



The University of Tehran Press



Rorty and "Cartesian Anxiety" The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective

Iman Rahim Nasirian¹ | Abdolrazagh Hesamifar²

1. Corresponding Author, PhD in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: i.r.nasirian@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(61-81)

Article History:

Received:
09 December 2024

In Revised Form:
02 February 2025

Accepted:
02 February 2025

Published online:
16 March 2025

Abstract

According to Rorty's point of view, there is no authority called Truth to measure social values; established practices in society are not based on Truth but are dynamic products of free conversation, consensus, and agreement among members of society. Rorty's hope that it is possible to provide a criterion for measuring social values without appealing to the truth and solely through free-floating conversation has provoked many criticisms. The most central part of these criticisms, in line with what Richard Bernstein calls "Cartesian anxiety," refers to the concern that if there is no Truth, everything is lawful! In other words, for many critics, Rorty's standpoint against truth, his denial of the fixed foundations of belief and social obligations, inevitably means that we will have no reliable criteria by which to criticize the current beliefs and practices of society. Each argues differently that Rorty's view deprives society of the critical capacity to evaluate social values. In this article, with an analytical approach, we examine Rorty's point of view in the framework of this critical line. We aim to demonstrate that these criticisms are based on a misunderstanding and an incoherent reading of Rorty's views. According to the conclusion of this research, his pragmatism not only does not mean denying the possibility of criticizing the current practices of society, but it is an innovative attempt to provide a plan of non-truth-centered critical constructs designed, in line with post-modern thought to escape it from Cartesian anxiety.

Keywords:

Rorty, pragmatism, Cartesian anxiety, God's-Eye View, social criticism

Cite this article: Rahim Nasirian, I. & Hesamifar, A. (2024-2025). Rorty and "Cartesian Anxiety"; The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (61-81).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.385937.1006865>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended abstract

1. Introduction

Rorty's political project is formed in line with his criticism of the traditional Platonic notion of Truth. He describes the Platonism tradition as a failed attempt to attain Truth. For Rorty, this failure is directly related to the nature of Truth. Truth is too transcendent, so to speak, to be either recognized or aimed at (Rorty, 2000: 2). Rorty argues that truth is only attainable from "God's-Eye View" and that "God's-Eye View" is unattainable. We are always limited to the human perspective. We may say either "I believe sentence S is true," "S is true," or both. Going from the former assertion to the latter is not a philosophically pregnant transition from the "human perspective" to the "God's-Eye View." It is merely a stylistic difference (Rorty, 2000: 56). He extends his stance against truth to the realm of socio-political life. According to Rorty's argument, since reaching or even getting close to the truth cannot be recognized, one should be skeptical of the claims of philosophers and politicians who think they have found the truth or that their political approach is based on truth. Accordingly, while in the Platonic tradition, order and justice are pursued in the pursuit of a transcendent truth that can serve as a reference for resolving social conflicts, in Rorty's utopia, no authority based on truth is acceptable. He imagines a world "in which the idea of finding an authority to which to subject ourselves is gradually getting replaced by the idea of coming to an agreement among ourselves" (Rorty, 1999: 110). Context-dependent justificatory conversation constitutes the essential pillar of Rorty's political view. Since truth could never be reached, we should suffice by justifying our beliefs to our audience. Truth is what our peers will let us get away with saying. According to Rorty, studying order and justice in human societies does not require a context-transcendent, metaphysical description of truth. There are no criteria for measuring current society's practices over the head of the conversation; Social values are the product of free consensus and agreement of society members.

Rorty's hope that free-floating conversation can measure society's values without truth has provoked much criticism. The most central part of these criticisms can be articulated under the title of "Cartesian anxiety." This term, first coined by Richard Bernstein to present his criticisms of Rorty, captures the anxiety that abandoning a fixed and unchanging truth about ourselves and the world around us leads to a kind of extreme relativism or skepticism (Bernstein, 1983: 18). Simply put, Cartesian anxiety refers to the concern that, in the famous words of Dostoyevsky, "without God [read truth] ... all things are lawful then" (Dostoyevsky, 2009: 762). Many of Rorty's critics follow the same line of criticism. As this article puts it, their opposition to Rorty stems from a kind of Cartesian anxiety. Each of them argues in different ways that Rorty's stance against truth, his denial of the fixed foundations of belief and social obligations, inevitably leads to the conclusion that we have no reliable criteria by which to criticize the current beliefs and practices of society. More precisely, they believe that Rorty's position deprives society of the critical capacity necessary to evaluate social values. This article argues against this line of criticism. We aim to demonstrate that Rorty's pragmatism not only does not imply denying the possibility of criticizing the current practices of the society, but it is an innovative attempt to present a plan of non-truth-centered critical structures, in line with postmodern thought to escape it from Cartesian anxiety.

2. Significance of the Issue

According to the Platonic tradition, social order and justice are measured based on a fixed, unified, and transcendent truth. The more of the truth we uncover, the more common ground we will find, and the more tolerant and inclusivist we shall therefore become. The metaphysical dilemmas and piled-up anomalies arising from the Platonic approach to the notion of truth have provoked a reaction in the postmodern world that can be called "post-truth politics." This title refers to the general decline of the traditional validity of truth in political discourse (Forstenzer, 2018: 6). In other words, the importance of truth as a measure of social values has been doubted in postmodern thought. According to this thought, the traditional idea that there is one true narrative about the reality of the world is not only wrong but obnoxious (Engel, 2002: 2). Hereupon, the significant issue that postmodernism is

grappling with is to arrive at a plan of non-truth-centered critical constructs to evaluate the current societal practices.

This article topically discusses Richard Rorty's political pragmatism as a response to the postmodernist issue mentioned. In this regard, it is significant to address Rorty as one of the most prominent defenders of the post-metaphysical approach to the concept of truth. Although Rorty was reluctant to have his thoughts classified as a postmodernist, by replacing the fixed notion of truth with a flexible product of social relations, he bears much of the intellectual responsibility for beginning post-truth politics (Forstenzer, 2018: 4).

3. Research Methodology

In this research, we will collect information using library resources and present the content through a critical-analytical approach. We will begin by explaining the main criticisms directed at Rorty's ideas within the context of Cartesian anxiety. Following this, we will analyze and evaluate Rorty's political views concerning those criticisms.

4. Conclusion

Much of the criticisms raised against Rorty's political pragmatism are rooted in a misunderstanding and an incoherent reading of his views. According to the view put forward by Rorty, the inability to stand beyond the Human perspective does not imply the inability to criticize social practices. Social critics can evaluate and argue for the practices of society. They merely cannot claim authority for their point of view over the head of what can be achieved through conversation. Although Rorty rejects the traditional notion of truth, his position can include the view that some ideas and practices are harmful and distorting and must be reconsidered. However, Rorty's contextualized account of the structure of social criticism does not satisfy his opponents. This dissatisfaction is apparently not due to his proposal's lack of critical capacity. It seems that Rorty's critics oppose his idea because they consider the achievements of such a narrative to be less than what Platonic narratives, which rely on a context-transcendent truth, promised. However, in the face of these criticisms, it should be noted that postmodernism is a reaction to the failure of the traditional approach to fulfill these same promises. Measuring social values is facing serious challenges around the world today, in both traditional and postmodern parts. While in traditional parts, following a Platonic approach, the search for a transcendent truth to overcome these challenges continues, Rorty seeks to update the concept of social criticism in line with the more tentative sensibilities of postmodern thought, in which truth is deeply suspect. From this point of view, "Cartesian anxiety" is not an accurate criticism of Rorty's thought. On the contrary, his political pragmatism is an innovative attempt to provide a plan of non-truth-centered critical constructs in order to escape the postmodern world from Cartesian anxiety.



رورتی و «اضطراب دکارتی» ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی

ایمان رحیم نصیریان^۱ | عبدالرزاق حسامی فر^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: i.r.nasirian@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۸۱-۶۱)	طبق دیدگاه رورتی، هیچ مرجعی به نام حقیقت، برای سنجش ارزش‌های اجتماعی وجود ندارد؛ رویه‌های مستقر در جامعه مبتنی بر هیچ حقیقتی نیستند بلکه محصول پویای گفتگو، اجماع، و توافق آزادانه اعضای جامعه‌اند. امیدواری رورتی به اینکه می‌توان بدون توسل به حقیقت و صرفاً از طریق گفتگوی آزاد و گشوده، معیاری برای سنجش ارزش‌های اجتماعی فراهم ساخت، انتقادات بسیاری را برانگیخته است. محوری‌ترین بخش این انتقادات، مطابق با آنچه ریچارد برنشتاین «اضطراب دکارتی» می‌خواند، از این نگرانی حکایت دارد که اگر حقیقت وجود نداشته باشد، پس همه چیز مجاز خواهد بود. به عبارت دیگر، از نظر بسیاری از منتقدان، موضع رورتی در برابر حقیقت، و انکار بنیان‌های ثابت باور و تعهدات اجتماعی از سوی او، ناگزیر به این معناست که ما هیچ معیار قابل اتکالی برای به نقد کشیدن باورها و رویه‌های جاری جامعه در اختیار نخواهیم داشت. هر یک از آنها به طرق مختلف استدلال می‌کنند که دیدگاه رورتی جامعه را از ظرفیت انتقادی لازم برای ارزیابی ارزش‌های اجتماعی تهی می‌سازد. در این مقاله، با رویکردی تحلیلی، در چارچوب این خط انتقادی، دیدگاه رورتی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. درصددیم نشان دهیم که این انتقادات بر اساس سوء برداشت و خوانشی نامنسجم از آرای او شکل گرفته‌اند؛ طبق نتیجه این پژوهش، پراگماتیسم سیاسی رورتی، نه تنها به معنای انکار امکان نقدپذیری رویه‌های جاری جامعه نیست، بلکه کوششی است مبتکرانه برای ارائه طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور، که متناسب با اندیشه پست‌مدرن و برای رهایی آن از اضطراب دکارتی طراحی شده است.
تاریخ دریافت: ۱۹ آذر ۱۴۰۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴ بهمن ۱۴۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴ بهمن ۱۴۰۳	
تاریخ انتشار: ۲۶ اسفند ۱۴۰۳	
واژه‌های کلیدی: رورتی، پراگماتیسم، اضطراب دکارتی، نظرگاه چشم خدا، نقد اجتماعی	

استناد: رحیم نصیریان، ایمان و حسامی فر، عبدالرزاق (۱۴۰۳). رورتی و «اضطراب دکارتی»: ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۸۱-۶۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.385937.1006865>



۱. مقدمه

طبق سنتی افلاطونی، نظم و عدالت اجتماعی، بر مبنای حقیقتی ثابت، واحد، و متعالی سنجیده می‌شود؛ هرچه بیشتر از این حقیقت^۱ پرده برداریم، در مبنای بیشتری اشتراک خواهیم یافت، و از این روی، سازگارتر و شمول‌گراتر خواهیم شد. تنگناها و بن‌بست‌های متافیزیکی رویکرد افلاطونی به مفهوم حقیقت، واکنشی در جهان پست‌مدرن برانگیخته است که می‌توان آن را سیاست پساحقیقت^۲ نامید. این عنوان، به کاهش عمومی اعتبار سنتی حقیقت در گفتمان سیاسی اشاره دارد (Forstner, 2018: 6). به بیان دیگر، در اندیشه پست‌مدرن، اهمیت حقیقت، به‌عنوان معیاری برای سنجش ارزش‌های اجتماعی، مورد تردید قرار گرفته است. طبق این اندیشه، تصور اینکه یک روایت حقیقی در مورد واقعیت جهان وجود دارد، نه تنها اشتباه، بلکه نفرت‌انگیز توصیف می‌شود (Engel, 2002: 2). بر این اساس، مسئله مهمی که پست‌مدرنیسم با آن مواجه است، دستیابی به طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور^۳، برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه است. در این مقاله پراگماتیسم سیاسی ریچارد رورتی^۴، به‌عنوان پاسخی به مسئله فوق، مورد بحث قرار می‌گیرد. او یکی از تأثیرگذارترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین فیلسوفان آمریکایی در نیمه دوم قرن بیستم است. هر چند رورتی تمایل نداشت که اندیشه‌اش ذیل عنوان پست‌مدرن جای گیرد^۵، اما طرح فلسفی او، به‌عنوان یکی از مطرح‌ترین حامیان رویکرد پسامتافیزیکی به مفهوم حقیقت، تا حد بسیاری مسئولیت فکری شروع سیاست پساحقیقت را بر عهده دارد (Forstner, 2018: 4). برنامه سیاسی رورتی در راستای نقد او بر تلقی افلاطونی مفهوم حقیقت شکل می‌گیرد. او افلاطون‌گرایی را به‌عنوان کوششی نافرمام برای دستیابی به حقیقت توصیف می‌کند. از نظر رورتی این نافرمامی ارتباطی مستقیم با ماهیت حقیقت دارد. حقیقت، متعالی‌تر از آن است که قابل تشخیص باشد، مورد هدف واقع شود، و یا این که بتوان در مورد آن صحبت کرد (Rorty, 2000: 2). او در مقابل ایده سنتی حقیقت، معنایی پراگماتیستی را پیش می‌نهد. رورتی همراه با ویلیام جیمز، به این مسئله می‌پردازد که حقیقت، نه ایده‌ای متعالی، بلکه «چیزی است که باورش برای ما خوب است» (Rorty, 1979: 176). اما او، متأثر از

۱. در این مقاله، منظور از «حقیقت»، حقیقت متافیزیکی است که در زبان لاتین معمولاً با «Truth» (با «T» بزرگ) مشخص می‌شود.

2. post-Truth politics

3. non-Truth-centered

4. Richard Mc Kay Rorty (1931-2007)

۵. از نظر رورتی، واژه «پست‌مدرن» در حال تبدیل شدن به کلیشه و شعار روز است. احتراز رورتی از عنوان پست‌مدرن، احتراز از هر گونه نظام‌سازی اندیشه است. با وجود این، اگر اندیشه پست‌مدرن را تردید در وجود حقیقتی «واحد، ثابت، و متعالی» بدانیم، می‌توان او را در زمره پست‌مدرنیست‌ها قرار داد.

پراگماتیسم جیمز، از جیمز نیز پیش‌تر می‌رود و می‌گوید بهتر بود اگر جیمز «آنچه باورش برای ما خوب یا بهتر است» را جایگزینی برای توصیف امر موجه^۱ معرفی می‌نمود، نه توصیفی برای امر حقیقی (Rorty, 1998 c: 2). از نظر رورتی، تنها معیاری که برای به کار بردن واژه حقیقت در اختیار داریم، توجیه است، و توجیه، همیشه امری در نسبت با مخاطب است (Rorty, 1998 c: 4).

مقدمه بنیادین استدلال من این است که شما نمی‌توانید چیزی را هدف قرار دهید، و نمی‌توانید برای به دست آوردن آن تلاش کنید، مگر این که دستیابی [یا حتی نزدیک شدن] به آن قابل تشخیص باشد. تفاوت میان حقیقت و توجیه، همان تفاوت میان امر غیرقابل تشخیص و امر قابل تشخیص است. هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که عقیده‌ای، حقیقی است یا نه. اما می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که در حال حاضر [میان مخاطبانمان] کسی قادر به ارائه دلیلی برای مخالفت با آن نیست؛ و این که تمام [این] افراد درباره حفظ آن باور، به توافق رسیده‌اند (Rorty, 2000: 2).

رورتی موضع خود در مقابل حقیقت را، به قلمرو حیات اجتماعی - سیاسی بسط می‌دهد. طبق دیدگاه او، چون دستیابی یا حتی نزدیک شدن به حقیقت قابل تشخیص نیست، باید نسبت به مدعای فیلسوفان و سیاستمدارانی که گمان می‌کنند حقیقت را یافته‌اند یا رویکرد سیاسی ایشان بر حقیقتی قطعی استوار است، به دیده تردید نگریست. ما هرگز نمی‌توانیم، در تلاش برای ارائه توجیه رویه‌های اجتماعی، مدعی حقیقت متعالی استدلال‌های خویش باشیم. با نپذیرفتن این امر، به درستی متهم خواهیم بود که داریم رویه‌های اجتماعی مورد قبول خود را به‌عنوان امری جهان‌شمول و اجتناب‌ناپذیر قالب می‌کنیم؛ زیرا هر مخاطب دیگری نیز می‌تواند چنین جایگاهی را برای رویه‌های اجتماعی مورد قبول خود قائل شود (Rorty, 2000: 2). بر این اساس، اگر در سنت افلاطونی، نظم و عدالت، در امتداد جستجوی حقیقتی متعالی دنبال می‌شود که بتواند مرجع حل اختلافات اجتماعی قرار گیرد، در اتوپیای رورتی هیچ مرجعیتی^۲ که مبتنی بر حقیقت باشد قابل قبول نیست. او جهانی را تصور می‌کند که در آن «ایده یافتن مرجعی که باید از آن تبعیت کنیم، به تدریج با ایده توافق^۳ میان خودمان جایگزین می‌شود» (Rorty, 1999: 110). گفتگو و تعاملات توجیهی زمینه‌مند^۴، رکن اساسی دیدگاه سیاسی او را تشکیل می‌دهد. به عقیده او، مطالعه نظم و عدالت در جوامع انسانی، نیاز به هیچ مبنای فرازمینه^۵ و متافیزیکی برای توصیف حقیقت ندارد. هیچ معیاری فراتر از گفتگو برای سنجش نظم، بایدها، و نبایدهای اجتماعی در کار نیست. نظم و عدالت اجتماعی محصول توافق یا اجماع^۶ آزادانه اعضای جامعه است.

1. justified
2. authority
3. agreement
4. context-dependent
5. context-transcendent
6. consensus

امیدواری رورتی به اینکه گفتگوی آزاد و گشوده^۱ می‌تواند معیاری برای سنجش ارزش‌های جامعه فراهم کند، انتقادات بسیاری را برانگیخته است. محوری‌ترین بخش این انتقادات را می‌توان ذیل عنوان «اضطراب دکارتی»^۲ صورت‌بندی نمود. این اصطلاح، که نخستین بار توسط ریچارد برنشتاین^۳ برای طرح انتقادات خود بر رورتی ابداع شد، اضطرابی را به تصویر می‌کشد مبنی بر اینکه دست شستن از حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر درباره‌ی خود و جهان پیرامونمان، منجر به نوعی نسبیت‌گرایی یا شکاکیت افراطی می‌شود. این اضطراب، به دلیل ارتباطش با دکارت که سعی نمود از طریق شک دستوری به نوعی یقین مطلق یا هستی‌شناختی درباره‌ی چیزها دست یابد، دکارتی نامیده می‌شود. هرچند دکارت این روش را برای رد شکاکیت و تضمین عینیت دانش پیش گرفت، اما میراث او برای نسل‌های بعد، همان چیزی نبود که انتظارش را داشت. بسیاری از متفکران پس از دکارت، تحلیل‌های شک‌برانگیز او را، درباره‌ی عمیق‌ترین لایه‌های احتمال خطا، بسیار قانع‌کننده‌تر از روش او برای عبور از شکاکیت و اعاده‌ی جایگاه عقل در شناخت هستی دانستند. برنشتاین اضطراب دکارتی را چنین توضیح می‌دهد: «یا پشتوانه‌ای برای وجود ما، پایه‌ای ثابت برای دانش ما، در کار است، یا نمی‌توانیم از نیروهای تاریکی که ما را با جنون، و هرج و مرج فکری و اخلاقی فرا می‌گیرند، فرار کنیم» (Bernstein, 1983: 18). به بیانی ساده، اضطراب دکارتی از یک نگرانی حکایت می‌کند؛ طبق جمله معروف داستایوفسکی، «اگر خدا [بخوانید حقیقت] نباشد... همه چیز مجاز خواهد بود» (Dostoyevsky, 2009: 762). بنابر چنین تصویری، اگر نتوانیم به مبنایی ثابت و خارج از دیدگاه انسانی دست پیدا کنیم، در لایه‌های نسبی‌گرایی و نیهیلیسم سرگردان خواهیم ماند. بسیاری از منتقدان رورتی همین خط انتقادی را دنبال می‌کنند. به تعبیر این مقاله، مخالفت آنها با رورتی ناشی از نوعی اضطراب دکارتی است. هر یک از آنها به طرق مختلف استدلال می‌کنند که موضع رورتی در برابر حقیقت، و انکار بنیان‌های ثابت باور و تعهدات اجتماعی از سوی او، ناگزیر به این نتیجه منتهی می‌شود که ما هیچ معیار قابل اتکایی برای به نقد کشیدن باورها و رویه‌های جاری جامعه در اختیار نداریم. به بیانی دقیق‌تر، آنها معتقدند که موضع رورتی، جامعه را از ظرفیت انتقادی لازم برای ارزیابی ارزش‌های اجتماعی تهی می‌سازد.

1. free-floating conversation
2. Cartesian Anxiety

۳. Richard Jacob Bernstein (1932-2022): فیلسوف آمریکایی است که به طور گسترده آثاری در مورد طیف وسیعی از مسائل و سنت‌های فلسفی از جمله پراگماتیسم آمریکایی، نوپراگماتیسم، نظریه انتقادی، ساختارشکنی، فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی و هرمنوتیک نوشته است.

مقاله پیش رو، مخالف این خط انتقادی است. در صدیدیم نشان دهیم که پراگماتیسم رورتی، نه تنها به معنای انکار امکان نقدپذیری رویه‌های جاری جامعه نیست، بلکه کوششی است مبتکرانه و الهام‌بخش برای ارائه طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور، که نیاز ضروری جهان پست‌مدرن برای رهایی از اضطراب دکارتی است. برای این منظور، ابتدا به تبیین عمده انتقاداتی که در راستای این خط انتقادی علیه اندیشه رورتی مطرح شده است، می‌پردازیم. سپس، در چارچوب این انتقادات، دیدگاه سیاسی رورتی را مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهیم داد. در این پژوهش، روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای، و روش ارائه مطالب، تحلیلی-انتقادی خواهد بود.

۲. تبیین انتقادات

اساس اضطراب دکارتی منتقدان رورتی، دو ویژگی مهم در پراگماتیسم اوست. نخستین ویژگی، رد ایده «نظرگاه چشم خدا»^۱ است.^۲ «نظرگاه چشم خدا»، معرف دیدگاهی معرفت‌شناختی است که طبق آن، حقیقت، مستقل از توصیفات مختلفی است که انسان از آن ارائه می‌دهد.^۳ در این دیدگاه، انسان می‌تواند با به‌کارگیری روش‌های خاص معرفتی به حقیقت دست یابد. طبق تمثیل غار افلاطون، «نظرگاه چشم خدا» همان معرفت حقیقی، ثابت، و غیرتاریخی درباره جهان است که اگر انسان خود را از قید زنجیرهای باور برهاند و به بیرون غار قدم نهد، با آن مواجه می‌شود. در اندیشه رورتی «نظرگاه چشم خدا» امری دست‌نیافتنی است. ما همواره محدود و مقید به «نظرگاه چشم انسان» هستیم. ما هرگز نمی‌توانیم از خود (غار) خارج شویم و مطابقت باورهایمان با واقع را بسنجیم. ما هرگز نمی‌توانیم با «ذات» (عین) واقعیت رو در رو شویم (Rorty, 1998 c: 80). اینکه بگوییم «من باور دارم حقیقت این است» یا اینکه بگوییم «حقیقت این است»، به لحاظ فلسفی، گذاری معنادار از «نظرگاه چشم انسان» به «نظرگاه چشم خدا» نیست؛ بلکه صرفاً تفاوتی در سبک بیان است (see Rorty, 2000: 56). بدین معنا، هر ادعایی مبنی بر اینکه معرفت ما به جهان، مطابق با نظرگاه چشم خداست نیز، به‌ناگزیر در حال بیان شدن از نظرگاهی انسانی است. بر این اساس، رورتی می‌گوید:

[پراگماتیسم] این آموزه است که هیچ قیدی برای تحقیق [درباره امر حقیقی] وجود ندارد به جز قیود گفتگویی؛^۴ هیچ محدودیت عمده‌ای که از ماهیت اشیاء، ذهن، یا زبان ناشی شده باشد

1. God's-Eye View

۲. رد «نظرگاه چشم خدا» منسوب به پاتنم است و غالب پراگماتیست‌ها درباره آن اتفاق نظر دارند.
 ۳. باید توجه داشت که ایده «نظرگاه چشم خدا» لزوماً به معنای طرح ادعایی هستی‌شناختی درباره وجود یا عدم وجود خدا نیست. لفظ «خدا» در این اصطلاح، استعاره‌ای است ناظر به معنای «غیر انسانی» یا «مستقل از انسان». از این منظر، هر خداناباور نیز ممکن است قائل به «نظرگاه چشم خدا» باشد؛ صرفاً به این معنا که ممکن است حقیقت را امری مستقل از انسان بیانگارد.
4. conversational

وجود ندارد، و فقط محدودیت‌هایی جزئی وجود دارند که به اظهارات همتایان ما در امر تحقیق مربوط می‌شوند (Rorty, 1989: 165).

ویژگی دیگر پراگماتیسم، آنطور که رورتی در نظر دارد، عبارت است از روی‌آوری صرف به احترام گذاشتن به توافقات آزادانه انسانی. او این دو ویژگی را در ارتباط با یکدیگر مطرح می‌کند. اگر «نظرگاه چشم خدا» دست‌نیافتنی است، پس هیچ حقیقتی که به جریان گفتگو جهت دهد در کار نخواهد بود. در چنین شرایطی ما ناگزیر باید به توجیه باورهای خویش برای مخاطبان مان بسنده کنیم. به عبارت دیگر، هدف گفتگو، توافق یافتن در دیدگاهی انسانی، از طریق مراودات توجیهی است. بر همین اساس، رورتی حقیقت را به‌عنوان امری جامعه‌شناختی و سیاسی توصیف می‌کند. او تصریح می‌کند که جایگزین کردن ایده حقیقت به‌عنوان «امر مطابق با واقع» با ایده حقیقت به‌عنوان «آنچه که در جریان تعاملات آزاد و گشوده پذیرفته می‌شود»، چرخشی از معرفت‌شناسی به سیاست است (Rorty, 1989: 68). از نظر بسیاری از مفسران، این بدان معناست که رورتی قرارداد^۱ یا اجماع را، به‌عنوان جایگزین «نظرگاه چشم خدا»، مرجع نهایی حل اختلافات اجتماعی می‌داند. چنانکه شاپیرو^۲ در این باره می‌گوید، از نظر رورتی اختلافات اجتماعی باید با «توسل به قرارداد» یا «توسل به اجماع» حل و فصل شوند (Shapiro, 1990: 36-37). طبق این تفسیر، سه انتقاد عمده بر اندیشه رورتی مطرح است:

۱. رورتی در فرض وجود اجماعی واحد و مورد توافق کاملاً بر خطا است. او این واقعیت تاریخی را نادیده می‌گیرد که ما همواره با کثرتی از رویه‌های متضاد و ناسازگار در جامعه مواجه هستیم (Bernstein, 1987: 548). با گفتن اینکه اختلافات باید با مراجعه به قرارداد یا اجماع حل و فصل شوند، این سؤال مطرح می‌شود که کدام قرارداد یا اجماع. علاوه بر این، هر جامعه آزاد و پویا مستلزم وجود اختلاف نظرهای همیشگی است. شانتال موفه^۳ با تأکید بر اینکه ارزشمندی یک نظریه سیاسی، در مشروعیت‌بخشی به اختلاف نظرها است، نه حذف آنها، در انتقاد از رورتی می‌گوید:

[رورتی] قادر به درک نقش حیاتی تضاد، و عملکرد محوری آن در یکپارچه‌سازی یک دموکراسی کثرت‌گرا نیست. به همین دلیل است که در نهایت چیزی را پیشنهاد می‌کند که می‌توان آن را دیدگاه «اجماعی» درباره دموکراسی^۴ نامید (Mouffe, 2005: 8).

1. convention

۲. Ian Shapiro (1956-): پژوهشگر و دانشمند آمریکایی است که در زمینه علوم سیاسی فعالیت می‌کند. شهرت او به دلیل نظریاتش در بحث‌های دموکراسی و روش‌های انجام تحقیقات علوم اجتماعی است.

۳. Chantal Mouffe (1943-): تحلیل‌گر و نظریه‌پرداز سیاسی و فمینیست اهل بلژیک است.

4. a 'consensus' view of democracy

به بیان کوتاه، یکی از انتقادات علیه دیدگاه سیاسی رورتنی این است که نه تنها اجماع واحدی در جامعه وجود ندارد که در صورت بروز اختلافات مورد استناد قرار گیرد، بلکه وجود چنین اجماعی منافی پویایی جامعه است.

۲. با طرد «نظرگاه چشم خدا»، هیچ فضایی برای ایجاد سازه‌های انتقادی، به منظور ارزیابی ارزش‌های متضاد جامعه باقی نمی‌ماند. آنطور که برنشتاین در انتقاد از رورتنی گفته است، «اختلافات را نمی‌توان صرفاً با توسل به رویه‌های اجتماعی موجود حل کرد، زیرا قلب مناقشه، تضاد واقعی و جدی رویه‌های اجتماعی رقیب است» (Bernstein, 1986: 51). شاپیرو نیز انتقاد مشابهی را مطرح می‌کند. او می‌گوید «اگر قرار است یک نظریه سیاسی زمینه‌گرا و محدود به زمینه، چنانکه او [رورتنی] در پی آن است، به طور قانع‌کننده‌ای توصیف شود، باید ایده‌ای از نقدپذیری درونی را به وضوح توضیح دهد که ضمن اینکه بر منطق درونی استدلال و گفتمان جاری استوار است، به نوعی به فراتر از آن نیز نظر داشته باشد» (Shapiro, 1990: 55). مسئله این است که بدون در اختیار داشتن معیاری فراتر از رویه‌های اجتماعی متضاد، چگونه می‌توان بر تقابل میان آنها فائق آمد؟ اگر گفتمان نظری نقطه‌ای برتر را ارائه نکند که بتوان بر اساس آن، رویه‌های مختلف را ارزیابی کرد، پس چه توجیهی برای پابندی به این شیوه‌ها، به جای شیوه‌های دیگر، در اختیار خواهیم داشت؟

۳. گفته می‌شود رورتنی، در پاسخ به سؤال فوق، نوعی اکثریت‌گرایی خودنگر^۱ را تأیید می‌کند که به موجب آن، آنچه «بهتر» به حساب می‌آید، هر آن چیزی است که یک جامعه (یا اکثریت درون آن) «بهتر» می‌دانند (Putnam, 1990: 23-4). اما نقد اجتماعی در این تصور صرفاً محدود به بیان ارزش‌های مشترک میان اکثریت اعضای جامعه، هر چه که باشد، خواهد بود. از این منظر، رویه‌ها، سنت‌ها، و قراردادهای کنونی جامعه به مرجعی پرسش‌ناپذیر^۲ در مسائل اخلاقی بدل می‌شوند. این نگرانی، در خلاصه‌ای که اغلب در مورد موضع رورتنی ارائه می‌شود، نشان داده شده است؛ خلاصه‌ای با این مضمون که: حقیقت، عدالت یا اخلاق برای رورتنی صرفاً امری مربوط به «شیوه‌ای که ما در اینجا کارها را انجام می‌دهیم» است (Lukes, 2003: 36 ; Kymlicka, Allen, 1998: 33 ; Macedo, 1990: 34 ; Allen, 1998: 33). به‌عنوان مثال، چارلز تیلور^۳ می‌گوید:

آنگونه که رورتنی ادعا می‌کند... خط استدلال نهایی برای توجیه امور این است: اینجا، ما بدین شیوه به امور می‌پردازیم. به عبارت دیگر، هیچ راهی برای داوری عقلانی بین روش‌های انجام کارها در اینجا و آنجا نمی‌تواند وجود داشته باشد (Taylor, 2003: 179).

1. complacent majoritarianism

2. unquestionable

۳. Charles Taylor (1931-): فیلسوف برجسته کانادایی است. رورتنی او را جزو مهم‌ترین فیلسوفان معاصر می‌داند.

این انتقادات چارچوب اصلی اضطراب دکارتی منتقدان رورتنی را مشخص می‌کند. نقطه مشترک آنها این است که هر یک از آنها با این هدف طرح‌ریزی شده‌اند که نشان دهند توافق و اجماع، مرجع قابل قبولی برای ارزیابی رویه‌های جاری اجتماعی نیستند. بر همین اساس، بررسی این انتقادات را با تحلیل جایگاه توافق و اجماع در اندیشه رورتنی آغاز می‌کنیم.

۳. جایگاه توافق و اجماع در اندیشه رورتنی

تصور غالب درباره دیدگاه رورتنی این است که او فرض می‌کند اجماع یا قراردادهایی وجود دارند که در صورت بروز اختلاف، می‌توان از آنها برای رسیدن به یک راه‌حل استفاده کرد. به عبارت دیگر، گفته می‌شود رورتنی قرارداد یا اجماع را به‌عنوان مرجعی برای حل اختلافات در نظر می‌گیرد. اما این، گزارش دقیقی از اندیشه او، و سازگار با نوشته‌های سیاسی او نیست. رورتنی در روایت خود از تاریخ سیاسی آمریکا، تفسیری کاملاً بحث‌برانگیز از ارزش‌ها و سنت‌های آمریکایی ارائه کرده است. از نظر او، عدالت اجتماعی، دست‌کم در تاریخ صدساله اخیر آمریکا، نه با توسل به اجماع و توافقات جاری جامعه، بلکه از طریق مخالفت با آنها شکل گرفته است. برای مثال، او درباره مسیری می‌نویسد که آمریکا از لغو برده‌داری، حق رأی زنان، قانون واگنر^۱ و جنبش حقوق مدنی، تا فمینیسم معاصر و آزادی همجنس‌گرایان پیموده است (Rorty, 1999: 129). نه تنها هیچ یک از این دست‌آوردها، مطابق با اجماع یا توافقاتی موجود در رویه‌های پیشین جامعه آمریکایی نبوده‌اند، بلکه در جامعه فعلی آمریکا نیز هیچ اجماع و توافق واحدی درباره آنها وجود ندارد (Bacon, 2006: 866). رورتنی صراحتاً تأکید می‌کند که چنین دست‌آوردهایی، بیش از توافق و اجماع، مرهون نافرمانی‌های مدنی^۲ است. چراکه عموماً در شرایطی شکل گرفته‌اند که خلاف آنها مورد توافق و اجماع احزاب سیاسی حاکم بوده‌اند (Rorty, 1999: 257).

اما اگر بر خلاف تصور غالب منتقدان، توافق و اجماع برای رورتنی، مرجع حل اختلافات اجتماعی نیستند، پس چه نقشی را در اندیشه او ایفا می‌کنند؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید به نقشی که «نظرگاه چشم خدا» در سنت افلاطونی فلسفه دارد توجه کنیم. طبق این سنت، «نظرگاه چشم خدا»، اگر دستیابی به آن ممکن باشد، حقیقتی واحد و متعالی را در بر دارد که از پیش، فراتر از هر اختلافی ایستاده است، و از همین روی، مرجع داور اختلافات میان رویه‌های اجتماعی رقیب است. رورتنی با رد «نظرگاه چشم خدا»، دقیقاً دارد چنین مرجعیتی را رد می‌کند. بنابراین،

۱. Wagner Act: قانونی که در سال ۱۹۳۵ توسط روزولت، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، تصویب شد. طبق این قانون، کارگران بخش خصوصی حق یافتند تا اتحادیه‌ای را برای تعیین دستمزد، ساعت کاری، شرایط استخدام، و اموری از این دست تشکیل دهند.

2. civil disobedience

نادقیق به نظر می‌رسد که توافق و اجماع را، که او به‌عنوان جایگزین «نظرگاه چشم خدا» مطرح کرده است، حامل چنین مرجعیتی تصور کنیم. خطای منتقدانی چون برنشتاین و شاپیرو این است که تصور می‌کنند اختلافات اجتماعی قرار است با رجوع به قرارداد و اجماع حل و فصل شوند؛ همانطور که، «نظرگاه چشم خدا» بنا بود اختلافات را داوری کند. اما به نظر می‌رسد این برداشتی اشتباه از اندیشه رورتی است. رورتی در یکی از نوشته‌های سیاسی خود می‌گوید:

بحث درباره آنچه که یک ملت بوده و باید سعی کند تا باشد، به قصد بازنمایی دقیق [حقیقت] نیست، بلکه کوششی برای جعل هویت اخلاقی^۱ است. بحث بین جناح‌های چپ و راست، در مورد اینکه ما آمریکایی‌ها باید به کدام قسمت از تاریخ خود افتخار کنیم، هرگز رقابتی بین روایت صادق و کاذب از تاریخ کشورمان و هویت آن نخواهد بود. بهتر است آن را به‌عنوان بحثی توصیف کنیم در مورد اینکه به خود اجازه دنبال کردن کدام امیدها را بدهیم و کدام امیدها را نادیده بگیریم (Rorty, 1998 a: 13-14).^۲

هسته پراگماتیسم رورتی، رد هرگونه مرجعیت فراتر از اجماع و توافق انسانی است (Bacon, 2006: 865). و از نظر او، توافق انسانی از طریق گفتگوی توجیهی صورت می‌پذیرد. اجماع و توافق، بر خلاف «نظرگاه چشم خدا»، داعی هیچ حقیقتی نیست که از پیش، فراتر از هر اختلافی ایستاده باشد. ناظر بر هویتی اخلاقی است که پس از گفتگوی توجیهی درباره اختلافات «جعل» (ساخته) می‌شود. بنابراین، نظر رورتی این نیست که می‌توان اختلافات را با رجوع به اجماع و توافق، حل و فصل نمود. او توافق و اجماع را نتیجه گفتگو راجع به اختلافات می‌داند، نه مرجعی برای حل آنها.

نکته دیگر اینکه، حصول توافق و اجماع، بر خلاف نظر موفه، به معنای حذف تمام اختلافات نیست. بنا بر تعریف، «نظرگاه چشم خدا»، به خاطر در اختیار داشتن حقیقتی واحد و فراگفتگویی، کلام آخر^۳ را در باب صدق و کذب رویه‌های اجتماعی رقیب حکم می‌کند. اما رورتی با رد «نظرگاه چشم خدا» گفتگویی توجیهی را پیش می‌نهد که طبق آن، بحث میان جناح‌های چپ و راست، هرگز رقابتی بین روایت صادق و کاذب نیست. گفتگوی توجیهی امری باز و گشوده است که نمی‌توان برای آن پایانی تصور کرد. زیرا دامنه مخاطبان توجیه، همواره گشوده است. همواره امکان

1. forge a moral identity

۲. این بند، نشان می‌دهد که رورتی، بر خلاف نظر برنشتاین و موفه، قائل به وجود اجماعی واحد در جامعه نیست. او در اینجا بر وجود اختلافات میان‌حزبی صحنه می‌گذارد؛ و در جایی دیگر، در پاسخ مستقیم به برنشتاین، وجود اختلافات درون‌حزبی را نیز تصدیق می‌کند. رورتی خاطر نشان می‌کند که هیچ اجماع واحدی میان سوسیال‌دموکرات‌ها در مورد جنگ ویتنام وجود نداشت؛ برخی از سوسیال‌دموکرات‌ها، مانند سیدنی هوک، مخالف خروج نیروهای آمریکایی از این کشور بودند (Rorty, 1987: 576). درحالی‌که به عقیده برخی دیگر از آنها، از جمله خود رورتی، آمریکا در جنگ ویتنام به عالی‌ترین آرمان‌های خود پشت کرده است.

3. Last word

دارد مخاطبان جدیدی از راه برسند که توجیهاات ما برای آنها قانع کننده نباشد (Rorty, 2000: 6). طبق اندیشه رورتی، «قرار نیست بکوشیم تا به کلام آخر در باب آنچه واقعی است دست یابیم، چرا که این کار به پایان گفتگو خواهد انجامید؛ در حالی که تداوم بخشیدن به گفتگو، به خودی خود هدف است» (رومانا، ۱۳۹۳: ۲۷). هیچ توافق و اجماع نهایی به عنوان کلام آخر وجود ندارد. در واقع از دیدگاه رورتی، هر گونه اجماع فقط موقتی خواهد بود. (Rorty, 1998 c: 217 ; Rorty, 2000: 2) رورتی حامی نوعی تاریخی‌انگاری هگلی است که طبق آن، هر توافق و اجماع، سنتزی از اختلافات جامعه است، که در یک فرآیند بی‌انتهای تزی در مقابل آنتی‌تزی دیگر خواهد بود. این نکته روشن می‌سازد که چرا رورتی، از یک سو بر توافق و اجماع تأکید می‌کند، و از سوی دیگر، دست‌آوردهای اجتماعی را محصول مخالفت با توافق و اجماع احزاب سیاسی حاکم می‌داند. به طور خلاصه، نه تنها رورتی توافق و اجماع را به عنوان مرجعی برای حل اختلافات جامعه در نظر ندارد، بلکه به وجود اجماعی واحد و نهایی که پویایی جامعه را به خطر اندازد نیز قائل نیست. بنابراین، آنچه مخالفان رورتی به عنوان انتقادی بر اندیشه رورتی مطرح می‌کنند، در واقع دیدگاهی است که خود او ارائه کرده است (Bacon, 2006: 868).

۴. ارزیابی رویه‌های جاری جامعه بدون توسل به «نظرگاه چشم خدا»

البته آنچه تاکنون گفتیم، هنوز پاسخی برای اضطراب دکارتی منتقدان رورتی نیست؛ بلکه حتی آن را تشدید می‌کند. رورتی از یک سو «نظرگاه چشم خدا» را رد می‌کند، و از سوی دیگر، توافق و اجماع را نتیجه گفتگو درباره اختلافات می‌داند، نه مرجعی برای حل آنها. حال سؤال این است که توافق و اجماع بر اساس چه ضابطه‌ای شکل می‌گیرد؟ بدون توسل به «نظرگاه چشم خدا» چگونه می‌توان از رویه‌ها و درک‌های متضاد جامعه فراتر رفت، آنها را به چالش کشید، و هویت اخلاقی جدیدی را ایجاد نمود؟ برخی از منتقدان رورتی گفته‌اند که در دیدگاه او نمی‌توان تبیینی قابل قبول برای این چگونگی ارائه کرد. جان اتان آلن^۱ در این باره می‌گوید «از دیدگاه رورتیایی، به نظر می‌رسد که ما به انبوه رویه‌ها و شیوه‌های مشترک پرتاب شده‌ایم» (Allen, 1998:32). از نظر او، این که خود را ناگزیر در بند رویه‌های جاری جامعه بدانیم، به ما اجازه نقد دقیق این رویه‌ها را نمی‌دهد. مسئله‌ای که آلن به آن اشاره دارد این است که نتیجه انکار «نظرگاه چشم خدا»، و تعهد بی‌قید و شرط به زمینه‌گرایی، این خواهد بود که نتوانیم میان خود و باورهای متضاد جامعه، به گونه‌ای که برای به چالش کشیدن آنها لازم است، فاصله ایجاد کنیم؛ فاصله‌ای که برای دستیابی به یک نقطه برتر انتقادی ضروری است.

۱. Jonathan Allen: او پژوهشگر فلسفه و استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه پرینستون است.

این درست است که از نظر رورتی، ما به‌طور اجتناب‌ناپذیری درون رویه‌های جاری قرار داریم و نمی‌توانیم از آنها جدا باشیم. او این نکته را در بحث خویش دربارهٔ «خود» بیان می‌کند. «خود» نمی‌تواند از خویش برون آید و باورهایش را از منظری بیرونی مورد ارزیابی قرار دهد، زیرا «خود» جمع آن باورها است (Rorty, 1998 b: 118). اما این برای رورتی بدان معنا نیست که ما قادر به انتقاد از باورهای خود نخواهیم بود. آلن می‌پرسد «اگر "خود" و دریافت ما از جهان، در قالب رویه‌های اجتماعی ساخته شده باشند، چگونه ممکن است که ما نسبت به آن‌ها موضعی انتقادی داشته باشیم؟» (Allen, 1998: 32) در پاسخ به آلن می‌توان گفت «خود»ها مجموعه‌ای از باورها و امیال هستند که به طور دائم، در واکنش به تجربیات جدید تغییر می‌کنند. این تغییر، نه با توسل به استانداردهایی خارج از رویه‌های اجتماعی، بلکه در راستای حفظ انسجام باورهایمان صورت می‌گیرد. ما باورهای خود را با مقایسهٔ آنها با یکدیگر، و نیز با مقایسهٔ آنها با باورهای تازه‌ای که از طریق مواجهه‌مان با جهان به دست آمده‌اند، به منظور حفظ ثبات در بین آنها، مورد انتقاد قرار می‌دهیم (Bacon, 2006: 869). رورتی می‌گوید:

به عقیدهٔ ما پراگماتیست‌ها اینکه مردم سعی می‌کنند باورهای خود را منسجم سازند به خاطر عشق به حقیقت نیست، بلکه به این دلیل است که نمی‌توانند از انجام این کار خودداری کنند. ذهن ما نمی‌تواند در برابر عدم انسجام مقاومت کند، همان‌طور که مغز ما تاب تحمل ناهماهنگی عصبی-شیمیایی راه، که نتیجهٔ فیزیولوژیکی چنین عدم انسجامی است، ندارد (Rorty, 2000: 15).

روایت رورتی از نقد اجتماعی به همین شکل است. از آنجایی که چیزی فراتر از رویه‌های اجتماعی وجود ندارد که به‌عنوان معیار انتخاب بین آنها عمل کند، «نقد به این موضوع مربوط می‌شود که به این تصویر و آن تصویر نگاه کنیم، نه مقایسه هر دو تصویر با تصویر اصلی» (Rorty, 1989: 80). ما به جامعهٔ خود تعلق داریم، و نقد اجتماعی، مسئله‌ای نه راجع به کنار نهادن وابستگی‌مان به جامعه، بلکه راجع به این است که بتوانیم جامعه‌مان را حفظ کنیم. همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، رورتی به وجود رویه‌های متضاد در جامعه اذعان دارد. و دقیقاً به همین دلیل، نقد اجتماعی را نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری می‌داند. اختلافات موجود در جامعه نباید انسجام و همبستگی جامعه را به خطر بیندازند. این شکل از نقد اجتماعی، چیزی است که از نظر رورتی در مفهوم «تعادل انعکاسی»^۲ جان رالز^۳ گنجانده شده است.

1. Self

2. reflective equilibrium

۳. John Bradley Rawls (1921-2002): فیلسوف لیبرال آمریکایی است که به دلیل صورت‌بندی نظریهٔ عدالت شهرت بسیار دارد. کتاب مشهور او، *نظریه‌ای در باب عدالت*، یکی از مهم‌ترین منابع کلاسیک فلسفهٔ سیاسی و همسنگ آثار کانت و

منتقدان اجتماعی در قالب مقایسه شیوه‌های مختلف، ناسازگاری‌ها و کاستی‌ها را مشخص می‌سازند. آنها اصلاحات را در پرتو چنین مقایسه‌ای پیشنهاد می‌کنند. آنها می‌کوشند از طریق ایجاد تعادل انعکاسی، انسجام جامعه را حفظ کنند. به بیان دقیق‌تر، تعدیل و اصلاح رویه‌های اجتماعی، انعکاسی از تضاد و اختلاف میان آنهاست؛ نه چیزی فراتر از آن. مفهوم تعادل انعکاسی را می‌توان با این مثال توضیح داد. جوجه‌تیغی‌هایی را در نظر بگیرید که برای مقابله با سرمای هوا، و برای بهره‌مندی از گرمای بدن یکدیگر، به هم نزدیک می‌شوند. آنها نه آنقدر به هم نزدیک می‌شوند که از تیغ یکدیگر گزند ببینند، و نه آنقدر از هم دور می‌شوند که از گرمای بدن یکدیگر بی‌نصیب بمانند. فاصله متعادل مطلوب میان آنها، صرفاً انعکاسی از تضاد میان «گزش تیغ‌ها» و «گرمای بدن» است. هیچ فاصله‌ای که ناظر به معیاری فراتر از این تضاد باشد، از قبل تعیین شده نیست؛ نوع اختلاف و ناسازگاری است که تعیین می‌کند چه تغییری برای حفظ انسجام مفید است. به بیان رورتی، هیچ ترتیبی برای مباحث و استدلال‌ها، که مقدم بر تقابل میان باورهای متضاد، و فارغ از برآیند آنها باشد، وجود ندارد (Rorty, 1989: 52).

نقد اجتماعی بر اساس تعادل انعکاسی، می‌تواند نتایج ایجابی یا سلبی داشته باشد. نتیجه ایجابی این شیوه انتقادی زمانی است که در مواجهه با باورهای مخالف، که برای ما هیچ معنایی ندارند، بکوشیم آنها را در ارتباطی منسجم با سایر باورهایمان تفسیر کنیم. اگرچه آنها از منظر باورهای فعلی ما منطقی نیستند، اما ممکن است باعث شوند که ما دیدگاه‌های خود را تغییر دهیم؛ درست همانطور که ادعاهایی مانند «زمین گرد است»، یا «زمین به دور خورشید می‌چرخد»، زمانی که برای اولین بار بیان شدند، شگفت‌انگیز بودند (Rorty, 1991 a: 170). اما کوشش برای معنابخشی به این شگفتی‌ها، ما را به تغییر نظریه‌ها و واژگان خود سوق داد. از نظر رورتی، «دخل و تصرفات "غیرمنطقی" در باورهایی که "هیچ معنایی ندارند" (یعنی نمی‌توان آنها را با منطق فعلی‌مان منسجم ساخت) درست همان وقایعی هستند که مورخان روشنفکر آنها را "انقلاب‌های مفهومی" می‌نامند» (Rorty, 1991 a: 15). این دیدگاه توضیح می‌دهد که چطور باورهایی که زمانی برای ما ضدارزش تلقی می‌شدند در رویه‌های اجتماعی فعلی ما اعتبار یافته‌اند. روابط توجیهی، در مواجهه با باورهای مخالف و متضاد، مدام گسترده و گسترده‌تر می‌شوند، و توانایی بیشتری برای فرضیه‌پردازی درباره امکان پذیرش پیشنهادهای جدید پیدا می‌کنند. تا جایی که بتوانند بیشترین انسجام را از طریق تعادل انعکاسی محقق سازند.

استوارت میل به شمار می‌آید. اصطلاح تعادل انعکاسی توسط جان رالز ابداع گشت و در نظریه عدالت او به‌عنوان روشی برای رسیدن به محتوای اصول عدالت به کار گرفته شد.

1. conceptual revolutions

نتیجه سلبی این شیوه انتقادی نیز زمانی است که تعادل انعکاسی به موضوعی مربوط به رقابت حذفی^۱ میان تئوری و عمل تبدیل می‌شود؛ میان آنچه ما ادعا می‌کنیم به آن باور داریم و واقعیتِ اعمال‌مان. در این وضعیت، منتقدان اجتماعی باید به نام خود جامعه^۲ علیه آن جنبه‌هایی از جامعه که به خودانگاره^۳ آن پشت می‌کنند اعتراض نمایند (Rorty, 1989: 60). به‌عنوان نمونه‌ای از این دست انتقاد، رورتی به ماجرای جفرسن^۴ اشاره می‌کند؛ هرچند جفرسن مدعی بود همه انسان‌ها از سوی خالق‌شان دارای حقوق مسلمی هستند، با این حال خود جزو برده‌داران بود (Rorty, 1998 c: 167). در چنین مواردی، شکلی از انتقاد اجتماعی که رورتی آن را مطرح می‌کند، می‌تواند با نشان دادن اینکه چگونه عملکرد افراد و جوامع، مطابق با آرمان‌هایشان نیست، تحریف را، بدون استناد به معیاری فزاینده، آشکار سازد. بنابراین، منتقدان اجتماعی می‌توانند، نه صرفاً به رویه‌های موجود، بلکه به امیدهای خود برای آینده استناد کنند. آنها می‌توانند، نه با توسل به حقیقتی متعالی، بلکه از طریق مقایسه رویه‌های مختلف مستقر در جامعه با ارزش‌های مختلفی که درون جوامع‌شان وجود دارد، به دنبال فاصله انتقادی باشند.

۵. انسجام و نقدپذیری

چنانکه گفته شد، جریان انتقادی، تفاوت‌های موجود در جامعه را با این هدف جرح و تعدیل می‌کند که انسجام و همبستگی جامعه را تضمین نماید. اضطراب دکارتی این‌بار با این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود این انسجام و همبستگی، هر چه که باشد، همواره قابل قبول خواهد بود؟ نمونه‌ای از این انتقاد از سوی پاتنم^۵ مطرح شده است.^۶ برای پاتنم، دیدگاه رورتی به این معناست که، نهایتاً، هر چیزی که اکثریت جامعه آن را از نظر اخلاقی خوب یا متریقی بداند، از نظر اخلاقی خوب یا متریقی است؛ حتی فاشیسم. زیرا معیارهایی که اخلاق و پیشرفت اخلاقی با آن سنجیده می‌شوند، متعلق به جامعه‌ای هستند که آنها را به کار می‌گیرند. بنابراین، از نگاه پاتنم، «دیدگاه رورتی صرفاً سولپسیسیسمی با یک "ما" به جای "من" است» (Putnam, 1990: ix). گویی همانطور که

1. play off

2. in the name of the society itself

3. self-image

۴. Thomas Jefferson (1743-1826): سومین رئیس جمهور آمریکا بود که اعلامیه استقلال آمریکا به قلم او نسبت داده می‌شود. جفرسن در حالی شعار برابری انسان‌ها را سر می‌داد که خود بیش از ۲۰۰ برده داشت. او از این میان کمتر از ۱۰ نفر را آزاد کرد و بقیه را برای دختر خود به ارث گذاشت.

۵. Hilary Whitehall Putnam (1926-2016): ریاضی‌دان و فیلسوف آمریکایی یهودی‌تبار که به‌خصوص در حوزه‌های پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی، فلسفه ذهن، فلسفه زبان و فلسفه علم فعالیت داشت.

۶. انتقاد پاتنم علیه رورتی، و پاسخ رورتی به او، جزو مباحث انتقادی مهم در حوزه پراگماتیسم معاصر است. برای مطالعه بیشتر در این باره، به مقاله رورتی در مقابل پاتنم (رحیم‌نصیریان و حسامی‌فر، ۱۴۰۲) رجوع کنید.

سولپسیسم جهان را محدود به تجربه «من» می‌کند، موضع رورتی نیز خوب و بد را محدود به تجربه «ما» می‌انگارد. پاتنم استدلال می‌کند که نباید فاشیسم، حتی اگر اکثریت جامعه، در دیدگاهی منسجم در مورد آن اجماع و توافق داشته باشند، امری مطلوب محسوب شود. از نظر او، موضع رورتی به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی منجر می‌شود که طبق آن، حقیقت، خیر، یا عدالت، هر آن چیزی است که «ما» فکر می‌کنیم.

«ما»یی که پاتنم به آن اشاره دارد، ناظر به قوم‌گرایی^۱ رورتی است. قوم‌گرایی یکی از مؤلفه‌های کلیدی اندیشه رورتی است. از نظر رورتی «ما قادر نیستیم باورهای خود را (در فیزیک، اخلاق یا هر حوزه دیگری) برای همه توجیه کنیم؛ ما فقط برای کسانی می‌توانیم توجیه ارائه دهیم که باورهایشان تا حدی با باورهای ما همپوشانی دارد» (Rorty, 1991 b: 30).

طبق این دیدگاه، موجه بودن باورها برای ما، تا حد بسیاری وابسته به جامعه‌ای است که به آن تعلق داریم. تصور پاتنم این است که رورتی با «تجویز» قوم‌گرایی، رواداری نسبت به هر آن چیزی را که جوامع مختلف، حتی جوامع فاشیستی، موجه می‌دانند، مجاز می‌شمارد. اساس این تصور، سوءتعبیری است که میان بسیاری از منتقدان رورتی، درباره قوم‌گرایی او مطرح است. خلاصه‌ای از این سوءتعبیر را می‌توان در بیان میشل مودی آدامز^۲ مشاهده نمود. او می‌نویسد:

«قوم‌گرایی رورتی [...] به‌طور خطرناکی جهان را به ما و دیگران تقسیم می‌کند، به گونه‌ای که گفتگوی میان فرهنگی متمرکز بر ما، اگر نگوییم غیرممکن، دست‌کم دشوار می‌کند. زیرا فرض می‌دارد که می‌توان از قبل گفت که چه کسی عضو قوم خود است و چه کسی خارج از حصار آن است» (Moody-Adams, 1997: 27).

عموماً تصور می‌شود تأکید قوم‌گرایانه رورتی بر «ما»، مسیر گفتگوی انتقادی میان ما و دیگران را مسدود می‌کند. اما به نظر می‌رسد چنین تعبیری منطق استدلال رورتی را اشتباه می‌گیرد؛ اینطور نیست که ما ابتدا ما و دیگران را تعریف کنیم؛ تعریفی که منجر به نتیجه نامیمون دشوار یا ناممکن سازی گفتگو می‌شود؛ بر عکس، دشواری یا عدم امکان گفتگو ما را وادار می‌کند تا تشخیص دهیم که دیگران بخشی از قوم ما، یکی از ما، نیستند (Bacon, 2006: 877). بنابراین، قوم‌گرایی هرگز تجویز رورتی نیست. از نظر او، قوم‌گرایی امری ناگزیر است، نه یک انتخاب. همواره امکان اختلاف و تضاد میان رویه‌های اجتماعی جوامع مختلف وجود خواهد داشت؛ دقیقاً به این خاطر که «نظرگاه چشم خدا» دست‌نیافتنی است. رد «نظرگاه چشم خدا» به

1. ethnocentrism

۲. Michele Moody-Adams (1956-): فیلسوف آمریکایی است که در زمینه فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، و فلسفه حقوق فعالیت دارد. او از سال ۲۰۰۹ تا سال ۲۰۱۱ رئیس کالج کلمبیا بود. او نخستین زن و نخستین سیاه‌پوستی است که به این منصب دست یافت.

این معناست که واقعیت نتیجه تفسیر است، و تفاسیر اقوام مختلف می‌توانند متفاوت باشند. اما قوم‌گرایی، آنطور که رورتی در نظر دارد، هرگز به این معنا نیست که هر تفسیری به درستی تفاسیر دیگر است. آموزه محوری رورتی، تأکید بر گشودگی دامنه روابط توجیهی وابسته به زمینه اجتماعی است. و این معنایی ندارد جز اینکه حقیقتی فرازمینه در دسترس نیست که معیار سنجش مراودات اجتماعی باشد. به عبارت دقیق‌تر، آموزه رورتی، اگر نگاهی منسجم به اندیشه او داشته باشیم، نه تجویز قوم‌گرایی، بلکه مقید ساختن آن به رویکرد آبرونستی است. آبرونی^۱، یکی از کلیدواژگان اندیشه رورتی است. طبق دیدگاه او، «آبرونست کسی است که پیشامدی‌بودن^۲ محوری‌ترین باورها و خواسته‌های خود را می‌پذیرد. کسی آن‌قدر تاریخ‌گرا و نام‌انگار که از این ایده دست کشیده باشد که محوری‌ترین باورها و خواسته‌های او به چیزی فراتر از حیطه زمان و تصادف ارجاع دارند» (Rorty, 1989: xv). طبق دیدگاه رورتی، انتقاد پاتنم صرفاً حاصل ترس نابجای او از نسبیت‌گرایی است (see Rorty, 1991 b: 24-27). در حالی که خشونت جوامعی نظیر جوامع فاشیستی، دقیقاً به این خاطر است که حقیقت را در انحصار خویش می‌پندارند. و قوم‌گرایی آبرونستی رورتی در مقابل همین پندار وضع شده است. فاشیسم، مصداقی برای قوم‌گرایی انحصارطلب است. در مقابل، اعضای جامعه مطلوب رورتیایی «مردمانی هستند که به گونه‌ای تربیت شده‌اند که به خودشان یادآوری کنند که ممکن است در اشتباه باشند، و اینکه خارج از اینجا مردمی وجود دارند که ممکن است با آنها مخالف باشند و مخالفت آنها باید مورد توجه قرار گیرد» (Rorty, 2000: 4). بنابراین، نامطلوب بودن جوامعی مانند جامعه فاشیستی، که مثال مورد نظر پاتنم است، طبق معیارهای ارائه شده توسط پراگماتیسم رورتی قابل انتقاد هستند. هرچند مواضع رورتی نمی‌توانند فاشیسم را بر اساس معیاری فرازمینه به نام حقیقت محکوم کنند، اما می‌توانند آشکالی از تحریف سیاسی را آشکار کنند که فاشیسم یکی از آنهاست. هرچند ما هیچ معیار فرازمینه‌ای برای تشخیص تحریف در اختیار نداریم، اما امکان شناسایی تحریف، بر اساس نوع گفتگوی جاری در جامعه وجود دارد. انسجام اجتماعی مطلوب، از طریق گفتگوی زمینه‌مند توجیهی حاصل می‌شود. اگر آموزه‌های اجماع و تعادل انعکاسی را همسو با تأکید رورتی بر گفتگوی توجیهی زمینه‌مند در نظر آوریم، آشکار خواهد شد که او به توسلی خام به «شیوه‌ای که "ما" در اینجا کارها را انجام می‌دهیم» متعهد نیست. صرفاً کسی که به حقیقت یا هدفی نهایی قائل است، می‌تواند بر آن باشد که «آنچه "ما" فکر می‌کنیم» کلام آخر در باب ارزش‌های اجتماعی است. در حالی که از نظر رورتی، هیچ اجماع نهایی در کار

1. irony

2. Contingency

نیست و تعادل انعکاسی فرآیندی بی‌پایان است؛ همانطور که گفتگوی توجیهی زمینه‌مند امری بسته نیست و مخاطبان ثابتی را مفروض نمی‌دارد.

۶. نتیجه‌گیری

طبق دیدگاهی که رورتی مطرح می‌کند، ناتوانی از ایستادن در ورای «نظرگاه چشم انسان»، به معنای ناتوانی از به نقد کشیدن رویه‌های جاری جامعه نیست. منتقدان اجتماعی می‌توانند رویه‌های جامعه را مورد ارزیابی قرار دهند و برای آن استدلال کنند. آنها فقط نمی‌توانند برای دیدگاه خود مرجعیتی بیش و پیش از آنچه در گفتگو برای آنها به دست می‌آید، ادعا کنند. اگرچه رورتی ایده حقیقت را نفی می‌کند، اما موضع او می‌تواند این دیدگاه را که برخی از ایده‌ها و اعمال مضر و تحریف‌کننده هستند و باید مورد بازنگری قرار گیرند، شامل شود. ضابطه‌ای که رورتی برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه، بدون توسل به امری فرازمینه، در نظر دارد، ایجاد انسجام از طریق تعادل انعکاسی است. به عبارت دیگر، «نظرگاه چشم انسان»، که مجموعه‌ای نسبتاً انسجام یافته از باورها است، در میل به حفظ انسجام اجتماعی تجلی می‌یابد. طبق این دیدگاه، منتقدان اجتماعی، در مقابل رویه‌هایی که جامعه را در تحقق تصویری که از خود دارد، ناکام می‌گذارند، اصلاحات را پیشنهاد می‌کنند. با وجود این، طبق نسخه‌ای از پراگماتیسم که رورتی ارائه می‌دهد، چنین نیست که هر تصویری که جامعه از خود دارد، به خوبی هر تصور دیگری است. او گفتگوی توجیهی باز و گشوده را به‌عنوان مسیر شکل‌گیری انسجام اجتماعی مطلوب معرفی می‌کند. نکته اساسی در مواجهه با اندیشه رورتی این است که او دیدگاه سیاسی- اجتماعی خود را در فضای اندیشه پست‌مدرن، اندیشه‌ای که تردید درباره حقیقت، خصیصه بارز آن است، مطرح می‌کند. عمده منتقدان رورتی، متأثر از تنگناهای متافیزیکی رویکرد افلاطونی به مفهوم حقیقت، در رد حجیت رادیکال حقیقت برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه با او هم‌نظراند. مخالفت آنها، یا به تعبیر این مقاله، اضطراب دکارتی آنها، این است که رورتی از حد پیش‌تر می‌رود و با رد هرگونه مبانی ثابت برای ارزیابی رویه‌های اجتماعی، جامعه را از ظرفیت انتقادی محروم می‌کند. از نظر آنها، معیار نقد، ارزیابی، و اصلاح جامعه، نمی‌تواند خود آن جامعه، بلکه باید فراتر از آن باشد؛ هرچند نه آنقدر فراتر که در قلمرو دست‌نیافتی ایده حقیقت قرار گیرد! طبق استدلال رورتی، چنین معیاری جز از «نظرگاه چشم خدا» نمی‌تواند محقق شود. و ایده وجود چنین نظرگاهی، باز، رجعت به مرجعیت حقیقت و مسائل آن است. با رد «نظرگاه چشم خدا»، ناچار باید پذیرفت که داوری رویه‌های اجتماعی، بر اساس معیارهای زمینه‌مند صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد در مواجهه با پراگماتیسم سیاسی رورتی، سؤال فقط این نیست که آیا طرح او ظرفیت به نقد کشیدن رویه‌های اجتماعی را دارد یا نه. سؤال مهم‌تر این است که آیا چنین طرحی تمام آن چیزی است که جهان پست‌مدرن می‌تواند و باید

بخواهد؟ روایت زمینه‌مند شده رورتی از ساختار نقد اجتماعی، مخالفان او را راضی نمی‌کند. ظاهراً این بخاطر فقدان ظرفیت انتقادی در طرح رورتی نیست. مخالفت منتقدان رورتی بدان جهت است که دست‌آوردهای چنین روایتی را کمتر از آن چیزی می‌دانند که روایت‌های افلاطونی، که بر حقیقتی فرازمینه متکی‌اند، وعده داده‌اند. پاسخ رورتی کمابیش این است که دست‌آوردهای روایت پیشهادی من، کمتر از وعده‌های تحقق یافته روایت‌های حقیقت‌محور نیست. چه اینکه می‌توان گفت پست‌مدرنیسم واکنشی نسبت به شکست رویکرد سنتی در تحقق همین وعده‌هاست. سنجش ارزش‌های اجتماعی، امروز در سراسر جهان، هم در بخش‌های سنتی، و هم در بخش‌های پست‌مدرن با چالش‌های جدی مواجه است. در حالی که در بخش‌های سنتی، طبق رویکردی افلاطونی، کوشش برای فائق آمدن بر این چالش‌ها از طریق دست یافتن به حقیقتی متعالی همچنان ادامه دارد، رورتی در صدد است مفهوم نقد اجتماعی را، منطبق بر حساسیت‌های تجربی‌تر اندیشه پست‌مدرن، که تردید درباره حقیقت خصیصه بارز آن است، به روز گرداند. او با پیوند مبتکرانه سیاست و پراگماتیسم، طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور ارائه می‌دهد که شاید الهام بخش‌ترین نمونه‌ای است که در جهان پساحقیقت می‌توان سراغ گرفت. از این منظر، «اضطراب دکارتی» انتقاد دقیقی بر اندیشه رورتی نیست. برعکس، پراگماتیسم سیاسی رورتی برای رهایی جهان پست‌مدرن از اضطراب دکارتی طراحی شده است.

منابع

رومانا، ریچارد (۱۳۹۳). *فلسفه ریچارد رورتی*. ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر علم.
 رحیم‌نصیریان، ایمان؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۴۰۲). "صدرثالیسم و رئالیسم عرفی؛ رورتی در مقابل پاتنم". *ذهن*، ۲۴(۹۶)، ۳۹-۷۰. (https://zahn.iict.ac.ir/article_708797.html).

References

- Allen, Jonathan (1998). "The Situated Critic or the Loyal Critic? Rorty and Walzer on Social Criticism", *Philosophy & Social Criticism*, 24(6), 25-46.
- Bacon, Michael (2006). "Rorty and pragmatic social criticism", *Philosophy & Social Criticism*, 32(7), 863-880. (DOI: 10.1177/01914537060666978).
- Bernstein, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. (1986). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. (Nov., 1987). "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15(4), 538-563. (<http://www.jstor.org/stable/191689>).
- Dostoyevsky, Fyodor (2009). *The Brothers Karamazov*, Translated by Constance Garnett, New York, The Lowell Press.
- Engel, Pascal (2002). *Truth (Central Problems of Philosophy)*, Chesham, Acumen press.

- Forstner, Joshua (2018). *Something Has Cracked: Post-Truth Politics and Richard Rorty's Postmodernist Bourgeois Liberalism*, Sheffield, University of Sheffield Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- Lukes, Steven (2003). *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, London, Verso.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Moody-Adams, Michele (1997). *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, London, Harvard University Press.
- Mouffe, Chantal (2005). "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy" in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Taylor & Francis e-Library, 1-12.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.
- RahimNasirian, Iman; Hesamifar, Abdurrazzaq (2023). "Anti-realism and Common sense realism; Rorty versus Putnam", *Zehn*, 24(96), 39-70. (https://zehn.iict.ac.ir/article_708797.html). [In Persian].
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Richard Rorty (1987). "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory* 15, 564–580.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 a). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 b). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998 a). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, London, Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1998 b). "A Defense of Minimalist Liberalism", Anita L. Allen and Milton C. Regan (eds.) In *Debating Democracy's Discontent: essays on American politics, law and public philosophy*, New York, Oxford University Press, 117–125.
- Rorty, Richard (1998 c). *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books Publishing.
- Rorty, Richard (2000). "Universality and Truth", in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Malden, Blackwell Publishers, 1-30.
- Rumana, Richard (2014). *On Rorty*, translated by Morteza Nouri, Tehran, Elm. [In Persian].
- Shapiro, Ian (1990). *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- Taylor, Charles (2003). "Rorty and Philosophy", in Charles Guignon and David R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 158–180.