبستگی جهان‌گرایانه و حس همبستگی محلی در کنار یکدیگر بر روابط جوامع انسانی تأثیرگذارند و بسته به موقعیت، ممکن است یکی دیگری را تحت تأثیر قرار دهد. هیچ دلیل متافیزیکی برای مرجح دانستن یکی بر دیگری در دست نیست.

### نتیجه‌گیری

رورتنی با نفی حقیقت مستقل از ذهن آدمی (توصیفی از جهان خارج که صرفاً بازنمایش واقعیت بیرونی، بدون ارتباط با ذهن آدمی باشد) که بر مبنای آن بتوان گزاره‌های درست را از ادعاهای نادرست متمایز کرد، این وظیفه را بر عهده قوم‌محوری می‌نهد. احساس همبستگی ما با جامعه خویش است که موجب می‌شود شیوه‌های کاوش این جامعه را به کار بندیم و صدق و کذب را از هم تفکیک کنیم. البته رورتنی بر آن است که قوم‌محوری به منزله پذیرش نسبی‌گرایی نیست. کاملاً برعکس، قوم‌محوری به معنای آن است که باورهای «ما» بر اعتقادات سایرین برتری دارند. البته سایرین به دلیل آنکه جامعه ملاک‌های دیگری برای کاوش عقلانی در اختیار آنها نهاده، قادر به درک برتری باورهای «ما» نیستند. چیزی به نام حقیقت مستقل که به طور یکسان در دسترس همه جوامع باشد نیز در کار نیست تا این برتری را اثبات کند. با این حال، این امر سبب عدم تعهد ما نسبت به عقاید جامعه‌مان نمی‌شود.

در کاوش مبتنی بر همبستگی، تلاش برای تفکیک گزاره‌ها به غلط و درست، اساساً فرایندی هنجاری است که طی آن فرد وفاداری خود را به جامعه خویش و شیوه‌های کاوش در آن به نمایش می‌گذارد. شیوه کاوش در جامعه‌ای که رورتنی بدان احساس تعلق می‌کند، یک ویژگی هنجاری مضاعف نیز دارد و آن عبارت

است از گسترش هرچه بیشتر مرزهای آنچه «ما» خوانده می‌شود؛ بنابراین گزاره‌هایی که مورد پذیرش تعداد هرچه بیشتری از افراد قرار گیرند، قابل قبول‌تر به شمار می‌آیند. جامعه‌ای که رورتی آن را مرجع کاوش برای شخص خود تلقی می‌کند، جامعه‌ای است که دربرگیری افراد بیشتری را نیز می‌طلبد و گام‌به‌گام می‌کوشد تا طردشدگان را در خود جای دهد و تعداد هرچه بیشتری از موجودات «دوپا» را در حلقه همبستگی با ما جای دهد. این نگرش اخلاقی همزیستی میان انسان‌های بیشتری را میسر می‌سازد و دلیل برتری آن بر نگرش‌های رقیب هم - به ادعای رورتی - جز این نیست.

عمده‌ترین مشکل کاوش مبتنی بر همبستگی رورتی، «ناواقع‌گرایی» آن است. نفی بازنمایی در امر شناخت و تقلیل عقلانیت به توجیه، جایگاه واقعیت بیرونی مستقل از ذهن آدمی را در دیدگاه‌های معرفتی رورتی بسیار متزلزل می‌کند. وی نافی وجود دنیایی خارج از ذهن ما نیست، اما توجیه را اساساً یک فرایند جامعه‌شناختی و مبتنی بر توافقاتی جماعی «ما»، بدون هیچ تعهدی نسبت به بازنمایی واقعیت، می‌شمارد. این در حالی است که خود در موارد بسیاری می‌کوشد نظرات خویش را با ارجاع به واقعیت تأیید کند.

دیدگاه قوم‌محورانه رورتی، به‌رغم تمام ضعف‌ها، می‌تواند بیانگر محدودیت قوه درک آدمی باشد. «ما همواره زندانی این یا آن تصویر خواهیم بود و این صرفاً به آن معنی است که هیچ راهی برای گریز از زبان یا استعاره نیست».<sup>(۶۰)</sup> دیدگاه‌ها و خواسته‌های ما محصول موقعیت اتفاقی ما هستند و توسط این موقعیت مشروط می‌شوند. البته این دیدگاه‌ها و خواسته‌ها قابل دگرگونی‌اند، اما در محدوده امکاناتی که موقعیت اتفاقی ما در اختیارمان می‌نهد. ما می‌توانیم برخی عقاید خویش را مورد سؤال قرار دهیم، اما مشروط به اتکا بر سایر عقایدمان که آنها را بدون پرسش می‌پذیریم.

### پی‌نوشت‌ها

۱. از منظر نظریه بازنمایی (Representationalism) حقیقت عبارت است از انعکاس دقیق واقعیت‌ها و ذات امور، چنانکه در واقع هستند و مستقل از ذهن. شاخص تعیین‌کننده صدق و کذب یک گزاره تطابق یا عدم تطابق آن با واقعیت بیرونی است، لذا به این نظریه بازنمایی واقع‌گرایانه نیز اطلاق می‌شود. هر گزاره صادق در حوزه‌های مختلف هستی‌شناسی (تجربی یا فلسفی) و هنجاری متناظر و متشابه با واقعیتی بیرونی است، از همین رو، به آن تئوری تطابقی حقیقت (The Correspondence Theory of Truth) هم می‌گویند. دسترسی ما به واقعیت‌ها مستقیم نیست، بلکه از طریق تصاویر ذهنی و واسطه‌های حسی و عقلی ما صورت می‌گیرد اما ادراک یا دسترسی به این تصاویر ذهنی، بلاواسطه صورت می‌گیرد. دکارت و لاک شاخص‌ترین فلاسفه معتقد به این نظریه در دوران مدرن به شمار می‌روند.

۲. پست‌مدرنیسم نافی کلان‌روایت‌هایی است که مدعی رمزگشایی از همه قفل‌ها و ارائه راه‌حلی یکپارچه برای همه مشکلاتند، زیرا چنین ادعاهایی را تحریف حقیقت، ساده‌سازی آن، نفی تکثر و تنوع موجود و طرد مواردی می‌داند که با چنین روایت‌هایی ناسازگارند. به همین ترتیب، اندیشمندان پست‌مدرنیست دستیابی به حقیقت مطلق و یقین را ناممکن می‌دانند. آدیان همواره از زاویه‌ای خاص به جهان و مسائل آن می‌نگرند و نمی‌توان به نظرگاهی بیطرفانه، مطلق و منتزع از خصوصیت‌های ویژه هر فرد یا مورد خاص دست یافت. بنابراین برای جهان یا انسان نمی‌توان ذات یا هسته‌ای تغییرناپذیر قائل شد. آنچه ما ذات اشیا می‌پنداریم، سازه‌هایی اجتماعی بیش نیستند.

3. Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?", *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P. 24.

4. Richard Rorty, "Hilary Putnam and the Relativist Menace," *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, (Cambridge: Cambridge University Press), 1998, PP. 53-54.

5. Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 173.

6. Richard Rorty, "Science as Solidarity," *Op.cit*, P. 40.

7. Richard Rorty, "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus

- Crispin Wright," *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, P. 20.
8. Richard Rorty, "Rationality and Cultural Difference," *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, P. 186.
  9. Richard Rorty, "Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-Francois Lyotard," *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 211.
  10. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, (Brighton: The Harvester Press, 1982), P. xxv.
  11. Rorty, "Hilary Putnam and the Relativist Menace," *Op.cit.*, PP. 60-61.
  12. Richard Rorty, "Introduction," *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, P. 2.
  13. Rorty, "Is Truth a Goal of Inquiry?," *Op.cit.*, P. 41.
  14. Rorty, "Solidarity or Objectivity?," *Op.cit.*, P. 24.
  15. Rorty, "Is Truth a Goal of Inquiry?," *Op.cit.*, P. 26.
  16. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," *Op.cit.*, P. 177.
  17. Rorty, "Solidarity or Objectivity?," *Op.cit.*, P. 23.
  18. Rorty, "Science As Solidarity," *Op.cit.*, P. 37.
  19. Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 199.
  20. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," *Op.cit.*, P. 187.
  21. Rorty, "Is Truth A Goal of Inquiry?," *Op.cit.*, P. 33.
  22. Richard Rorty, "John Searle on Realism and Relativism," *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, PP. 70-71.
  23. *Ibid*, P. 71.
  24. Rorty, "Postmodern Bourgeois Liberalism," P. 201.
  25. Rorty, "Introduction," *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 13.
  26. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1989, P. 60.
  27. Richard Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," *On Human Rights: The Amnesty Lectures 1993*, Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), (New York: Basic Books, 1993), P. 116.
- همچنین بنگرید به:
- Rorty, "Postmodernist bourgeois liberalism," *Op.cit.*, P. 202.
28. Matthew Festenstein, *Pragmatism and Political Theory*, (Cambridge: Polity Press, 1997), P. 122.

29. Rorty, "Science as Solidarity," *Op.cit*, P. 42.

۳۰. برای مثال بنگرید به:

Rorty, "John Searle on Realism and Relativism", P. 83; Rorty, "Method, Social Science, Social Hope", *Consequences of Pragmatism*, PP. 194-195; Rorty, "Rationality and Cultural Difference," P. 188, and Richard Rorty, "On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz," *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 208.

31. Rorty, "Hilary Putnam and The Relativist Menace," P. 50.

32. *Ibid*, P. 50.

33. Rorty, "Method, Social Science, Social Hope," PP. 194-195.

34. Rorty, "Is Truth A Goal of Inquiry?," P. 41.

35. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, P. xxxvii.

36. Rorty, "Introduction", *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, PP. 5 and 7.

37. Rorty, "Hilary Putnam and The Relativist Menace," *Op.cit*, P. 54.

38. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, P. xxxvii.

39. Rorty, "Introduction," *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, P. 14.

40. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, P. 191.

41. *Ibid*, P. 198.

42. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," P. 125.

43. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, P. xvi.

44. *Ibid*, P. 198.

45. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," PP. 118-9.

46. *Ibid*, PP. 133-4.

47. *Ibid*, P. 129.

48. Rorty, "On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz," *Op.cit*, P. 206.

49. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," *Op.cit*, P. 128.

50. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, (London and New York: Verso, 1995), PP. 7-46.

51. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," P. 133.

52. Norman Geras, *Op.Cit.*, PP. 78-79.

53. *Ibid*, P. 96.

54. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, *Op.cit*, P. 192.

55. Rorty, "Method, Social Science, Social Hope," *Op.cit*, P. 208.

56. Norman Geras, *Op.Cit.*, PP. 100-101.

57. For instance, see Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, P. 91.

58. Bruce Robbins, "Sad Stories in the International Public Sphere: Richard Rorty on Culture and Human Rights," *Public Culture*, 1997, Vol. 9, No. 2, P. 227.

59. Joan C. Williams, "Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze," *Wisconsin Law Review*, 1992, Vol. 131, P. 141.

60. Rorty, "John Searle on Realism and Relativism," P. 80.

