

عقلانیت در فلسفه عملی ریچارد رورتنی

محمود مختاری*



چکیده

تلقی رایج از علوم طبیعی آن است که این علوم از نظر روش خاص یا رابطه‌ی خاصش با واقعیت، از دیگر حوزه‌ها متمایز است و به مثابه الگوی عقلانیت (Rationality) لحاظ می‌شود. اما در دیدگاه ریچارد رورتنی - که اصولاً مخالف تمایز علوم طبیعی از دیگر علوم است - تفاوت بین عقلانی و غیرعقلانی، ربطی به تفاوت روش علوم ندارد و عقلانیت مورد نظری علوم انسانی را مستثنی نخواهد کرد. رورتنی به جای جستجوی سنتی معیار مطلق عقلانیت، بحث فرایند تلاش جهت منسجم و شفاف ساختن شبکه باورها طی گفتگو را پیش روی قرار می‌دهد. در مقاله حاضر با این پیش فرض که فهم رویکرد رورتنی اساساً در یک چارچوب ضدافلاطونی امکان پذیر است، به تقریر همدلانه دیدگاه پراگماتیستی رورتنی و تبیین

* دانشجوی دکتری فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مواضع وی در برابر روایت‌های قوی و ضعیف عقلانیت علمی پرداخته و نشان داده می‌شود که عقلانیت رورتنی به روایت ضعیف عقلانیت علمی نزدیک است.

واژگان کلیدی: ریچارد رورتنی، عقلانیت علمی، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، معرفت‌شناسی.

عقلانیت (Rationality) یکی از مجادله‌آمیزترین مفاهیم در معرفت‌شناسی است. پس از موفقیت چشمگیر علوم طبیعی و تکنولوژی در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، این علوم و روش آنها به صورت ویژه‌ای موضوع مطالعه فلاسفه قرار گرفت و مسئله تمییز علم از غیر علم و نیز بحث عقلانیت علمی (Scientific Rationality) جایگاه برجسته‌ای در فلاسفه علم یافت. اما از طرف دیگر، کارهای برخی فلسفه علم، همچون همپل (Hempel) نشان داد که مسئله تمییز، به آن سادگی که در ابتدا به نظر می‌رسید، نبود. همچنین کل‌گرایی نیوراث (Neurath) نیز که با کارهای کواین و ویتگنشتاین جان تازه‌ای گرفت تلاش برای جدا کردن روش علمی را ناکام گذاشت. این تردید در ایده روش علمی و نیز تلاش جهت طرد آن، در آثار کوون و فایرآبنلد شدت یافته، در پراگماتیسم آمریکایی ریچارد رورتنی به اوج خود می‌رسد.

رورتنی ضمن نقد سنت فلسفی افلاطونی و دیدگاه سلسله‌مراتبی (Traditional hierarchy) در معرفت‌شناسی، به ریشه‌یابی دیدگاه رایج در باب علوم طبیعی می‌پردازد. وی معتقد است که اصولاً تصور علوم طبیعی به صورت حوزه‌ای از فرهنگ که از نظر روش خاص یا رابطه خاصش با واقعیت، قابل تمییز از بقیه حوزه‌هاست به پیدایش و توسعه فلسفه علم منجر شد. تجربه‌گرایان منطقی گاهی به‌طور ضمنی و گاهی به صراحت اظهار می‌کردند که اگر کار تمییز علم از غیر علم را انجام دهیم و ماهیت متمایز علم را توصیف کنیم، دیگر نیازی به پرگویی در باب فعالیت‌های دیگر انسان‌ها وجود نخواهد داشت، زیرا از آنجاکه انسان یک حیوان عاقل (Rational) است و علم اوج عقلانیت است، بنابراین علم، فعالیت انسانی الگو (Paradigmatic) است (Rorty, 1991: 46). اما معنایی که رورتنی از عقلانیت ارائه می‌نماید، علوم انسانی را مستثنی نخواهد کرد. تلاش وی از سویی

اساساً معطوف به طرد معرفت‌شناسی، جستجوی صدق و عقلانیت به معنای سنتی، و از سوی دیگر ارائه مفهومی پراگماتیستی و ابزار (Instrumental) از عقلانیت است. عقلانیت نزد رورتی صرفاً به‌عنوان نامی برای یک مجموعه فضایل اخلاقی از قبیل مدارا (Tolerance) و تکیه بر متقاعد کردن (Persuasion) دیگران به جای اعمال زور است (Ibid: 37).

نظریات رورتی درباره عقلانیت بر فلسفه پراگماتیستی وی و نگاه او به مسئله سنتی هدف پژوهش مبتنی است، لذا در ادامه ابتدا پراگماتیسم مورد نظر رورتی معرفی می‌شود، سپس دیدگاه‌های سلبی و ایجابی وی درباره عقلانیت علمی ارائه خواهد شد و آنگاه عقلانیت اخلاق نزد رورتی و نیز موضع وی در برابر منتقدین بررسی می‌شود.

۲. پراگماتیسم رورتی و طرد معرفت‌شناسی سنتی

ریچارد رورتی مسائل سنتی فلسفه را که مبتنی بر دوگانگی (dualism) مفاهیمی چون واقعیت/نمود، ماده/ذهن، حس/عقل، و است و او مبناگرایی (Fundamentalism) افلاطونی - کانتی می‌نامد نمی‌پذیرد و معتقد است درباره ایده‌های افلاطونی چیز زیادی برای گفتن وجود ندارد و راهی هم برای مرتبط کردنشان با پژوهش، فرهنگ یا زندگی وجود ندارد (Rorty, 1979: 311). مطابق دیدگاه افلاطون و ارسطو، حیوانات در جهانی از نمود حسی (Sensory Appearance) زندگی می‌کنند و زندگی آنها عبارت از تطابق یافتن با تغییرات این نمودهای حسی است و بنابراین توانایی شناخت ندارند؛ چرا که شناختن، عبارت از نفوذ به حقیقت در ورای نمود است. اما روایت رورتی، کوششی برای تغییر تصویر یونانی از انسان است به نحوی که آن تصویر را با این ادعای داروینی سازگار نماید که تفاوت ما با دیگر حیوانات صرفاً در پیچیدگی رفتار ماست و متمایزترین توانایی بشر، نه شناخت و نفوذ به آن سوی نموده‌ها بلکه توانایی اعتماد و همکاری با دیگران به‌ویژه برای بهبود آینده است (Rorty, 1991: xiii).

به اعتقاد رورتی هر چیزی که در عمل تفاوتی ایجاد نکند در فلسفه تغییری نخواهد داد، بنابراین وی بین صدق و توجیه فرقی قائل نیست. «معرفت» (Knowledge) و «صدق» (Truth) تنها نوعی ابراز رضایت (Compliment) نسبت به باورهایی است که فکر می‌کنیم چنان خوب توجیه شده‌اند که فعلاً نیاز به توجیه بیشتری ندارند (Ibid: 24) و ادعای صادق بودن یک باور، بیش از این نیست که بگوییم هیچ باور بدیلی طرز عمل بهتری نیست

(Rorty, 1999: xxv). بنابراین برای رورتی، مفهوم «صادق‌ساز» (Truth-maker) معنایی نخواهد داشت و او تمایز بین جمله‌های صادقی را که صادق‌ساز آنها واقعیت است و جمله‌های صادقی را که صادق‌ساز آنها ما هستیم، کنار می‌گذارد و توجیه باورهایمان را هم فقط برای کسانی که باورهایشان تا حد مقتضی با باورهای ما همپوشانی دارد، ممکن می‌داند و نه برای همه (Ibid: 31).

طنین این آرا و عبارات، پراگماتیستی است و وقتی رورتی واژه «پراگماتیسم» را به کار می‌برد، الگوهای پراگماتیستی وی دیویی و دیویدسن هستند (Ibid: 24). باین حال رورتی تصریح می‌کند که روایت وی ادعای پایبندی به دیویی ندارد (Ibid: xiii) و دو وجه تمایز نیز بین نوپراگماتیسم مورد دفاعش و پراگماتیسم کلاسیک معرفی می‌کند: نخست عطف توجه نوپراگماتیست‌ها از تجربه به زبان یا همان چرخش زبانی (Linguistic Turn) و دیگری کنار گذاشتن فرض وجود چیزی به عنوان «روش علمی» (Scientific Method). رورتی با اشاره به تلاش‌های پیرس و دیویی در جهت توصیف و نیز پافشاری بر اهمیت آنچه روش علم می‌نامیدند، از آن به عنوان نقطه اشتراک پراگماتیسم دیویی و تجربه‌گرایی منطقی یاد می‌کند (Ibid: 24, 35).

در پراگماتیسم مفهوم «صدق» معادل است با «آنچه که باور داشتن به آن برای ما بهتر است» یا صرفاً معادل «قابلیت اظهار مجاز» (Warranted Assertibility) است (Rorty, 1979: 308). هیچ چیز عمیق‌تری برای گفتن وجود ندارد و صدق چیزی نیست که ذات داشته باشد و این گفته که صدق عبارت است از «تناظر با واقعیت» (Correspondence to Reality) هیچ فایده‌ای ندارد. پراگماتیسم، در واقع، عبارت از یک ضدذات‌گرایی (Antiesentialism) در باب مفاهیمی همچون «صدق»، «معرفت»، «زبان»، «اخلاق» (Morality) و دیگر موضوعات نظریه‌پردازی فلسفی است. منظور از ذات‌گرایی، رویکرد کسانی است که خواهان ذات برای صدق و در جستجوی ذات معرفت، عقلانیت، پژوهش یا رابطه بین تفکر و موضوع آن هستند. اینها می‌خواهند از شناخت خود نسبت به این ذات‌ها برای نقد دیدگاه‌هایی که غلط می‌دانند، استفاده کنند و در جهت کشف صدق‌های بیشتر حرکت کنند. درحالی‌که پراگماتیست‌ها اصولاً معتقدند که فقط در عرصه عمل است که می‌توان چیز سودمندی در مورد صدق گفت و نه در نظر (Rorty, 1982: 162). پراگماتیست‌ها در مقابل این سؤال که *سودمند برای چه چیزی؟* پاسخ می‌دهند که *سودمند برای ایجاد آینده‌ای بهتر و اگر پرسیده شود، بهتر براساس چه معیاری؟* پاسخ مفصل‌تری

از توجیه بهتر بودن پستانداران اولیه نسبت به دایناسورهای از بین رفته نخواهند داشت. پراگماتیست‌ها فقط می‌توانند چیز مبهمی به این صورت بگویند که بهتر به معنای حایز بودن مقدار بیشتری از آن چیزی که ما خوب می‌دانیم و مقدار کمتری از آن چیزی که ما بد می‌دانیم و اما اگر سؤال شود که شما دقیقاً چه چیزی را خوب می‌دانید؟ صرفاً از تنوع (Variety) و آزادی (Freedom)، یا رشد (Growth) سخن خواهند گفت (Rorty, 1999: 27-28). ریچارد رورتی، خود، این ابهام در عبارات پراگماتیستی را اصولی و تعمّدی می‌داند و آن را ستایش می‌کند. وی این نگاه را ناشی از توجه به چشم‌اندازها و امکان‌های آینده به جای توضیح سنتی و از قبل آماده‌مفاهیم می‌داند و آن را از جذابیت‌های پراگماتیسم برمی‌شمارد (Ibid: 28).

گرچه واضح به نظر می‌رسد که پراگماتیسم نظریه‌ی صدق ندارد (Rorty, 1991: 24)، اما دقیق‌تر آن است که گفته شود پراگماتیست‌ها نظریه‌ی مختار در باب صدق ندارند و در واقع، تکثر در «نظریه‌های صدق» را ممکن می‌دانند. در دیدگاه پراگماتیستی نظریات ناسازگار زیادی می‌توانند شرایط «صدق» را برآورده کنند و هیچ مبنایی برای انتخاب بین نامزدهای «صدق» نداریم. این البته به آن معنا نیست که اینان این قضیه اساسی را که در بین نظریات ناسازگار رقیب، حداکثر یک نظریه می‌تواند درست باشد، زیر سؤال ببرند، بلکه در واقع حاکی از آن است که هیچ مجموعه‌ی شرایط لازم و کافی‌ای نمی‌توان ارائه داد که یک مرجع منحصر به فرد برای «نظریه‌ی صادق» به دست بدهد (Rorty, 1979: 373). براساس همین نگرش، پراگماتیست‌ها برای «نظریه‌ی تناظر صدق» اهمیت خاصی قائل نیستند و آن را صرفاً دیدگاهی در بین دیدگاه‌های دیگر می‌دانند (Rorty, 1999: xvii).

ریچارد رورتی با طرد مبنایگرایی معرفت‌شناختی و معیارمحوری در باب صدق معتقد است که هدف پژوهش چه در فیزیک و چه در اخلاق نه جستجوی حقیقت و صدق (Quest for Truth) بلکه عبارت از در پی توجیه قابل قبول و توافق نهایی با انسان‌های دیگر بودن است (Rorty, 1991: 72). او هدف پژوهش را دستیابی به «آمیزه‌ای مناسب» (Appropriate Mixture) از توافق غیراجباری و عدم توافقی مدارآمیز می‌داند که در این تعبیر، مصداق «مناسب» در هر حوزه‌ای صرفاً از طریق سعی و خطا تعیین خواهد شد (Ibid: 41). به اعتقاد رورتی رهاکردن سؤالات سنتی فلسفه همان نتایج تسامح نسبت به سؤالات الاهیاتی را در برخواهد داشت و به ما کمک می‌کند که عمل‌گراتر، متساهل‌تر و لیبرال‌تر و بیشتر پذیرای توسل به عقلانیت ابزاری (Instrumental Rationality) شویم

رورتنی مفهوم «عقلانیت» را ناظر به دو معنا و لذا دارای ابهام می‌داند: هم دالّ بر یکی از قوای شناختی (Cognitive Faculty) و هم ناظر به یک فضیلت اخلاقی (Moral Virtue). مفهوم معرفت‌شناختی عقلانیت ناظر بر توانایی انسان برای دستیابی به واقعیت و رای نمودهاست و مفهوم اخلاقی عقلانیت عبارت است از متقاعد کردن دیگران به جای استفاده از زور علیه آنان. به این معنای اخیر، ما تا آنجا عقلانی هستیم که استدلال را بر نزاع و کلمات را بر ضربات ترجیح می‌دهیم (Rorty, 1996: 74). رورتنی از آنجا که مدل شناختی سنتی سوژه - ابژه را ردّ می‌کند و مطابق مشی پراگماتیستی‌اش، جستجوی صدق یا حقیقت را هدف پژوهش نمی‌داند، با صورت‌بندی ابهام عقلانیت و طرح دو معنای مزبور، پروژه «عقلانیت» خود را بی‌نیاز از مفهوم معرفت‌شناختی آن می‌کند و مدل عقلانیت ابزاری را پیش‌روی قرار می‌دهد که مقارن روایت ضعیف عقلانیت علمی است (Rorty, 1991: 38).

۳. رورتنی در برابر روایت قوی عقلانیت علمی

عموماً تصور بر این است که علم طبیعی یک صدق «عینی» که عبارت است از تطابق با واقعیت عرضه می‌کند و در پی صدق عینی بودن، همان «استفاده از عقل» است، لذا علوم طبیعی را به‌عنوان الگوی عقلانیت در نظر می‌آورند. به عبارتی عقلانیت، متابعت از رویه‌هایی از پیش‌تنظیم‌شده و به معنای روش‌دار (Methodical) بودن در نظر گرفته می‌شود و مفاهیمی همچون «روش‌دار»، «عقلانی» (Rational)، «علمی» و «عینی» مترادف تلقی می‌شوند (Ibid: 35).

علوم طبیعی در تعامل دائم با تکنولوژی، قدرت تسلط بشر بر طبیعت و نیز توانایی او در پیش‌بینی و کنترل را افزایش می‌دهند، درحالی‌که جهت‌گیری علوم انسانی اصولاً متفاوت است و در اینجا ما در پی تفهّم و شناخت ماهیت اشیا و روابط هستیم. با کنار گذاشتن پژوهش‌های فلسفی در مورد روش علمی و رابطه علم با واقعیت، این دیدگاه بیکنی حاکم می‌شود که علم آن دستاوردی از فرهنگ است که قدرت ما را در پیش‌بینی و کنترل افزایش دهد (Ibid: 47). بنابراین وقتی معیار «موفقیت» (Success) یک نظریه علمی، توانایی آن در پیش‌بینی و کنترل قسمتی از جهان باشد، علم به‌عنوان الگوی عقلانیت - به معنای توانایی تنظیم معیارها از قبل - در نظر گرفته می‌شود (Ibid: 36)؛ اما در این صورت

پژوهشگران علوم انسانی با مشکلی اساسی مواجه می‌شوند و دائماً باید نگران باشند که آیا کارشان «علمی» و نتایجشان «صادق» است یا نه (Ibid 35). با این طرز تلقی، فعالیت در حوزه علوم انسانی هرگز عقلانی تلقی نخواهد شد، زیرا در این حوزه اصولاً پیش‌بینی یا کنترل مورد نظر نیست و ما با غایات سر و کار داریم، نه با اسباب. افرادی از این مجموعه همچون شاعران و نقاشان خودشان اذعان دارند که از قوه‌ای غیر از «عقل» استفاده می‌کنند، زیرا از قبل نمی‌دانند چه می‌خواهند انجام دهند (Ibid 36).

کسانی که معتقد به مفهوم «روش علمی» هستند در واقع روایت قوی و معیارمحور (Criterial) «عقلانیت» را برمی‌گیرند و آن را مسئله‌ای مربوط به متابعت از یک سری اصول مشخص «علمی» می‌دانند و لذا، خواسته یا ناخواسته، «عقلانیت» حوزه‌های غیرعلم را زیر سؤال می‌برند (Ibid: 48)؛ اما رورتی منکر هرگونه اعتبار جهانشمول (Universal Validity) است و عقلانیت معیارمحور و آرمانی را اساساً موضوعی بی‌ثمر می‌داند که نمی‌تواند اذهان ما را نسبت به چیزی تغییر دهد (Rorty, 1996: 73). همچنین وی معتقد است که تعهد به مفاهیمی همچون «عقلانیت» و «روش»، به رسمیت‌شناختن همان ایده سنتی مسئول‌بودن انسان در مقابل امری غیرانسانی است و لذا این مفاهیم – که در جامعه سکولار جایگزین خدا شده‌اند – نیز باید طرد شوند (Rorty, 1991: 35) تا ما انسان‌ها در مقابل هیچ چیزی غیر از خودمان مسئول نباشیم (Ibid: 41).

نظرات سلبی ریچارد رورتی در باب «عقلانیت علمی» شدیداً تحت تأثیر کار توماس کوون و البته بسیار نقادانه‌تر از آن است، چنان‌که رورتی پراگماتیسم مورد نظر خود را «کوون مشربی تندروانه» (Left-wing Kuhnianism) می‌نامد (Ibid: 38). رورتی اشاره می‌کند که از زمان انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی، فلاسفه درگیر این منازعه‌اند که آیا علم عقلانی است (Ibid: 37)؛ چرا که دانشمندان در «علم عادی» (Normal Science) از همان روش‌های پیش پا افتاده و معلومی که همه ما در هر فعالیت انسانی به‌کار می‌بریم، استفاده می‌کنند (Rorty, 1982: 193). اهمیت کار کوون در این است که وی مرز بین عقلانی و غیرعقلانی را به‌صورت جامعه‌شناختی ترسیم می‌کند و نه روش‌شناختی و معیارمحور (Rorty, 1991: 48).

رورتی با تحسین کوون به‌دلیل ترسیم طرح جدیدی از هندسه معرفت که در آن سلسله‌مراتب سنتی (Traditional hierarchy) رشته‌های مختلف از بین می‌رود معتقد است که وی کمک شایانی به ازکارانداختن این ایده کرد که «قواعد استدلال علمی» (Canons of

(Scientific Reasoning) ای وجود دارد که متابعت از آن باعث «موفقیت» می‌شود (Rorty, 1999: 176). در دیدگاه رورتی چنین نیست که علم، چیزی به‌عنوان «راز موفقیت» داشته باشد و در واقع هیچ تبیین متافیزیکی یا معرفت‌شناختی برای خوب کارکردن مثلاً نظام گالیله‌ای نسبت به نظام ارسطویی وجود ندارد؛ بلکه باید گفت گالیله از مجموعه اصطلاحاتی (Terminology) استفاده کرد که به هدف وی کمک می‌کرد و اگر بخواهیم در پی یک «راز» (Secrete) باشیم، نظام واژگان او تنها رازی بود که نظام وی داشت (Rorty, 1982: 192-193).

ریچارد رورتی در مخالفت خود با نگاه سلسله‌مراتبی به حوزه‌های مختلف معرفت و روایت قوی عقلانیت علمی در پی آن نیست که به علم جایگاه پایین‌تری از آنچه دارد نسبت دهد؛ بلکه اصرار او صرفاً بر این نکته است که چنین هِرمی را نباید با نسبت دادن واژگانی همچون «واقعی» و «عینی» بنا کرد (Rorty, 1999: 186). وی به شکوه زیبایی‌شناختی فیزیک مدرن اذعان دارد و آن را یکی از زیباترین دستاوردهای ذهن بشر می‌داند، ولی خاطر نشان می‌کند که نباید این جنبه را با شأن معرفتی - هستی‌شناختی فیزیک که مورد نقد اوست خلط کرد (Rorty, 1999: 188). رورتی حتی این امید را نیز که علم می‌تواند جهان را به جای بهتری برای زندگی تبدیل کند، می‌پسندد (Rorty, 1991: 33) و مخالفت او با علم‌گرایی فقط مخالفت با تلاش برای الوهی کردن علم است (Ibid: 34).

رورتی علاوه بر مفاهیمی همچون «روش علمی» و «راز موفقیت علم»، مفهوم «بهترین تبیین» (the Best Explanation) را نیز - که یکی از مباحث مهم فیلسوفان علم است - کنار می‌گذارد و معتقد است که چنین چیزی - چه در علم و چه در حوزه‌های دیگر - وجود ندارد، مگر فقط به‌معنای تبیینی که بهترین وفق را با هدف یک تبیین‌گر (Explainer) معین دارد (Ibid: 60). رورتی ادعا می‌کند که بهترین تبیین وجود ندارد؛ زیرا اصولاً این ایده درست نیست که خدا یا طبیعت ما را همچون ماشین‌هایی برنامه‌ریزی کرده که به تصویرسازی دقیق از جهان بپردازیم و فلسفه نیز به ما این امکان را داده که به برنامه خود، واقف شویم. هیچ روشی وجود ندارد که بفهمیم چه موقع کسی به حقیقت رسیده است یا نسبت به قبل به آن نزدیک‌تر شده است (Rorty, 1982: 165-166).

بدین ترتیب رورتی زمینه‌چینی مناسبی برای کنار گذاشتن مفهوم معرفت‌شناختی - روش‌شناختی «عقلانیت علمی» فراهم می‌کند. رورتی می‌گوید تمایز عقلانی / غیرعقلانی کم‌فایده‌تر از آن چیزی است که به نظر می‌رسید (Rorty, 1989: 48) و تضاد بین شیوه

عقلانی و غیرعقلانی متقاعد کردن دیگران، محدود به درون یک بازی زبانی است؛ زیرا آنچه تغییر می‌کند، نظام واژگان است و نه باورها و اختلاف‌ها بر سر نامزد ارزش - صدق (Truth-Value) است و نه بر سر تعیین ارزش - صدق (Ibid: 47). بنابراین رورتی تصریح می‌کند که از نقطه‌نظر کاربران زبان و استعارات جدید، وفاداران به زبان قدیم غیرعقلانی در نظر گرفته می‌شوند و بالعکس (Ibid: 48).

ریچارد رورتی می‌پذیرد که - تحت‌تأثیر مقاله‌های تاریخی کواین در ردّ دو جزم تجربه‌گرایی (Two dogmas of empiricism) (ذات‌گرایی و امکان همیشگی ترجمه) و فایرآبند در طرد ثبات معنا (Meaning Invariance) - بسیاری از فلاسفه به تغییر معنا در نتیجه کشفیات جدید اعتقاد دارند، اما آنچه رورتی نقد می‌کند این نکته است که این فلاسفه در عین حال به چیزی به‌عنوان یک تغییر معنای عقلانی بر اساس اصول فلسفی‌ای که آن را تبیین می‌کند، پایبند هستند (Rorty, 1979: 270-271). یعنی از نظر اینان فیلسوف، پاسبان عقلانیت است، نه تنها معنی‌کننده و تحلیل‌گر عبارات. این وظیفه را نیز دارد که تعیین کند چه وقت می‌توان شروع به متفاوت معنا کردن عبارات کرد. رورتی چنین روایت فلسفی از عقلانیت را به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد و تغییر معنا یا تغییر طرح مفهومی (Conceptual Scheme) در پی یک کشف را صرفاً جابه‌جایی باورهای محوری می‌داند. بدین ترتیب از نظر رورتی، مورخ هم می‌تواند نشان دهد که چگونه به مفهوم جدید رهنمون می‌شویم و چرا این طرح روشن و قابل قبول جدید، طرحی «عقلانی» است. رورتی اعتقاد به مفهوم طردشده ثبات معنا را اصولاً معادل زبانی همان چارچوب پیشینی کانت برای پژوهش تجربی - عقلانی می‌داند و بنابراین معتقد است وقتی فلاسفه، ثبات معنا را کنار گذاشتند دیگر نباید - و نمی‌توانند - روش تحلیل معنایی را به کار بندند (Ibid: 272).

۴. رورتی و روایت ضعیف عقلانیت علمی

رورتی با مطرح کردن ابهام عقلانیت و کنار گذاشتن ایده معیار مطلق (Absolute Criteria) عقلانیت، واژه «عقلانی» را به معنایی همچون «انسجام درونی» (Internal Coherence) به‌کار می‌برد (Rorty, 1989: 49)؛ به‌عبارتی انسجام و سازگاری باورها، یک مبنای قابل توجه نزد رورتی است که بر این اساس می‌توان نظر ایجابی وی در باب عقلانیت را به صورت تلاش حتی‌الامکان جهت منسجم و شفاف (Perspicuously Structured) ساختن شبکه باورها بیان کرد (Rorty, 1998: 171).

درعین حال رورتی معتقد است چنین نیست که معیارهایی فارغ از علاقه و زمینه، در مورد خود انسجام و سازگاری و کامل بودن وجود داشته باشد (Rorty, 1996: 79) و مبانی انتخاب بین عقاید ناسازگار نیز آنگونه که اغلب تصور می‌شود، حساب‌بردار نیست (Rorty, 1982: 166)؛ مثلاً یک گزارش تاریخی، عموماً در صورتی کامل و منسجم و غیرافسانه‌ای تلقی می‌شود که چگونگی تطبیق آن با مدارک و امور واقعی که در مقابل آن عرضه می‌شود، برای داوران ذی‌صلاح توضیح داده شود؛ اما مگر غیر از این است که رضایت این داوران در مقابل آن توضیحات نیز وابسته به زمینه‌ای است که آنها خودشان در آن کار می‌کنند و لذا شواهد نیز وابسته به زمینه‌اند (Rorty, 1996: 79) و این زمینه‌ها نیز طی تاریخ تغییر کرده و طی تغییر نظام‌ها تغییر می‌کنند (Ibid: 80).

بنابراین از آنجاکه رورتی در عمل نیاز به یک معیار قابل دسترسی و اشاره دارد و از طرفی به طرد روایت قوی فلسفی از عقلانیت علمی - به معنای به‌کارگیری قوه‌ای به نام «عقل»، یا استفاده از یک روش معین - می‌پردازد، عقلانیت را به صورت کنجکاوی، دارای ذهن باز بودن (Being Open) و تلاش برای متقاعد کردن دیگران به جای اعمال زور روایت می‌کند (Rorty, 1991: 62). وی ویژگی‌های عقلانیت عملی مورد نظرش را در جامعه‌عالمان تجربی می‌یابد و چنان‌که خواهیم دید با نگاه تازه‌ای به سراغ «علم» می‌رود.

عقلانیت مورد دفاع رورتی به سلسله‌ای از فضایل اخلاقی مربوط می‌شود و عبارت «عقلانی» نزد وی چیزی شبیه «متمدن» (Civilized) است، لذا نزد وی تفاوت عقلانی و غیرعقلانی، به تفاوت بین علوم و حوزه‌های دیگر ربط ندارد و عقلانی بودن عبارت است از بحث کردن در هر موضوعی اعم از علمی، ادبی یا دینی، به شیوه‌ای که از جزم‌گرایی و خشم به دور باشد (Ibid: 37). پیش از این با نگاه منفی رورتی نسبت به «روش علمی» و جایگاه ویژه علوم تجربی آشنا شدیم که در واقع، از منظر معرفتی و هستی‌شناختی بود. باید توجه داشت چنین نیست که رورتی «سرمشق (Exemplary) بودن» علوم تجربی را یکسره نفی کند، کاری که وی انجام می‌دهد این است که «سرمشق بودن» را به نحو دیگری تعبیر می‌کند. رورتی معتقد است که علم تنها به این معنا شایسته سرمشق قرارگرفتن است که یک مدل همبستگی انسانی (Human Solidarity) است (Ibid: 39)؛ این همبستگی و توافق، از نظر رورتی، مهم‌ترین ویژگی عالمان است و اگر مثلاً نزد وی بگوییم که «جامعه‌شناسی یک علم نیست»، صرفاً باید منظورمان این باشد که میزان توافق در بین جامعه‌شناسان درباره‌اینکه چه چیزی مهم است، کمتر از توافق در بین مثلاً

میکروبیولوژیست‌هاست؛ تعلق خاطر دانشمندان علوم طبیعی اصولاً به پیش‌بینی و کنترل رفتار اشیاست و این لزوماً چیزی نیست که از جامعه‌شناسان انتظار می‌رود (Ibid: 40). در واقع رورتی به جای اینکه مفهوم «علم بودن» (Scientificity) یک حوزه را پوچ تلقی کند، آن را به طریق تازه‌ای معنا می‌کند. وی معیار قابلیت پیش‌بینی دقیق یا مفید بودن برای اهداف عملی را، که تصور می‌شد به «ماهیت» خود علم مربوط است، کنار می‌گذارد و معیار بدیل خود را توانایی کسب توافق در بین پژوهشگران آگاه (Informed Inquirers) – که به جامعه‌عالمان مربوط است – معرفی می‌کند (Rorty, 1999: 179).

بنابراین رورتی نحوه کار جامعه‌عالمان تجربی را تحسین می‌کند و معتقد است گرچه هیچ دلیلی وجود ندارد که دانشمندان را «عینی‌تر» یا «منطقی (Logical) تر» یا «روش‌دارتر» از بقیه افراد بدانیم و مورد ستایش قرار دهیم، ولی دلایل زیادی وجود دارد که مؤسساتی را که دانشمندان تشکیل می‌دهند و در آن کار می‌کنند، تحسین کنیم و به عنوان مدل‌هایی برای بقیه فرهنگ بگیریم، زیرا این مؤسسات ایده «توافق غیر اجباری» (Unforced Agreement) را تحقق می‌بخشند (Rorty, 1991: 39). رورتی ضمن ذکر چند ویژگی از مدل کاری دانشمندان، در واقع «روش علمی» را به معنای «عقلانی بودن» در حوزه معینی از پژوهش می‌پذیرد و آن را دارای معنای «کوهنی» کاملاً معقولی (Reasonable) می‌داند که عبارت است از متابعت از قراردادهای معمول آن حوزه، پنهان نکردن اطلاعات، جلوگیری از بیم و امیدها برای نفوذ در نتایج (مگر بیم و امیدهای مشترک همه همکاران)، آمادگی داشتن برای رد شدن نظریه از طریق تجربه و نبستن راه پژوهش. به عبارتی «روش» و «عقلانیت»، به این معنا، عنوانی است برای توازن مناسب بین سرسختی شعور هر فرد و احترام وی به نظرات همکاران (Rorty, 1982: 194-195)؛ اما در ورای فضیلت‌های اخلاقی دانشمندان، همچون اهتمام به متقاعد کردن دیگران به جای استفاده از زور، احترام به نظرات همکاران، کنجکاو و علاقه به اطلاعات و ایده‌های نو، فضیلت فکری‌ای به نام «عقلانیت» وجود ندارد (Rorty, 1991: 39) و صرفاً تأثیرات علم‌گرایی قرن نوزدهم باعث خلط این دو شده است (Ibid: 61).

طبیعی است که نگاه پراگماتیستی رورتی وی را متمایل به مدل کاری دانشمندان می‌نماید، چرا که او اصولاً هدف فلسفه و پژوهش را حفظ گفتگو می‌داند، نه کشف حقیقت. رورتی خرد (Wisdom) را در توانایی ادامه یک گفتگو (Conversation) می‌بیند (Rorty, 1979: 378) و شاید بتوان منظور رورتی از عقلانیت ضعیف را که در نظرات

ایجابی وی بیان شده است، در مفهوم فعالیت «گفتگو» خلاصه کرد. به علاوه براساس پراگماتیسم رورتی همین رویکرد وی نیز فارغ از زمان و مکان نیست و او گفتگو را نحوه زندگی روشنفکر اروپایی (European Intellectual's Form of Life) معرفی می‌کند و ادعای هیچ تضمین متافیزیکی یا معرفت‌شناختی برای موفقیت این پروژه ندارد. رورتی در عرصه عمل اساساً معتقد است به جز همین «ادامه دادن» (Continuance) معنایی برای «موفقیت» سراغ نداریم و گفتگو برای هدفی غیر از خود این فعالیت نیست: (Rorty, 1982: 172). براساس دیدگاه رورتی، عقلانی نبودن کسی صرفاً حاکی از این است که به نظر نمی‌رسد شخص مزبور به اندازه کافی، باورها و امیال مشترکی با ما داشته باشد که گفتگوی ثمربخشی را در مورد موضوع مورد منازعه امکان‌پذیر کند. کسانی که باورها و امیالشان همپوشانی زیادی ندارد، وقتی به مخالفت با همدیگر می‌پردازند، یکدیگر را غیرعقلانی می‌دانند (Rorty, 2007: 53-54).

رورتی گرچه به الگو بودن دانشمندان از نظر فضایل اخلاقی توجه درخوری دارد و بر همین اساس معتقد است افرادی که در آکادمی ملی علم بریتانیا انتخاب می‌شوند، نسبت به مثلاً مجلس عوام، افرادی درست‌کارتر، قابل اعتمادتر و کمتر اهل غرض‌ورزی‌اند، یا آکادمی ملی علوم آمریکا نسبت به مجلس نمایندگان بسیار کمتر فسادپذیر است: (Rorty, 1991: 61). ولی این امر را صرفاً یک تصادف تاریخی (Historical Accident) در غرب می‌داند، همانگونه که شاعران، نمایشنامه‌نویسان و رمان‌نویسان را در روسیه و لهستان معاصر بهترین الگو برای برخی فضایل اخلاقی دیگر می‌داند. بنابراین روایت ضعیف وی از «عقلانیت علمی» نیز یک نوع خاص و مثالی از عقلانیت را پیش روی قرار نمی‌دهد که بتوان «ماهیت» آن را در رشته‌ای مانند «فلسفه علم» توضیح داد (Ibid: 62).

۵. اخلاق و عقلانیت ابزاری رورتی

اخلاق در سنت افلاطونی مبتنی است بر آن ویژگی مشترک انسانی که «عقلانیت» نام دارد (Rorty, 1998: 171). عقیده غالب در مورد ماهیت انسان این است که ما انسان‌ها حیواناتی عقلانی هستیم و علاوه بر احساس، توانایی شناخت نیز داریم (Ibid: 175) و احترام به این ویژگی مشترک خاص انسانی - عقلانیت - موجب می‌شود که آدمیان نسبت به یکدیگر مهربان باشند. از طرفی ضدافلاطون‌گرایانی چون نیچه مدعی‌اند که شکست تلاش‌های انسانی جهت جلوگیری از قتل و غارت‌های تاریخ، دلیلی بر این واقعیت است که ما نوع

خطرناک و نانجیبی از حیوانات هستیم. اما رورتی اساساً این مجادله بر سر ماهیت آدمی را جدی نمی‌گیرد و معتقد است که ما انسان‌ها انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ای (Extraordinary Malleability) داریم و تصورمان از خویش به صورت حیوانی قابل‌تغییر، متلون و شکل‌دهنده خود است و نه به صورت حیوانی عقلانی، یا حیوانی بی‌رحم (Ibid: 169-170). رورتی با اتخاذ رویکرد «نسبی‌گرایی فرهنگی» (Cultural Relativism) معتقد است که هیچ جنبه‌ای که با انتخاب اخلاقی مرتبط باشد، موجودات انسانی را از حیوانات جدا نمی‌کند، مگر امور واقع به صورت تاریخی ممکن (Historically Contingent Facts) یا امور واقع فرهنگی. وی گرچه به برتری اخلاقی انسان‌ها بر سایر حیوانات اعتقاد دارد، اما آن را ناشی از وجود یک ماهیت انسانی جهان‌شمول نمی‌داند و وجود امور واقع استعلایی مرتبط با امر اخلاقی را انکار می‌کند. بنابراین از آنجاکه رورتی آن ویژگی مشترک انسانی مبنایی در سنت افلاطونی (یعنی معقولیت) را طرد می‌کند، نسبی‌گرایی فرهنگی وی ملازم «غیرعقلانی‌گرایی» به معنای افلاطونی است (Ibid: 170-171).

از زمان کانت، این تصور برای غیرفلسوفان پدید آمد که یک فیلسوف حرفه‌ای می‌تواند برای هر چیزی - از جمله اخلاق - مبنای فلسفی به دست دهد، اما رورتی این دیدگاه نسبت به فلسفه را نمی‌پذیرد و قائل است که قیود، ضرورت‌ها و اصول، مثل نقل و نبات فراوانند و درک این امر موجب تغییر نگاه بقیه فرهنگ به فلاسفه می‌شود (Rorty, 1982: 169). همچنین رورتی با این دیدگاه که عدالت (Justice) از عقل برمی‌خیزد و وفاداری (Loyalty) از احساس، و بنابراین دوراهی اخلاقی انتخاب بین وفاداری به نزدیکان و اجرای عدالت ناشی از تضاد عقل و احساس است، مخالفت می‌کند. رورتی «عدالت» را عنوانی برای همان «وفاداری» نسبت به یک گروه خیلی بزرگ می‌داند و لذا ستیز بین عدالت و وفاداری را به کشمکش بین وفاداری نسبت به گروه کوچک و گروه بزرگ‌تری که شخص بدان تعلق دارد، تعبیر می‌کند و بدین ترتیب دوراهی‌های اخلاقی را صرفاً نتیجه ناسازگاری بین «خودها» (Selves) می‌داند (Rorty, 2007: 44-45).

ریچارد رورتی، عقل را صرفاً به عنوان فرآیند (Process) رسیدن به توافق از طریق متقاعدکردن دیگران می‌داند (Ibid: 53) و برخلاف فلاسفه سنتی که قائل به سلسله‌ای از اصول موجز و جهان‌شمول عقلانی هستند که در شرایط مختلف بسط می‌یابند، معتقد به روندی معکوس است و عقلانیت را صرفاً یک فرآیند تُنک‌سازی (Thinning-out) و خلاصه‌کردن وضعیت‌های مختلف برای دستیابی به یک وفاق و همپوشی ایده‌ها بهره‌مندی

از آن می‌داند (Ibid: 52). به این معنا، عقلانی بودن و حصول یک وفاداری بزرگ‌تر، دو توصیف از یک فعالیت هستند. توافق بین افراد، اولین گام در بسط دایرهٔ کسانی است که طرفین توافق، آنها را قبلاً «خودی» (People Like Ourselves) می‌دانستند. تضاد بین استدلال عقلانی و مناسبات خویشی از بین می‌رود، چرا که مناسبات مذکور اغلب ناشی از این نگاه است که این افراد معقول (Reasonable) هستند (Ibid: 53).

رورتی به جای دوقطبی عقل و احساس، معتقد به یک پیوستار از درجات همپوشی باورها و امیال است و عقلانی بودن را ملاحظهٔ این امر می‌داند که در بین باورها و امیال مشترک، به اندازهٔ کافی مایه‌هایی برای توافق بر نحوهٔ همزیستی بدون خشونت وجود دارد (Ibid: 53). برخلاف نظر کانت، به عقیدهٔ او چنین نیست که قوانین اخلاقی ناب از عقل سرچشمه بگیرند و با احساسات «غیرعقلانی» آلوده شوند (Ibid: 47)، بلکه او این آموزهٔ عقلی کانت را که عقلانی است اخلاقی باشیم و این ادعای شگفت‌آور او را که احساسی بودن (Sentimentality) کاری به اخلاق ندارد، رد می‌کند و معتقد است باید انرژی خود را در به‌کارگیری احساسات و آموزش احساسی متمرکز نماییم (Rorty, 1998: 176) و این تصور که عقل قوی‌تر از احساس است و فقط پافشاری بر لایشرطیت الزام اخلاقی، قدرت تغییر به احسن موجودات انسانی را دارد، کنار بگذاریم (Rorty, 1998: 181). رورتی می‌گوید چنین نیست که افراد بدکردار نسبت به ما آدم‌های خوب، کمتر عقلانی باشند، بلکه مشکل آنها این است که در مورد شرایط آموزش و تربیتشان، برعکس ما خیلی خوش شانس نبوده‌اند (Rorty, 1998: 180).

۶. رورتی در برابر منتقدین

دو نقد مهم بر ریچارد رورتی وارد کرده‌اند: غیرعقلانی‌گرایی و نسبی‌گرایی؛ که هر دو توسط رورتی تقریر و پاسخ داده شده است. وی گرچه براساس اعتقاد به طرد نظام سستی واژگان افلاطونی، معنای معرفت‌شناختی عقلانیت را کنار می‌گذارد، درعین حال اتهام «غیرعقلانی‌گرایی» (Irrationalism) را نمی‌پذیرد. رورتی می‌گوید چنین نیست که ما دشمن عقل و فهم مشترک (Common Sense) باشیم، ما صرفاً برخی جزم‌های کهنه - به‌ویژه فلسفی - را مورد نقد قرار می‌دهیم، اما آنچه ما جزم می‌نامیم، دقیقاً همان چیزی است که مخالفان ما فهم مشترک می‌نامند و طرف‌داری از آن را عقلانی بودن می‌دانند (Rorty, 1999: xvii). از نظر مخالفان، رها کردن واژگان آنها طرد عقلانیت است و عقلانی

بودن دقیقاً ملاحظه آن تمایزات و دوگانگی‌های افلاطونی است، به این معنا ما «غیرعقلانی‌گرا» ایم، ولی این اتهام دقیقاً همان چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد که ما آن را رد می‌کنیم و لذا اتهامی مردود است. می‌توانیم غیرعقلانی‌گرا بودن را صرفاً مترادف با اجتناب از سخن گفتن به طریق افلاطونی بگیریم (اصطلاحات افلاطونی قابلیت بیان دیدگاه‌هایی را که ما در پی ترغیب دیگران به پذیرش آنها هستیم، ندارند)، اما غیرعقلانی‌گرا بودن به معنای آن نیست که ما در استدلال کردن ناتوان باشیم یا مثلاً دهانمان کف کند و مثل حیوانات رفتار کنیم (Ibid: xviii-xix).

برچسب مهم و پرتکرار دیگری که رویکرد رورتی با آن مواجه است «نسبی‌گرایی» (Relativism) است. رورتی می‌گوید اگر نسبی‌گرایی به این معنا باشد که هر باوری درباره یک موضوع به همان خوبی هر باور دیگر است، هیچ کس چنین دیدگاهی ندارد (Rorty, 1982: 166). رورتی همچنین با این تعبیر هم مخالف است که «صدق» یک واژه چند پهلو (Equivocal) است و به تعداد دستورالعمل‌های توجیه معنا دارد. وی معتقد است که واژه «صدق» یک کلمه عمومی است و در همه فرهنگ‌ها معنای یکسانی می‌دهد، مثل کلماتی همچون «اینجا»، «آنجا»، «شما» و «من» که همه معنای آنها را یکسان می‌فهمند، ولی مرجع آنهاست که نزد افراد مختلف فرق می‌کند (Rorty, 1991: 23)؛ اما آن تعبیری از «نسبی‌گرایی» که رورتی - گرچه آن را نادرست می‌داند - از منتسب شدن به آن ابایی ندارد، این دیدگاه است که درباره صدق یا عقلانیت، جدای از توصیفاتی که دستورالعمل‌های توجیه که یک جامعه معین در پژوهش به کار می‌برد، هیچ چیزی نمی‌توان گفت (Ibid: 23). رورتی می‌گوید ما پراگماتیست‌ها نظریه ایجابی در باب ماهیت صدق نداریم (Ibid: 24). اما من نمی‌دانم چگونه ادعای اینکه چیزی وجود ندارد، می‌تواند همچون این ادعا تفسیر شود که چیزی نسبی است (Ibid: 27). در واقع رورتی مفهوم «صادق» را بی‌اهمیت می‌کند و نه نسبی (Ibid: 50).

همچنین رورتی بین نسبی‌گرایی در باب نظریه‌های ناظر به واقع (Real Theories) و مرتبه اول (First-level) و نسبی‌گرایی فلسفی تمایز قائل می‌شود و پراگماتیست‌ها را معتقد به دومی می‌داند (Rorty, 1982: 167). وی می‌گوید همه آنچه فلاسفه افلاطونی و کانتی انجام می‌دهند، این است که محصول تمام‌شده مرتبه اول را می‌گیرند، آن را تا سطحی از تجرید بالا می‌برند، یک نظام واژگانی متافیزیکی یا معرفت‌شناختی یا معناشناختی ابداع می‌کنند که آن را بدان ترجمه نمایند و اعلام می‌کنند که آن را بنا نهاده‌اند (Ground).

پراگماتیست‌ها در باب نظریات فلسفی که در تلاش برای «بنا نهادن» نظریه‌های مرتبه اول هستند، نسبی‌گرایی و این به نسبی‌گرایی در خصوص خود نظریات مرتبه اول منجر نمی‌شود (Ibid: 168).

با این توصیفات، رورتی آنچه را که «نسبی‌گرایی» نامیده می‌شود، گریزناپذیر می‌داند و معتقد است که اجتناب از نسبی‌گرایی صرفاً نیازی است برای حفظ برخی عادات زندگی معاصر اروپایی که مولود روشنگری هستند و با توسل به «عقل» (Reason) توجیه می‌شوند. در واقع مسئله‌ای که نسبی‌گرایان را با آن مواجه می‌کنند این است که آیا آن عادات زندگی فکری، اجتماعی و سیاسی را می‌توان با مفهومی از عقلانیت که فاقد معیار است و با مفهومی پراگماتیستی از صدق توجیه کرد؟ البته که پراگماتیست‌ها نمی‌توانند بدون درافتادن در یک دور، این عادات را توجیه کنند، اما نکته این است که واقع‌گرایان هم نمی‌توانند چنین کنند (Rorty, 1991: 28-29). پراگماتیست‌ها معتقدند که ما وظیفه نداریم همه چیز را توجیه کنیم و باید از جایی که هستیم شروع کنیم؛ اما این ترجیح، ربطی به ماهیت انسانی ما ندارد، بلکه صرفاً نحوه زندگی ماست. ما در عمل، گروه خود را ترجیح می‌دهیم، حتی اگر هیچ توجیه غیر دوری برای انجام چنین کاری وجود نداشته باشد (Ibid: 29).

بنابراین رورتی تنها نقد وارد بر پراگماتیسم را قوم‌مداری (Ethnocentrism) یا نژادپرستی می‌داند، نه نسبی‌گرایی؛ زیرا مطابق پراگماتیسم، انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند: یکی آنانی که به اندازه‌ی کافی با ما باورهای مشترک دارند تا گفتگوی ثمربخشی بین ما ممکن شود، و گروه دیگر بقیه انسان‌ها. اما رورتی متذکر می‌شود که به این معنا هر کسی وقتی در یک بحث واقعی وارد می‌شود، قوم‌مدار است و این چیزی است که واقع‌گرایان نیز بدان مبتلایند (Ibid: 30). رورتی گرچه تصریح می‌کند که جوامع غیرغربی باید (Should) راهی که غرب طی کرده اتخاذ کنند و در این راه، طرد برده‌داری، تساهل دینی، آموزش زنان و... از اهمیت خاصی برخوردارند، ولی متذکر می‌شود که ادعای او این نیست که غربی‌ها عقلانی‌تر هستند. او صرفاً به‌عنوان یک غربی وفادار، دیگران را ترغیب می‌کند و معتقد است که وضعیت فعلی غرب نتیجه چنان اقداماتی است و می‌گوید اگر شما هم آن کارها را انجام دهید ممکن است همانند ما شوید (Rorty, 2007: 55). اکنون این سؤال پیش می‌آید که اگر بپذیریم هیچ راهی وجود ندارد که بیرون از جوامع به یک نقطه اتکای خنثی برویم، باید این نتیجه را هم قبول کنیم که هیچ راه عقلانی‌ای برای توجیه جوامع لیبرال بر جوامع تمامیت‌خواه وجود ندارد و در این صورت چگونه می‌توان از لیبرال

دموکراسی دفاع کرد؟ رورتی این استنتاج را نمی‌پذیرد و خاطرنشان می‌کند که چنین استنتاجی درگیر مفهوم «عقلانیت» به‌عنوان مجموعه‌ای از اصول غیرتاریخی است که پراگماتیست‌ها آن را رد می‌کنند؛ آنچه در واقع می‌توان استنتاج کرد صرفاً این است که هیچ راهی برای شکست دادن تمامیت‌خواهان در استدلال به‌وسیلهٔ توسل به مبانی مشترک وجود ندارد و هیچ نقطهٔ اتکایی برای این ادعا وجود ندارد که یک ماهیت انسانی مشترک، تمامیت‌خواهان را وادار کند تا به‌طور ناخودآگاه چنین مبانی‌ای داشته باشند (Ibid: 42).

۷. نتیجه‌گیری

ریچارد رورتی نظریات خود را در چارچوبی غیرستی و ضدافلاطونی ارائه می‌کند و لذا تلاش افلاطونی - کانتی برای نزدیک شدن به دیدگاه‌های او چه برای درک آنها و چه برای نقدشان عقیم خواهد ماند. رورتی در افق و نظام واژگانی جدیدی بحث می‌کند که درک آن مستلزم همدلی یا حداقل همراهی با پراگماتیسم و کنار گذاشتن معیارمحوری است.

بدین ترتیب «عقلانیت» رورتی نیز بسیار متمایز از معنای سنتی آن است. چنانکه دیدیم برای رورتی انسجام درونی نظرات، قابل مصالحه نیست، گرچه وی می‌پذیرد که مفهوم انسجام دارای ابهام است. رورتی «گفتگو» را به‌عنوان مدل انضمامی عقلانیت بشری معرفی می‌کند و بدین ترتیب معنای ضعیف «عقلانیت علمی» را می‌پذیرد که در واقع، مدل کاری دانشمندان است و عقلانیت عملی یا ابزاری تلقی می‌شود.

فهرست منابع

1. Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
2. Rorty, Richard, 1982, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press.
3. Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press.
4. Rorty, Richard, 1991, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers V.1, Cambridge University Press.
5. Rorty, Richard, 1996, "*The Ambiguity of 'Rationality'*", *Constellations*, V.3, No.1, 73-82, Blackwell Publishers.

6. Rorty, Richard, 1998, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Volume 3, Cambridge University Press.
7. Rorty, Richard, 1999, *Philosophy and Social Hope*, London Penguin Books.
8. Rorty, Richard, 2007, *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers*, Volume 4, Cambridge University Press.

۱۰۸
دین



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بهار ۱۳۸۹ / شماره ۴۱ / محمود مختاری