

نقد فلسفه میناگرایانه در رویکرد پراگماتیستی ریچارد رورتی به شناخت

سعیده کوب*
*

مدرس مدعو دانشگاه تهران

چکیده: مقاله حاضر نظریات معرفت‌شناختی رورتی را مورد بررسی قرار می‌دهد. این نظریات در دو محور اصلی مطرح می‌شود: نظریات سلیبی که بیان‌کننده نظریات انتقادی رورتی است و نظریات ایجابی که بیانگر رویکرد پراگماتیستی او به شناخت است.

در بخش اول نظریات انتقادی رورتی مطرح می‌شود. رورتی فرض‌های موجود در پس‌فلسفه مدرن را مورد تردید قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که این فرض‌ها انتخابی است و می‌تواند کنار گذاشته شود. از نظر او فلسفه سنتی کوششی برای فرار از تاریخ یعنی کوششی برای یافتن شرایط غیرتاریخی هر تحول تاریخی ممکن است. او متذکر می‌شود که تحقیق درباره مبانی شناخت، اخلاق، زبان و جامعه، کوششهایی در جهت سرمدی کردن یک بازی زبانی یا عمل اجتماعی خاص است. رورتی با کنار گذاشتن فلسفه میناگرایانه، پیام اصلی خود را تاریخی‌گرایی می‌داند. به همین جهت او مفاهیم ذهن، شناخت و فلسفه را از دیدگاه تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. او در این بررسی تاریخی، اشتباهات و خلط‌های فلاسفه را نشان می‌دهد. و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که مفهوم شناخت به عنوان تلفیقی از بازنمایی‌های دقیق، مفهومی انتخابی است و می‌تواند جای خود را به تلقی پراگماتیستی از شناخت بدهد. در بخش دوم و سوم نظریات ایجابی رورتی در مورد شناخت و نتایج پراگماتیستی چنین نظریاتی بیان می‌شود. در چنین رویکرد پراگماتیستی‌ای، مواجهه با اشیاء جای خود را به گفتگو می‌دهد. لذا توجیه مستلزم ارتباط خاص بین تصورات (یا کلمات) و اشیاء نیست، بلکه مستلزم گفتگو، یعنی مستلزم فعالیت اجتماعی است. توجیه مبتنی بر گفتگو نیز طبیعتاً کل‌گرایانه است. از نظر رورتی، هنگامی که گفتگو جای مواجهه را بگیرد، مفهوم ذهن به عنوان آینه طبیعت می‌تواند کنار گذاشته شود. در این صورت مفهوم فلسفه به عنوان حوزه‌ای که در جستجوی مبانی شناخت است، نامعقول می‌گردد. رورتی دیدگاه خود در باب شناخت را رفتارگرایی معرفت‌شناختی می‌نامد. رفتارگرایی معرفت‌شناختی یعنی تبیین عقلانیت و مرجعیت معرفتی به وسیله ارجاع به آنچه جامعه جواز بیان آن را می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: مبانی شناخت، رفتارگرایی معرفت‌شناختی، تاریخی‌گرایی، حقیقت، عقلانیت، عینیت.

* Email: skowkab@yahoo.com

مقدمه

آراء فلسفی ریچارد رورتی¹، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، در مورد ذهن، زبان، شناخت، حقیقت، علم، اخلاق و سیاست همواره مورد توجه فلاسفه و متفکران معاصر قرار گرفته است. بحث انگیز بودن آراء رورتی در حوزه فلسفه و نیز تأثیر او در دیگر حوزه‌های پژوهش از جمله ادبیات، حقوق، تاریخ نگاری، روان درمانی، تعلیم و تربیت و نظریات اجتماعی، به دلیل نگاه خاص او به فلسفه یا به تعبیر دیگر به دلیل تلقی خاص او از انسان و نحوه شناخت اوست. در طول چند دهه گذشته، رورتی در آثار متعدد خود، تلقی سنتی از فلسفه را مورد انتقاد قرار داده است. تلقی ای که از نظر او موجب تخصصی شدن روزافزون فلسفه و دورماندن آن از بقیه فرهنگ بوده است. فلسفه رورتی عکس‌العملی در مقابل جریان اصلی سنت فلسفی غرب است، سنتی که به تعبیر رورتی، این عقیده مشترک در آن حاکم است که انسان دارای ماهیتی است که می‌تواند ماهیات را کشف نماید. بر اثر شناخت ماهیات اشیاء، واژگان بنیادی و نهایی در اختیار ما قرار می‌گیرد، واژگانی که موجب قیاس‌پذیری همه گفتمان‌ها می‌گردد. این سنت فلسفی در جستجوی توافق کلی درباره مجموعه ای از واژگان نهایی است، واژگانی که امتیاز خود را به دلیل بازنمایی دقیق واقعیت بدست می‌آورند. اما رورتی با کنار گذاشتن چنین تصویری از انسان و ذهن به عنوان آئینه طبیعت و فلسفه متناسب با آن، تأکید می‌کند که هیچ مجموعه ای از واژگان نمی‌تواند بازنمایی ممتاز ماهیات باشد، بلکه هر مجموعه ای، فقط یکی از بی‌نهایت مجموعه واژگانی است که از طریق آن می‌توان جهان را توصیف کرد.

بررسی نقادانه رورتی در باب شناخت و معرفت‌شناسی، یک بررسی پسینی است. کار اصلی او در این بررسی تاریخی این است که اعوجاج‌ها و نادرستی‌ها و ناهماهنگی‌های این مسیر تاریخی را نشان داده و از این طریق، تلقی سنتی از شناخت را مورد نقد قرار دهد. نقد رورتی مقدمه ای برای تأسیس نظریه ای جدید در قالب معرفت‌شناسی دکارتی نیست، بلکه نقد او به منظور کنار گذاشتن تلقی دکارتی از شناخت است. او به دنبال بیان نظریه‌های جدید در مورد ذهن و شناخت در چارچوب معرفت‌شناسی متعارف نیست، بلکه هدف او همان طور که در مقدمه کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت*² می‌گوید، از بین بردن اعتماد خواننده نسبت به سه چیز است: 1- ذهن به عنوان چیزی که باید در مورد آن نظریه ای فلسفی داد، 2- شناخت به عنوان چیزی که دارای مبانی است و درباره آن باید نظریه پردازی کرد و 3- فلسفه آن طور که از زمان کانت تلقی شده است. روش رورتی برای رسیدن به این هدف، تحلیل تاریخی الگوهای شناختی در طول تاریخ فلسفه است. او در این تحلیل تاریخی، پیش‌فرض‌های موجود در پس فلسفه مدرن را آشکار می‌سازد و منشأ تاریخی آنها را نشان می‌دهد و به همین دلیل آنها را قابل انتقاد می‌داند. چنین انتقادی از سوی رورتی مبتنی بر دیدگاه او در خصوص پارادایم‌های فلسفی است که متأثر از دیدگاه توماس کوهن³ در مورد پارادایم‌های علمی است. هدف رورتی این است که با

تأکید بر گسست معرفتی بین پارادایم‌های فلسفی، اشتباهات فلاسفه را مبنی بر ایجاد تداخل بین پارادایم‌های مختلف نشان دهد.

رویکرد نقادانه رورتی به تلقی حاکم در فلسفه سنتی از افلاطون تا امروز و دیدگاه پراگماتیستی او به شناخت و نتایج چنین دیدگاهی در سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

1. نظریات انتقادی رورتی در باب معرفت‌شناسی

رورتی در بررسی خود در باب شناخت، مهمترین رکن معرفت‌شناسی به معنای دکارتی آن را مفهوم " مبنای شناخت " می‌داند. از نظر او این مفهوم منشأ تاریخی دارد و در واقع روح حاکم بر فلسفه سنتی، از افلاطون تا امروز، جستجوی " مبنای شناخت " است. او معتقد است آنچه همه تاریخ فلسفه را به هم پیوند می‌دهد، هدف مشترک رسیدن به شناخت ضروری و کلی و در واقع رسیدن به شناخت یقینی است. برای رسیدن به چنین هدفی، فلسفه باید روش درست جستجوی حقیقت را در اختیار ما قرار دهد. بنابراین به دنبال یافتن معیار و چارچوب ثابت و دائمی و خنثی برای هر تحقیق ممکن است و در واقع به دنبال چارچوبی برای رسیدن به شناخت حقیقی است.

به نظر رورتی، این عقیده مشترک که شناخت در درون چارچوبی شکل می‌گیرد که می‌توان آن را مقدم بر نتیجه تحقیق انتزاع کرد و به عبارت دیگر این عقیده که شناخت در چارچوب مجموعه‌ای از پیش فرض‌های به نحو پیشینی قابل کشف تحقق می‌یابد، فقط وقتی معنا پیدا می‌کند که ماهیت فاعل شناسا، ماهیت قوای او یا ماهیت زبانی که مورد کاربرد اوست تعیین کننده این چارچوب باشد. لذا این فرض که چنین محدودیت و چارچوب پیشینی‌ای وجود دارد، اساس اعتقاد به مبنای شناخت است (رورتی، 1980، 9-8). آنچه اهمیت دارد، رسیدن به مبنای شناخت است. مبنای‌ای که بر اساس آن و بر پایه آن بقیه ساختمان شناخت، بنا می‌شود.

به عقیده رورتی اگر چه راه رسیدن به مبنای شناخت در فلسفه‌های سنتی متفاوت است، اما مطلوب و هدف همه آنها رسیدن به موقعیتی است که در آن دیگر استدلال کردن غیر ممکن است. زیرا فاعل شناسا در مواجهه⁴ مستقیم و بی واسطه با متعلق شناخت قرار می‌گیرد و چنان تحت تأثیر و در قبضه آن واقع می‌شود که قادر نیست شک کند یا به گونه دیگری ببیند. به همین دلیل چنین مواجهه‌ای الزام آور است. بدین معنا که خود این مواجهه مستقیم، شیء مورد شناخت را در اختیار فاعل شناسا قرار می‌دهد و تضمین کننده صدق آن است. بنابراین مبنای شناخت، حقایقی هستند که نه به دلیل استدلال‌هایی که برای آنها ارائه گردیده، بلکه به دلیل عللشان یقینی هستند (همان، 157).

رورتی شیوه‌های مختلفی را که فلاسفه برای رسیدن به چنین موقعیتی به کار گرفته اند، مطرح می‌کند. از نظر افلاطون مبنای شناخت در خارج از ما قرار دارد، یعنی در حوزه هستی در مقابل حوزه شدن که از طریق دیالکتیک عقلانی می‌توان به آن رسید. به عقیده دکارت، مبنای شناخت

در درون ما قرار دارد و رسیدن به آن مستلزم این است که چشم ذهن تصورات واضح و متمایز را ببیند. لاک معتقد است داده‌های منفرد به حس دارای چنین ویژگی ای هستند. از زمان کانت رسیدن به این موقعیت منوط به یافتن ساختار پیشینی هر پژوهش یا زبان یا هر شکل زندگی اجتماعی ممکن است (همان، 160-159).

رورتی این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که شرط رسیدن به مبنای شناخت این است که از طرفی انسان به عنوان شناسنده، دارای ماهیتی باشد که بتواند به چنین شناختی برسد. از طرف دیگر واقعیت به گونه ای باشد که از امور ساده و به نحو واضح قابل شناخت تشکیل شده باشد. در واقع این تصویر از انسان به عنوان بیننده ماهیات و این تصویر از واقعیت به عنوان امری دارای ماهیت معین و ثابت و مشخص باعث می‌شود، این عقیده معنا پیدا کند که انسان با طی طریقی خاص می‌تواند به موقعیتی دست یابد که با ماهیت واقعیت به طور بی واسطه مواجهه پیدا کند و آن را کشف نماید.

این مواجهه چنان الزام آور است که ما را به ضرورتی ورای زمان و مکان می‌رساند و مطمئناً آنچه چنین ضرورتی را ایجاد می‌کند، لزوماً ماهیت غیر تاریخی و غیر انسانی خود واقعیت است. بدین ترتیب "فلسفه سنتی تلاشی در جهت فرار از تاریخ و یافتن شرایط غیرتاریخی هر تحول تاریخی ممکن است" (همان، 9). این امر بدین معناست که فلسفه سنتی تلاشی برای رسیدن به شرایط ضروری و کلی و سرمدی است. بنابراین نتیجه چنین مواجهه ای با واقعیت، تمایز جوهری بین حقایق و لذا تمایز بین دو حوزه ضروری و ممکن است. به علاوه به دلیل این مواجهه و دستیابی به حوزه ای ممتاز و تجربه ای خاص، می‌توان معیار و محک انتخاب ادعاهای موجه را بدست آورد و لذا درباره ادعاهای علم، دین، ریاضیات، شعر، عقل و احساس داوری کرد و جایگاه مناسبی را به هر یک اختصاص داد. بدین ترتیب فلسفه به عنوان رشته ای مبنایی ناظر فرهنگی خواهد بود که به ما چارچوب جامع و فراگیر و غیرتاریخی ای را ارائه می‌دهد که در آن هر نوع گفتمان دیگر جایگاه و مرتبه خود را می‌تواند پیدا کند (همان، 212).

رورتی چنین تصویری از روح غالب در فلسفه سنتی ارائه می‌دهد و در درون همین تصویر از فلسفه، جایگاه مفهوم حقیقت،⁵ عقلانیت⁶ و عینیت⁷ را نشان می‌دهد. در این تصویر، شناخت حقیقی، معلول معامله و تماس فاعل شناسا با واقعیت، آن طور که هست، می‌باشد. هستی‌های درونی یا انتزاعی یا خارجی که در این مواجهه و تماس با فاعل شناسا کشف می‌شوند، مقدمات شناخت ما از هستی‌های دیگر قرار می‌گیرند و مبنای شناخت آنها می‌گردند و بدین ترتیب به سیر قهقرایی دلائل مربوط به شناخت آنها پایان می‌بخشند. از اینجاست که شناخت، بازنمایی دقیق واقعیت دانسته می‌شود.

در چنین تصویری از شناخت، حقیقت به عنوان مطابقت تام و تمام با واقعیت معنا پیدا می‌کند. زیرا در این سنت خود هستی‌های مشاهده شده ما را مجبور می‌کنند که حقیقت مربوط به آنها را

باور کنیم، فقط به این دلیل که مواجهه با آنها توسط یک چشم ذهنی تیزبین یا یک روش دقیق یا زبان روشن صورت گرفته است. اما چنین عقیده ای مستلزم این است که ما توسط خدا، تکامل یا هر چیز دیگر به صورت ماشین‌هایی برنامه ریزی شده باشیم که با پیروی از روش مکانیکی خاصی بتوانیم به مرحله ای برسیم که دقیقاً ماهیت و ذات اشیاء را تشخیص دهیم. فلسفه سنتی در جستجوی چنین روشی است و این امر به معنای تحویل عقلانیت به قاعده⁸ است (رورتی، 1991، 165). به دلیل اینکه انسان به نحو خاصی برنامه ریزی شده است، لذا دستورالعمل خاصی هم برای خواندن برنامه او وجود دارد که فیلسوف می‌تواند از طریق شناخت ماهیت انسان آن را کشف نماید. بنابراین فقط یک "روش عقلانی" وجود دارد که می‌تواند ما را به حقیقت برساند. رورتی با چنین توصیفی از عقلانیت، که عبارت از ملزم شدن به یک قاعده است، آن را اسطوره ای افلاطونی معرفی می‌کند، اسطوره ای که مطابق آن "حیات عقل، حیات محاوره سقراطی نیست، بلکه حالت نورانی آگاهی است، که در آن شخص هرگز نیاز ندارد بپرسد، آیا او توصیفات و تبیین‌های ممکن آن موقعیت را تماماً بررسی کرده است یا نه، بلکه صرفاً شخص با پیروی از روش مکانیکی به باورهای صادق دست می‌یابد" (همان، 164). از آنجا که چنین مکانیسمی برای رسیدن به حقیقت وجود دارد، بنابراین حقیقت می‌تواند هدف پژوهش قرار گیرد و به خاطر خودش جستجو شود، نه به دلیل اینکه برای فرد یا جامعه ای خوب و مفید است. رورتی مفهوم عینیت را نیز کاملاً وابسته به این تلقی خاص از شناخت و حقیقت می‌داند. ارتباط بی واسطه با واقعیت غیر انسانی، تضمین کننده عینیت شناخت است، زیرا شناخت عینی، شناختی است که کاملاً مستقل از انسان و شرایط تاریخی و اجتماعی او باشد. در تصویری که رورتی از فلسفه سنتی ارائه می‌دهد، مهم ترین رکن عبارت از مواجهه بی واسطه انسان با واقعیت است. هنگام این مواجهه انسان منفعل محض است و هیچ دخل و تصرفی در واقعیت نمی‌تواند انجام دهد. از نظر رورتی چنین نگرشی به شناخت، کاملاً منشأ تاریخی دارد. این سخن بدین معناست که هیچ دلیل عقلانی ای مؤید این نگرش نیست، بلکه چون در دوره خاصی از تاریخ این نگرش به شناخت وجود داشته است، به اشتباه به دوره‌های تاریخی دیگر نیز سرایت کرده و امروز ما وارث این تلقی از شناخت هستیم. مطابق رویکرد تاریخی رورتی، مفهوم مبانی شناخت منشأ افلاطونی دارد. افلاطون شناخت⁹ را بر الگوی ادراک حسی¹⁰ و به ویژه دیدن قرار می‌دهد. الگو قرار گرفتن ادراک حسی از دو جهت قابل طرح است: همان طور که در ادراک حسی، قوای حسی متناظر با حس‌های مختلف و اشیاء مطابق با آنها وجود دارد و تماس و تأثیر آن اشیاء بر قوا باعث ادراک حسی می‌شود، در شناختن نیز متناسب با درجات یقین، قوای شناختی و اشیاء متفاوت مطابق با آنها وجود دارد. طبق بیان رورتی ویژگی اساسی شباهت بین شناختن و ادراک حسی این است که در هر دو مورد قوه شناخت یا قوه حسی باید تحت تأثیر شیئی قرار گیرد و کاری باید توسط شیء انجام شود. بنابراین حقیقت ضروری، حقیقتی است که آن را باور داریم، چون تأثیر آن حقیقت بر ما اجتناب ناپذیر است و در واقع نیرویی خارج از ما، ما

را مجبور به باور کردن می‌کند. به دلیل همین شباهت است که افلاطون معتقد است تفاوت‌های موجود در یقین باید مطابق با تفاوت در اشیایی باشد که شناخته می‌شوند. هم چنین به دلیل همین شباهت، قوه ای به نام عقل (نوس) به عنوان شناسنده کلیات مطرح می‌گردد (رورتی، 1980، 156).

آنچه در تبیین رورتی اهمیت دارد این است که از نظر او رسیدن به مبانی شناخت به عنوان وجه مشترک همه فلسفه‌های سنتی، معلول گرایش افلاطون در جهت الگو قرار دادن ادراک حسی است و خود این گرایش نیز محصول انتخاب نوع خاصی از سخن گفتن در مورد شناخت از سوی افلاطون است. در واقع انتخاب مجموعه ای از استعاره‌های دیداری¹¹ از سوی افلاطون که معرف تفکر فلسفی شده است، صرفاً معلول عوامل و علل خارجی و شرایط خاص اجتماعی و سیاسی و تاریخی و زبان یونانی است و به همین جهت اگر شرایط و عوامل خارجی تغییر می‌کرد، امکان داشت انتخاب دیگری صورت می‌گرفت و شناختن مطابق الگوی دیگری تعریف می‌شد و لذا ما امروز مواجه با نوع دیگری از تفکر فلسفی بودیم (همان، 159).

یکی از مفاهیم کلیدی در تفکر رورتی همین مفهوم "انتخابی بودن"¹² است. چنین مفهومی مرتبط با اعتقاد او در خصوص چگونگی ایجاد الگوهای شناختی مختلف و در واقع پارادایم‌های مختلف فلسفی است. او معتقد است، ما در تاریخ فلسفه شاهد سه پارادایم مختلف یعنی متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن معاصر هستیم. طبق تبیین او این پارادایم‌ها در بستر تاریخی خاصی به علت شرایط تاریخی خاصی به وجود آمده‌اند و کاملاً متفاوت با هم هستند. رورتی در این عقیده متأثر از نظریه توماس کوهن در مورد پارادایم‌های علمی است. از نظر کوهن هر پارادایم علمی مجموعه ای از تعهدات نظری در زمینه هستی‌شناسی، روش‌شناسی، ابزارها و روش‌های مورد استفاده است، که البته امکان صورت‌بندی دقیق آن وجود ندارد. در واقع یک پارادایم خاص، جهت‌گیری دانشمند به موجودات جهان و نحوه شناخت آنها و چگونگی بکارگیری ابزارهای شناخت را تعیین می‌کند. بنابراین مسائل و سؤال‌های هر پارادایم مخصوص خود آن است و در همان پارادایم، توافق‌هایی صورت می‌گیرد در مورد اینکه چه چیزی مرتبط با موضوع محسوب شود و چه چیزی پاسخ به سؤال لحاظ گردد و چه چیز را می‌توان استدلال خوب در تأیید آن پاسخ یا انتقاد خوب از آن پاسخ تلقی نمود.

آنچه در نظریه کوهن حائز اهمیت است، انتقال از یک پارادایم به پارادایم دیگر و ارتباط پارادایم‌ها با یکدیگر است. کوهن معتقد است اختلاف پارادایم‌ها آن قدر اساسی و بنیادی است که نمی‌توان بین آنها رابطه معرفتی برقرار کرد. بنابر هستی‌شناسی جدیدی که معرفی می‌شود، گاه در پارادایم جدید هویت جدیدی معرفی می‌شود و گاه همان هویت قبلی مفهوم کاملاً جدیدی پیدا می‌کند، به نحوی که پیوستگی مفهومی کاملاً از بین می‌رود. از آنجا که هر پارادایم روش، مسائل و معیارهای خاص خود را برای حل مسائل دارد، لذا قبول پارادایم جدید، مستلزم تعریف مجدد علم متناظر با آن است. بنابراین نمی‌توان یک معیار کلی برای تمییز علم از غیر

علم و نیز تعریف ثابتی برای علم در تمام ادوار ارائه داد. اگر چه از نظر او میان تعاریف مختلف از علم نوعی شباهت خانوادگی وجود دارد، اما شباهت به حدی نیست که به عنوان معیاری کلی لحاظ گردد. در نتیجه فعالیتی که در یک دوره علم محسوب می‌شود ممکن است در دوره بعد کاملاً غیر علمی تلقی گردد. مطابق چنین تلقی ای، رشد علم، رشدی انباشتی و توده وار نیست و نمی‌توان بین پارادایم‌های رقیب رابطه تکاملی در نظر گرفت. در واقع طبق نظر کوهن آنچه با یک پارادایم تغییر می‌کند، صرفاً تفسیر دانشمندان از مشاهدات نیست، بلکه آنان در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند و چیزهای متفاوتی می‌بینند (کوهن، 1962، 149). بنابراین پارادایم‌های علمی، قیاس ناپذیر هستند و هیچ راهی برای توصیف جهانی مشترک بین پارادایم‌های مختلف وجود ندارد و لذا هیچ زبان مشاهده ای خنثی وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان بین نظریات رقیب انتخاب نمود. هیچ دیدگاه خنثی و مستقلاً وجود ندارد که امکان سنجش و مقایسه پارادایم‌ها و در نتیجه امکان مواجهه استدلالی و منطقی میان طرفداران آنها را به وجود آورد.

رورتی، دیدگاه کوهن در خصوص قیاس ناپذیری پارادایم‌ها را می‌پذیرد. تنها اختلاف او با کوهن این است که قیاس ناپذیری پارادایم‌های مختلف، مستلزم این نیست که "زبان مشاهده ای خنثی" وجود ندارد، بلکه فقط می‌توان گفت چنین زبانی در انتخاب نظریات رقیب نمی‌تواند تأثیرگذار باشد. در واقع از نظر رورتی نتایج حاصل از مشاهده، همواره در قالب واژه‌های قابل قبول برای دو نظریه رقیب قابل بیان است، اما چنین امری نمی‌تواند مبنای تصمیم‌گیری ما برای انتخاب نظریات رقیب قرار گیرد. بنابراین هیچ راهنمای قاعده مندی برای انتخاب نظریات در دسترس نیست (رورتی، 1980، 324).

در چنین رویکردی به پارادایم‌های مختلف، می‌توان تأثیر ویتگنشتاین¹³ دوم را دید. بر اساس نظر او در پژوهش‌های فلسفی، معنای یک واژه را از طریق "کاربردهای" ممکن آن می‌توان به دست آورد. ویتگنشتاین با تشبیه زبان به بازی، از بازی‌های زبانی بی‌شمار سخن می‌گوید که هر یک تحت قواعد خاص خود هستند و لذا هیچ بازی زبانی ای مطابق قواعد بازی دیگر مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد. پس برای دریافت معنای واژه، باید قواعد بازی زبانی ای را بشناسیم که آن واژه در آن به کار می‌رود. "بدون این قواعد، این نشانه هنوز معنایی ندارد و اگر قاعده‌ها را تغییر دهیم، آنگاه معنای دیگری دارد" (ویتگنشتاین، 1989، 147). نکته مهم دیگر این است که قواعد بازی دلخواهی است، اگر چه وقتی قانون بازی وضع شود، همه بازیکنان باید از آن متابعت کنند. بنابراین نه تنها یک لفظ یک معنای واحد ندارد و در بازی‌های زبانی مختلف، معنای آن متفاوت خواهد بود، بلکه خود بازی زبانی هم دارای یک ماهیت مشترک نیست. اگر چه او قائل است که می‌توان از شباهت خانوادگی بین بازی‌های زبانی سخن گفت، بدین معنا که بازی‌های زبانی یک چیز مشترک ندارند، اما به طرق مختلف به یکدیگر مربوط هستند (همان، 65).

در نظریه رورتی، هر پارادایم، یک بازی زبانی یا یک شکل زندگی است. خواه شکل زندگی را مفهومی عامتر از بازی زبانی بدانیم، خواه یکسان با آن، در هر حال، شکل زندگی زمینه و چارچوبی است که در آن معنای کلمات فهمیده می‌شود. شکل زندگی نوعی توافق اجتماعی بر روی تمایلات طبیعی، پیش فرض‌ها، سنت‌ها و رفتارهای زبانی و غیر زبانی است و توجیه نهایی همه داوری‌ها و رفتارهایی است که از افراد آن جامعه سر می‌زند. از آنجا که کردار و رفتار و عقاید موجود در هر شکل زندگی وابسته به آن شکل زندگی است، لذا ملاک واحد و یگانه‌ای برای مقایسه و داوری شکل‌های زندگی و به تبع آن، آراء و عقاید و رفتار موجود در آن وجود ندارد.

به دلیل چنین رویکردی به پارادایم‌های مختلف و گسست معرفتی بین آنهاست که رورتی معتقد است مسائل فلسفی جاودانی نیستند (رورتی، 1980، xiii). از نظر او نه تنها مسائل، بلکه نحوه ارائه مسائل از پارادایمی به پارادایم دیگر تغییر می‌کند. به همین دلیل او جاودانی دانستن مسائل فلسفی را توهمی می‌داند که فلاسفه دچار آن شده‌اند و لذا در تبیین خود از تاریخ فلسفه، به دنبال علت چنین توهمی است. در واقع او به دنبال اشتباهات و خلط‌هایی است که باعث شده است فلاسفه دچار چنین توهمی شوند. از نظر او بزرگترین اشتباهی که فلاسفه دچار شده‌اند، این است که مفاهیم و مبانی‌ای که مربوط به یک پارادایم خاص بوده است، در پارادایم جدید به همان معنای قبلی به کار برده‌اند. به عبارت دیگر اشتباه فلاسفه این است که قواعد یک بازی زبانی را در بازی زبانی دیگر بکار گرفته‌اند، یا معنای یک واژه را در خارج از بازی زبانی‌ای که واژه مفروض متعلق به آن است، بکار برده‌اند. در واقع فلاسفه در پارادایم‌ها و الگوهای شناختی جدید از مفاهیم و فرض‌های مسلم انگاشته شده‌ای استفاده کرده‌اند که متعلق به پارادایم دیگر و در واقع متعلق به زمان و مکان و شرایط تاریخی دیگری بوده است و در نتیجه استلزامات آن فرض‌ها و مفاهیم به الگوی جدید نیز سرایت کرده و این توهم را به وجود آورده که خود مسائل فلسفی سرمدی است و باید راه حلی برای آنها پیدا کرد. اما اگر این اشتباه صورت نمی‌گرفت، مطمئناً تاریخ فلسفه و معرفت‌شناسی به گونه دیگری رقم می‌خورد. به عقیده رورتی نتیجه توجیه به این اشتباهات این است که مسائلی که در اثر این اشتباهات به وجود آمده‌اند، کنار گذاشته شوند، نه اینکه تلاش برای حل آنها به نحو نظری صورت گیرد. ادعای رورتی این است که کار اصلی او در نقد " معرفت‌شناسی " نشان دادن این است که تلقی کانتی از فلسفه نتیجه چه اشتباهاتی بوده و چگونه فلاسفه دچار این اشتباهات شده‌اند. به همین دلیل او فلسفه خود را " درمانی ¹⁴ " می‌داند نه مبتنی بر مبانی (همان، xiii). او در بیان اشتباهات فلاسفه، سه الگوی شناختی ارسطو، دکارت و فلاسفه ذهن جدید را مورد بررسی قرار می‌دهد.

از طرفی رورتی معتقد است این الگوهای شناختی انتخابی‌اند، بدین معنا که معلول شرایط تاریخی خاصی هستند و لذا مسائل ناشی از هر یک از آنها نیز به همان اندازه انتخابی است

(همان، 46). در مقایسه الگوی شناختی ارسطو و دکارت، رورتی از تفاوت عقل در فلسفه ارسطو و ذهن یا آگاهی در فلسفه دکارت سخن می‌گوید و معتقد است اشتباه اصلی دکارت این است که مفهوم آگاهی را به مفهوم عقل ربط می‌دهد و در واقع مفهوم افلاطونی - ارسطویی عقل را احیا می‌کند و باعث می‌شود لوازم عقل ارسطویی به ذهن دکارتی نیز سرایت کند. بر طبق بیان رورتی در فلسفه ارسطو عقل به عنوان قوه مدرک، از بدن جدا می‌شود و غیر مادی و فناپذیر است. از طرف دیگر همان طور که گفته شد، خود قوه عقل به علت انتخاب نوع خاصی از سخن گفتن یعنی به کار بردن استعاره‌های دیداری در مورد شناخت، از سوی افلاطون مطرح می‌گردد. همان طور که چشم بدن جزئیات را می‌بیند، چشم نفس یعنی عقل هم کلیات را می‌بیند و بدین ترتیب عقل، چیزی است که انسان را از بقیه موجودات جدا می‌کند. رورتی معتقد است، " اگر دکارت مفهوم افلاطونی - ارسطویی کسب کلیات را احیاء نمی‌کرد، این تصور در او به وجود نمی‌آمد که شناخت حقایق کلی باید به وسیله عنصری خاص و از لحاظ متافیزیکی متمایز در انسان امکان پذیر شود. هم چنین اگر دکارت مفهوم جوهر ارسطویی را احیاء نمی‌کرد، مفهوم دو حوزه وجودی یعنی حوزه ذهنی و فیزیکی قابل درک نبود " (همان، 125).

از نظر رورتی ما شاهد همین اشتباه در فلسفه ذهن معاصر هستیم. اگر چه تبیین فلاسفه ذهن از انسان کاملاً متفاوت با تبیین دکارت از انسان است. اما می‌توان منشأ دکارتی و در واقع منشأ افلاطونی - ارسطویی نظریات آنان را نشان داد. دوآلیست‌های جدید، تلقی دکارتی از انسان به عنوان مرکب از دو جوهر ممتد و غیر ممتد را کنار می‌گذارند و تصدیق می‌کنند که چیزی جز ارگانیسم انسانی وجود ندارد، اما شهود دکارتی مبتنی بر تمایز بین حالات ذهنی و فیزیکی را می‌پذیرند و معتقدند این شکاف از طریق تجربی، قابل اتصال نیست. دوآلیست‌های جدید در مورد عقاید، امیال و نگرش‌ها معمولاً با ماتریالیست‌ها و رفتارگرایان هم عقیده اند و آنها را صرفاً نحوه‌های سخن گفتن درباره ارگانیسم، اجزاء آن و حرکات بالفعل و بالقوه آن اجزاء می‌دانند. اما در خصوص احساسات خام، مثل درد و تصاویر ذهنی و افکار جاری یعنی حالات ذهنی کوتاه مدت، چنین اعتقادی ندارند و آنها را حاکی از جریان غیر مادی آگاهی می‌دانند. در واقع از نظر دوآلیست‌های جدید هنگامی که ذهن مجموعه‌ای از احساسات خام باشد می‌تواند وجود جداگانه از بدن داشته باشد. چنین طرز تلقی‌ای بسیار متفاوت است با نظریه دکارت در مورد ذهن و جدایی پذیر بودن همه موضوعات و مواردی که او تحت واژه " تفکر " یکجا جمع می‌کند، اما لازمه طرز تلقی آنان این است که ذهن به عنوان یک جوهر وجود داشته باشد.

طبق تحلیل رورتی، آنچه باعث می‌شود از نظر دوآلیست‌های جدید احساس کردن یا به تعبیر دیگر صفات پدیداری، متفاوت با صفات فیزیکی باشد، این است که در مورد صفات پدیداری، هیچ گونه تمایزی بین واقعیت و نمود وجود ندارد و در واقع در مورد آنها نمی‌توان دچار اشتباه شد. مثلاً کسی که درد می‌کشد، در مورد چگونگی احساس درد، دچار اشتباه نخواهد شد. از نظر رورتی

پاسخ به این سؤال که چرا چنین تمایزی، منجر به تمایز و شکافی وجود شناختی شده است و چرا دوآلیست‌های جدید مطمئن هستند که احساسات و اعصاب دو چیز متفاوت هستند، معلوم نمی‌شود مگر اینکه بفهمیم منشأ تاریخی این عقیده چگونه در ایجاد آن سهم داشته است. از نظر دوآلیست‌های جدید چگونگی احساس درد، برای درد بودن ضروری است. آنان تنها صفت ضروری درد را احساس دردناکی می‌دانند و به جای اینکه در مورد افرادی که درد دارند سخن بگویند، در مورد آنچه برای "درد بودن" ضروری است، سخن می‌گویند. در واقع آنان درد را تبدیل به امر مجزایی می‌کنند که ماهیت آن تماماً یک صفت واحد است. چنین امری نمی‌تواند از چیزی جز ذهن به عنوان یک جوهر ساخته شده باشد. در حالی که اگر دوآلیست‌ها درد را صفت یک فرد یا صفت تارهای عصبی مغز می‌دانستند، دیگر دلیلی وجود نداشت که تمایز معرفتی بین گزارش از چگونگی احساس درد و گزارش از هر چیز دیگر، منتهی به شکاف وجودی شود. در واقع از نظر رورتی، کاری که دوآلیست‌های جدید انجام می‌دهند این است که صفت جزئی یک چیز را انتزاع می‌کنند و به آن به عنوان یک کلی، واقعیت می‌بخشند. این فرایند همان فرایندی است که افلاطون در ساختن مثل انجام می‌دهد (همان، 32-31).

طبق تحلیلی که رورتی از دوآلیست‌های جدید ارائه می‌دهد، از نظر آنان، هرگاه در مورد حالتی از خودمان گزارشی اجتناب ناپذیر بیان می‌کنیم، باید صفتی وجود داشته باشد که با آن مواجهه شویم، صفتی که باعث می‌شود آن گزارش را ارائه دهیم (همان، 84). در اینجا رورتی مفهوم "مواجه شدن" با صفت درونی را مورد تأکید قرار می‌دهد و آن را مرتبط با استعاره‌های دیداری افلاطونی می‌داند. به دلیل رویکرد افلاطونی به شناخت است که رابطه ضروری بین گزارش‌های اجتناب ناپذیر و داشتن صفات درونی برقرار شده است و چنین پنداشته شده که به دلیل ارتباط خاص و ویژه با نوع خاصی از شیء به نام شیء ذهنی، دارای شناخت اجتناب ناپذیر هستیم. البته رورتی منکر این مطلب نیست که ما دسترسی ممتاز به حالات درونی خود داریم، اما به عقیده او اشتباه است که تصور کنیم چون می‌توانیم گزارشی اجتناب ناپذیر از آنها بدهیم، لذا آنها هویتی از نوع خاص هستند.

به عقیده رورتی، تصور افلاطون از شناخت یعنی شناختن را بر الگوی ادراک حسی قرار دادن، در الگوهای شناختی دیگر کاملاً به چشم می‌خورد. بر اساس تصور افلاطونی، متناسب با درجات یقین، قوای شناختی و اشیاء مطابق با آنها وجود دارد. در این الگو، شناختن مستلزم رابطه شخص و شیء است و قابل شناخت ترین، واقعی ترین است. در الگوی شناختی دکارتی نیز همین تصور از شناخت حاکم است و به همین دلیل خلط بین تبیین و توجیه دیده می‌شود. در سنت دکارتی، اختراع ذهن از سوی دکارت تصورات درونی را فراهم می‌کند، تصوراتی که به دلیل دستیابی ممتاز به آنها، هویت خاصی تلقی می‌شوند که می‌توانند مبنای جدیدی را در اختیار فلاسفه قرار دهند. در این سنت، شناختن به معنای داشتن تصور یا داشتن یک انطباق بر

روی لوح ذهن است، نه اینکه چنین انطباعی صرفاً مقدمه ای علی برای شناخت باشد. به دلیل همین تلقی از شناخت است که لاک، ذهن دکارتی را به عنوان موضوع علم انسان لحاظ می‌کند و می‌خواهد با بررسی تصورات ذهنی و عملکردهای ذهن به شناخت چیزها دست یابد. در چنین رویکردی به شناخت، بررسی قوه فاعله معنا پیدا می‌کند و این اندیشه مطرح می‌گردد که با مطالعه تصورات ذهنی و چگونگی کار ذهن، شناخت ما نسبت به آنچه می‌توانیم بشناسیم و شناخت ما در مورد اینکه چگونه می‌توانیم بهتر بشناسیم، بیشتر خواهد شد. به همین دلیل جستجوی تصورات ممتاز در میان تصورات ذهنی مطرح می‌گردد، تصویری که مواجهه با آنها ما را به یقین مطلق می‌رساند و مبنای شناخت قرار می‌گیرد. هنگامی که شناختن، داشتن تصور ذهنی دانسته شود، این مسأله بسیار مهم مطرح می‌گردد که تصورات ما تا چه اندازه بازنمایی‌های دقیق واقعیت خارجی هستند و در واقع هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم جهان خارجی وجود دارد، جهانی که ورای تصورات خصوصی ماست (همان، 137-135).

از نظر رورتی خلط اساسی و مهم لاک این است که مقدمات علی شناخت و خود شناخت را یکی می‌داند و بین تبیین¹⁵ و توجیه¹⁶ خلط می‌کند. به عبارت دیگر لاک از طریق تبیین مکانیستی عملکردهای ذهن می‌خواهد شناخت را بر مبنای یقینی مبتنی سازد. در واقع این خلط مربوط است به خلط بین "صرفاً داشتن دو تصور در کنار هم" و ترکیب کردن این دو تصور در یک حکم واحد. به عقیده رورتی از آنجا که لاک مانند افلاطون و ارسطو، "دیدن" را الگوی شناختن می‌داند، هیچ روش روشنی برای برقراری ارتباط بین دریافت صور در ذهن و ساختن قضایا ندارد. کانت این مشکل مهم را مورد توجه قرار می‌دهد و آن را به صورت التباس "توالی ادراکات با ادراک توالی" مطرح می‌نماید. به همین دلیل او مبنای شناخت را قضایا می‌داند نه اشیاء و به جای جستجوی تصورات درونی ممتاز، به جستجوی قواعدی می‌پردازد که ذهن برای خود تدارک دیده است. از نظر رورتی، کانت برای بیان نظریه شناخت در مسیر جدیدی قدم می‌گذارد، مسیری که در جهت تلقی ای از شناخت است که در الگوی ادراک حسی نیست و همان ارتباط قضایاست. اما در نیمه راه متوقف می‌شود زیرا روش کانت برای انجام این تغییر، در همان چارچوب دکارتی صورت می‌گیرد و خواستار پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان از فضای درونی به فضای بیرونی رسید. او به دنبال تبیین شناخت علمی است، شناختی که از نظر او نه تنها معرفت ما را به واقعیت افزایش می‌دهد بلکه به دلیل پیشینی بودن دارای ضرورت کلیت است (همان، 147).

کانت در جستجوی شرایط ضروری شناخت، فضای درونی یا ذهن را مورد توجه قرار می‌دهد و به مطالعه عناصر صوری آگاهی می‌پردازد. از نظر او اشیاء نمی‌توانند متعلق شناخت ما قرار گیرند مگر اینکه مفید به شرایط پیشینی شناخت از جانب فاعل شناساگردند. به عقیده رورتی، انقلاب کپرنیکی کانت مبتنی بر این عقیده است که ما فقط در صورتی می‌توانیم اشیاء را به نحو پیشینی

بشناسیم که آنها را بسازیم. اما این سؤال که چگونه می‌توانیم در مورد "فعالیت‌های مقوم" ذهن شناخت بدیهی داشته باشیم، کانت را دچار مشکل نمی‌کند، زیرا بنابر نظر دکارت ما دستیابی ممتاز به ذهن داریم. بنابر تحلیل رورتی، چنین نظریه‌ای در مورد شناخت و چنین تعریفی از شیء به عنوان تابع و محکوم صور شناسایی ذهن، این امکان را به وجود می‌آورد که معرفت شناسی، علمی بنیادی دانسته شود. زیرا از نظر کانت وظیفه فلسفه این است که تحقیق انتقادی در مورد خود عقل انجام دهد تا معلوم شود اصول و مفاهیم پیشینی مبتنی بر ساختار ذهن چه مفاهیمی هستند و حوزه اطلاق آنها چه گستره‌ای دارد تا شناخت ضروری و کلی تضمین شود.

اما آنچه رورتی مورد انتقاد قرار می‌دهد این است که کانت به جای اینکه شناخت را بر حسب رابطه قضایا و درجه یقین مربوط به آنها بیان کند، اجزاء سازنده قضایا را مورد توجه قرار می‌دهد. نکته مهم این است که از نظر رورتی، این اجزاء سازنده یعنی شهود و مفاهیم و به تبع آن مفهوم سنتز یا ترکیب برای اتصال این دو تصور کاملاً متفاوت، اختراع و انتخاب خود کانت است. چنین نیست که به محض تأمل فلسفی به طور اجتناب ناپذیر با تمایز شهود و مفهوم مواجه شویم. زیرا تمایز بین شهود و مفهوم در فلسفه کانت مبتنی بر این فرض کانت است که "کثرت داده می‌شود و وحدت ساخته می‌شود". کانت برای اثبات این امر که ما می‌توانیم از اشیائی آگاه باشیم که به وسیله فعالیت ترکیب کننده خود ما ساخته شده باشد، چنین فرضی را مطرح می‌نماید. سؤال اصلی رورتی این است که چگونه می‌دانیم که کثرت به ذهن داده می‌شود در حالی که این کثرت نمی‌تواند به عنوان کثرت داده شود مگر اینکه فاهمه مفاهیمی را برای ترکیب آنها بکار برده باشد؟ اگر بر طبق نظر کانت ما هرگز از شهودهای ترکیب نشده و نیز از مفاهیم به نحو محض و جداگانه، متمایز از اطلاق آنها به شهودها آگاه نخواهیم بود، پس چگونه می‌فهمیم این کثرت که نمی‌تواند به عنوان کثرت تصور شود، کثرت است؟ از نظر رورتی، فرض کثرت داده شده و وحدت ساخته شده، فرضی است که برای انقلاب کپرنیکی کانت مورد نیاز است و فقط در چارچوب چنین فلسفه‌ای معنا پیدا می‌کند. بنابراین کل نظریه کانت در مورد ترکیب، فقط برای تبیین امکان شناخت ترکیبی پیشینی مسلم فرض شده است و وقایع شبه روان شناختی توصیف شده هیچ مبنای درون نگرانه‌ای ندارد. بنابراین ما هیچ دستیابی ممتازی به فعالیت سازنده ذهن خود نداریم و در نتیجه شناخت حقایق ضروری هم چنان معماوار خواهد ماند (همان، 155-153).

با نگاه به نقد تاریخی رورتی می‌توان گفت او با بیان اشتباهات فلاسفه و نیز با تأکید بر این مطلب که این اشتباهات و خلط‌ها باعث شده است مسیر فلسفه به نحو خاصی تعیین گردد، به این نتیجه می‌رسد که انتخاب این مسیر مبتنی بر حقیقتی ثابت و از پیش موجود نیست، بلکه مبتنی بر فرض‌های مسلم انگاشته شده‌ای است که آنها نیز انتخابی است. بدین معنا که این

فرض‌ها متعلق به شرایط تاریخی و چارچوب فکری خاصی است و بنابر اهداف خاصی انتخاب شده است. این فرض‌ها یا در چارچوب فکری خاصی اختراع شده است و یا به اشتباه از درون چارچوب فکری دیگری گرفته شده است. از آنجا که از نظر رورتی، الگوهای شناختی مختلف، صرفاً معلول شرایط تاریخی خاصی هستند، لذا با از بین رفتن شرایط از بین خواهند رفت و به همین دلیل می‌توان الگوی شناختی متعلق به پارادایم دیگری را که در حال حاضر، حاکم و موجود نیست، کنار گذاشت و الگوی شناختی دیگری را انتخاب نمود. بنابراین رورتی تصریح می‌کند که:

مفهوم شناخت به عنوان تلفیق بازنمایی‌های درست، انتخابی است و می‌تواند جای خود را به تلقی پراگماتیستی از شناخت بدهد، تلقی پراگماتیستی ای که مطابق آن تقابل یونانی بین تأمل نظری و عمل و نیز تقابل بین بازنمایی جهان و اداره و کنترل آن کنار گذاشته می‌شود (همان، 11).
در واقع از نظر رورتی، دوره تاریخی ای که تحت تسلط استعاره‌های دیداری یونانی است، می‌تواند جای خود را به دوره ای بدهد که در آن واژگان فلسفی شامل این استعاره‌ها عجیب به نظر برسد.

2- دیدگاه پراگماتیستی رورتی در باب شناخت

در تلقی پراگماتیستی رورتی از شناخت، مهم‌ترین ویژگی شناخت در تلقی سنتی یعنی مواجهه فاعل شناسا و واقعیت کنار گذاشته می‌شود و شناخت تبدیل به باور موجه می‌شود و توجیه نیز ارتباط بین قضایای مورد بحث و قضایای دیگری است که از آن استنتاج می‌گردد، بدون اینکه توجیه را ارتباط ممتاز با اشیایی بدانیم که آن قضایا در مورد آنها هستند. بنابراین هیچ نیازی نیست که به سیر قهقرایی قضایای نامتناهی خاتمه بخشیم، قضایایی که در تأیید یا ضد قضایای دیگر مطرح می‌شود. البته همیشه گفتگو در جایی که مخاطب یا مخاطبین قانع می‌شوند، خاتمه می‌یابد. در واقع در این تلقی پراگماتیستی، در پس دلائل، جستجوی علل یعنی جستجوی اشیایی که مواجهه با آنها ما را به موقعیتی فوق استدلال می‌رساند، صورت نمی‌گیرد.
توجیه مستلزم ارتباط خاص بین تصورات (یا کلمات) و اشیاء نیست، بلکه مستلزم گفتگو، یعنی مستلزم فعالیت اجتماعی است. توجیه مبتنی بر گفتگو طبیعتاً کل گرایانه است، اما مفهوم توجیه مندرج در سنت معرفت‌شناختی، تحویل‌گرایانه و اتمیستی است (رورتی، 170، 1980).

بنابراین توجیه، یک پدیده اجتماعی است و لذا توجیه یک باور، مستلزم مبنای وجود شناختی نیست، مبنایی که به واسطه ارتباط خاص فاعل شناسا و واقعیت کشف شده باشد. به همین دلیل از نظر رورتی، یقین عقلانی مستلزم پیروزی در بحث است، نه ارتباط با شیء و بنابراین برای تبیین یقین عقلانی باید به مخاطبین خود توجه کرد نه به قوای خودمان. در واقع یقین ما مستلزم گفتگوی بین اشخاص است، نه ارتباط متقابل با واقعیت غیر انسانی. و لذا بین حقایق ضروری و ممکن تفاوتی از حیث نوع نخواهد بود.

بر اساس طرز تلقی رورتی، هنگامی که توجیه مستلزم فعالیت اجتماعی باشد نه مستلزم ارتباط بین تصورات و اشیاء، در این صورت توجیه به طور طبیعی کل گرایانه خواهد بود. کل گرایی کواین و سلرز مورد تأیید رورتی است. کل گرایی¹⁷ تلقی ای از فلسفه را به وجود می‌آورد که هیچ ارتباطی با جستجوی یقین ندارد. هم چنین وقتی توجیه اجتماعی باوری را بفهمیم دیگر نیازی نیست که شناخت را درستی بازنمایی بدانیم. برای توجیه یک باور فقط لازم است دلائل خوبی ارائه داد، دلائلی که به نحو کافی و شایسته تأیید کننده آن باور باشد و مورد پذیرش مخاطبان آن قرار گیرد. معیارهایی که دلیل خوب را تعیین می‌کنند، نیز مبتنی بر توافق یک جامعه معرفتی است. آنچه دلیل خوب محسوب می‌شود، هرگز مبتنی بر این نیست که تجربه خاصی، خواه حسی و خواه عقلی، صورت گرفته باشد که مبنای یک ارتباط و مواجهه خاص و ممتاز باشد و به سیر قهقرایی قضایایی که در دفاع از قضیه ای مطرح می‌شود، خاتمه دهد. هنگامی که گفتگو جای مواجهه را بگیرد، مفهوم ذهن به عنوان آئینه طبیعت و مفهوم فلسفه به عنوان رشته ای که بازنمایی‌های ممتاز را جستجو می‌کند و مبنای شناخت را در اختیار ما قرار می‌دهد، کنار گذاشته می‌شود. در نتیجه اگر شناخت را مستلزم گفتگو و فعالیت اجتماعی بدانیم دیگر فراعلمی را جستجو نخواهیم کرد که همه اشکال عمل اجتماعی را مورد نقد قرار دهد. رورتی این رویکرد به شناخت را " رفتارگرایی معرفت شناختی"¹⁸ می‌نامد (همان، 171-170).

بر اساس رفتارگرایی معرفت شناختی، اظهارات ما توسط جامعه توجیه می‌شود. تبیین عقلانیت و مرجعیت معرفتی به وسیله ارجاع به آنچه جامعه جواز بیان آن را می‌دهد، صورت می‌گیرد. در این نوع رفتارگرایی ادعا بر این است که اگر قواعد یک بازی زبانی را درک کنیم، در این صورت هر آنچه را باید بدانیم در خصوص اینکه چرا حرکاتی در آن بازی زبانی انجام شده است، خواهیم دانست. در چنین رویکردی، مطالعه ماهیت شناخت انسانی صرفاً مطالعه برخی از نحوه‌های رفتار انسان‌ها با یکدیگر است. در حالی که در رویکرد سنتی، مطالعه ماهیت شناخت انسانی، مستلزم مبنای وجود شناختی است، مبنایی که متضمن نوعی روش به نحو خاص فلسفی توصیف انسان‌ها است. البته رورتی تصریح می‌کند که رفتارگرایی معرفت شناختی او هیچ ارتباطی با رفتارگرایی واتسون¹⁹ و رایل²⁰ ندارد و صرفاً بیانگر این امر است که فلسفه در مورد شناخت و حقیقت چیزی بیش از آنچه فهم مشترک (که با زیست شناسی، تاریخ و... کامل شده است) ارائه می‌دهد، ندارد (همان، 176). در واقع او معتقد است کار او ارائه تبیین‌های تحویل گرایانه نیست بلکه امتناع از ارائه تبیین است، تبیینی که در آن برای ارائه گزارش از تأثیر محیط بر انسان از مفاهیمی مانند " آشنایی با معانی " یا " آشنایی با نموده‌های حسی " استفاده می‌شود.

علاوه بر این، رورتی تأکید می‌کند که رفتارگرایی در معرفت شناسی مستلزم امساک متافیزیکی نیست. این سخن بدین معناست که از نظر رورتی می‌توان احساسات خام، مفاهیم پیشینی، تصورات درونی، داده‌های حسی و هر چیز دیگر را که در تبیین علی رفتار انسانی مفید است،

مورد تأیید قرار داد، اما نمی‌توان این هویت درونی یا انتزاعی را مقدماتی دانست که از شناخت آنها، شناخت هویت دیگر به طور طبیعی استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر در توجیه اظهارات نمی‌توان به رویدادهایی استناد کرد که از حیث رفتارگرایی غیر قابل اثبات هستند. در چنین رویکردی، شناخت شبیه به یک ساختمان نیست که بر روی پایه‌های محکم و تزلزل ناپذیر بنا شده باشد، بلکه به تعبیر کواپن²¹ شبیه به میدان نیروست که در آن هیچ ادعایی مصون از تجدید نظر نیست (همان، 181-180). در واقع از نظر رورتی، آنچه در رفتارگرایی معرفت شناختی با آن مخالفت می‌شود، واقعیت بخشیدن²² به هویت غیر فیزیکی نیست، بلکه مخالفت با مفهوم "مطابقت" با چنین هویتی به عنوان معیار و محکی است که به وسیله آن ارزش فعالیت و عمل فعلی ارزیابی می‌شود. در فلسفه سنتی این امر مورد تأکید قرار می‌گیرد که اظهارات و اعمال ما نه تنها باید با اظهارات و اعمال دیگر سازگار باشد، بلکه باید مطابق با چیزی جدا از آنچه افراد می‌گویند و عمل می‌کنند باشد. همین تأکید فلسفی است که در رفتارگرایی معرفت شناختی مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

رورتی این امر را تصریح می‌کند که تفاوت بین دو دیدگاه سنتی و رفتارگرئانه در شناخت، مانند تفاوت مناظر پر درخت با مناظر بی آب و علف و بدون گیاه نیست. آنچه این دو دیدگاه را از هم متمایز می‌کند پاسخ متفاوت آنها به این سؤال است که وقتی مانند مورخان تاریخ ادعاهای شناختی بفهمیم که چه وقت و چرا عقاید مختلف پذیرفته شده اند یا کنار گذاشته شده اند، آیا چیزی به نام "ارتباط شناخت با واقعیت" باقی می‌ماند که باید فهمیده شود؟ مسأله اصلی رفتارگرایی معرفت شناسی این نیست که کدام تبیین از واقعیت شایستگی و کفایت لازم را داراست، بلکه مسأله این است که آیا در واقع می‌توان برای عمل توجیه، مبنایی ارائه داد؟ آیا اصلاً گفتن اینکه شناخت انسانی دارای مبناست، معنا دارد و آیا چنین اندیشه ای سازگار است؟ (همان، 178) از نظر رورتی این اختلاف را می‌توان شبیه به تفاوت دو دیدگاه موجود در فلسفه اخلاق دانست: دیدگاهی که مطابق آن حقوق و مسئولیت‌ها مستلزم آن چیزی است که جامعه اعطا می‌کند و دیدگاهی که بر اساس آن، چیزی در درون انسان وجود دارد که جامعه آن را تشخیص می‌دهد و بر مبنای آن، حقوق و مسئولیت‌ها را اعطا می‌کند. اختلاف این دو مکتب بر سر این نیست که انسان‌ها دارای حقوقی هستند که شایسته است برای آن بپذیرند، بلکه اختلاف آنها به دلیل پاسخ‌های متفاوت به این سؤال است: هنگامی که به روش مورخان اجتماعی به این مطلب پی بردیم که چه وقت و چرا این حقوق مورد قبول یا انکار واقع شده اند، آیا چیز بیشتری برای فهمیدن وجود دارد؟ به عبارت دیگر آیا برای حقوق انسانی "مبنای وجود شناختی" وجود دارد؟

در رفتارگرایی معرفت شناختی مورد نظر رورتی، اگرچه نقش توجیه‌گری برای هر دو نوع تجربه (آگاهی حسی و بصیرت مفهومی) مورد انکار قرار می‌گیرد، اما بر خلاف رفتارگرایی منطقی یا متافیزیکی، در نظریه رورتی وجود رویدادهای درونی انکار نمی‌شود. در واقع، رورتی کاملاً از

پذیرش این امر راضی است که هر نوع آگاهی حسی و عقلانی (از احساسات خام که از طریق ادراکات حسی معمولی حاصل می‌شود تا شهودهای ریاضی) می‌تواند وجود داشته باشد. اما آنچه در این نظریه مورد انکار قرار می‌گیرد، این است که توجیه باورهای ما مستلزم چنین رویدادهایی باشد. از نظر رورتی چه بسا این رویدادها با تبیین علی‌اینکه چرا ما این باورها را داریم، ارتباط زیادی داشته باشند، اما آنها دلیل اینکه ما دارای این باورها هستیم، نیستند (گاتینگ، 2003، 45).

بنابراین می‌توان گفت انتقاد اصلی رورتی به سنت معرفت‌شناسی این است که در این سنت خلط بین فرایند علی‌کسب شناخت و مسائل مربوط به توجیه آن، صورت گرفته است. از نظر رورتی هنگامی که هم بازنمایی‌های درونی، که در تبیین روان‌شناختی مورد نیاز است، و هم رابطه جهان-کلمه، که در سمانتیک برای مطرح کردن نظریه معنا برای زبان‌های طبیعی لازم است، غیر مرتبط با مسائل مربوط به توجیه دانسته شود، در این صورت می‌توان کنار گذاشتن جستجوی بازنمایی‌های ممتاز را، همان کنار گذاشتن هدف نظریه شناخت دانست. بدین ترتیب اگر در ذهن به عنوان آینه طبیعت هیچ گونه بازنمایی‌های ممتاز وجود نداشته باشد، در این صورت، دیگر چنین آینه‌ای پاسخگوی نیاز ما نخواهد بود، نیاز ما به داشتن معیار و محکی که به واسطه آن بتوانیم بین ادعاهای موجه و غیرموجه انتخاب کنیم. هم چنین این آینه پاسخگوی نیاز ما به یافتن چارچوب دائمی و ثابت و خنثی برای هر تحقیق ممکن که از طریق آن بتوانیم روش درست جستجوی حقیقت را بیابیم و در مورد ادعاهای حوزه‌های دیگر فرهنگ قضاوت کنیم، نخواهد بود. کنار گذاشتن چنین تصویری از ذهن به عنوان آینه، منجر به کنار گذاشتن فلسفه به عنوان رشته‌ای می‌شود که چنین معیار و چارچوبی را در اختیار ما قرار می‌دهد. بنابراین آنچه در رفتارگرایی معرفت‌شناختی مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که نقد فرهنگ ما هرگز با ارجاع به ملاک‌های سرمدی صورت نمی‌گیرد، بلکه به صورت تدریجی و جزئی خواهد بود.

3- نتایج رویکرد پراگماتیستی به شناخت

رویکرد رفتارگرایانه رورتی به شناخت به دیدگاهی پراگماتیستی در مورد حقیقت، عقلانیت و عینیت منتهی می‌شود. از نظر رورتی جستجوی حقیقت در فلسفه سنتی مرتبط با اعتقاد به تمایز بین نمود و واقعیت است، تمایز بین نحوه وجود اشیاء آن طور که فی‌نفسه هستند و آن طور که به نظر می‌رسند. با توجه به اینکه فلاسفه حقیقت را مطابقت با "واقعیت آن طور که فی‌نفسه هست" می‌دانند، پس حقیقت مفهومی مطلق است و نسبی کردن حقیقت با توجه به اهداف و موقعیت‌های مختلف، کاری پارادوکسیکال است. "خود مطلق بودن حقیقت، دلیل خوبی برای این عقیده است که واژه "حقیقی" غیر قابل تعریف است و ارائه هیچ نظریه‌ای در مورد ماهیت حقیقت ممکن

نیست. فقط امر نسبی است که می‌توانیم درباره آن سخن بگوئیم " (رورتی، 3، 1998). به همین دلیل از نظر رورتی، حقیقت، هدف تحقیق و پژوهش نیست. زیرا هدف چیزی است که می‌توانیم آن را تشخیص دهیم و دوری و نزدیکی خود را از آن درک نمائیم. اما از آنجا که حقیقت، مطلق است، غیرقابل تشخیص است و لذا هیچ راهی وجود ندارد که فاصله خود را از حقیقت تشخیص دهیم. در واقع رورتی می‌خواهد نشان دهد که فلاسفه نه با حقیقت، بلکه با توجیه سروکار دارند. او تصریح می‌کند که ما هرگز نخواهیم فهمید که باور مفروض حقیقی است یا نه، بلکه فقط می‌توانیم مطمئن باشیم که هیچ کس در حال حاضر آن را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد و همه توافق دارند که آن باور باید مورد اعتقاد باشد. توجیه قابل تشخیص است و می‌توان به نحو نظام مند برای رسیدن به آن تلاش کرد. البته توجیه، زمانمند و زودگذر است و ممکن است دیر یا زود انتقادات جدیدی در مورد آن باور موجه مطرح شود (رورتی، 2، 2000).

بنابراین هیچ معیاری برای حقیقت جز توجیه وجود ندارد. از آنجا که " حقیقی "، واژه ای مطلق است، شرایط اعمال آن همواره نسبی خواهد بود. زیرا باوری وجود ندارد که همواره از هر شک ممکن مصون باشد. رورتی تأکید می‌کند که " با توجه به اینکه توجیه همواره وابسته به دیدگاههای مخاطبین - اهدافی که مخاطبین مد نظر دارند و موقعیتی که خود را در آن می‌یابند - است، لذا این سؤال که آیا عمل توجیه ما به حقیقت منجر می‌شود؟ نه تنها غیر عملی، بلکه غیرقابل پاسخ است. زیرا هیچ راهی وجود ندارد که اهداف و علایق فعلی خودمان را ممتاز کنیم و حق ویژه ای برای آنها قائل شویم و غیر عملی است، زیرا هیچ تأثیری در عمل ما ندارد " (رورتی، 4، 1998).

بدین ترتیب رورتی نظر ویلیام جیمز²³ در مورد حقیقت را مورد تأیید قرار می‌دهد. از نظر ویلیام جیمز، " امر حقیقی فقط امری است که در مسیر تفکر ما مفید باشد، یا حقیقی نامی است برای هر آنچه که خوب بودن خود را اثبات می‌کند و خوب نیز به دلایل مشخص و قابل تعیین مورد نظر است " (جیمز، 42، 1975 و 106، به نقل از رورتی، 21، 1998). از نظر رورتی تشبیه حقیقت به خوبی از سوی ویلیام جیمز، نشان دهنده این مطلب است که اگر ما همه چیز را درباره توجیه اعمال و اظهارات بدانیم، همه آنچه در مورد خوبی، درستی و حقیقت باید بدانیم، خواهیم دانست. بنابر اعتقاد جیمز، اگر چیزی تأثیر عملی نداشته باشد و در عمل هیچ تفاوتی را ایجاد نکند، در فلسفه نیز تأثیری ندارد و لذا قابل تبیین و تعریف نیست و ارزش بحث کردن ندارد. هنگامی که با این مسأله مواجه هستیم که اکنون چه چیزی را باید باور کنیم، تمایز بین حقیقت و توجیه، هیچ تأثیری در تصمیم ما در مورد آنچه باید انجام دهیم ندارد. اگر تردیدهای واقعی و مشخص در مورد اینکه آیا یکی از باورهایمان صادق است یا نه، داشته باشیم، می‌توانیم به وسیله یافتن و ارزیابی دلایل له و علیه مطرح شده، آن تردیدها را فقط با بررسی اینکه آیا آن

باور به نحو مناسب توجیه شده است یا نه، از بین ببریم. در چنین موقعیتی، ارزیابی حقیقت و ارزیابی توجیه یک فعالیت واحد است.

رورتنی در رویکرد پراگماتیستی خود به حقیقت، حتی تحویل حقیقت به توجیه را نمی‌پذیرد و تعریف‌های تحویل‌گرایانه در مورد حقیقت – قابل اظهار بودن موجه، قابل اظهار بودن ایده آل – را مورد نقد قرار می‌دهد. از نظر او درباره حقیقت کمتر از آنچه می‌توان تصور کرد، سخنی برای گفتن وجود دارد. زیرا کلمه حقیقی هیچ کاربرد تبیین‌کننده‌ای ندارد و تنها کاربرد آن در زبان که غیرقابل حذف است، کاربرد " هشدار دهندگی "²⁴ است و کلمه‌ای که برای هشدار دادن بکار می‌رود نیازمند تعریف یا تبیین فلسفی نیست. این کاربرد زمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که توجیه را در تقابل با حقیقت قرار می‌دهیم و می‌گوئیم که یک باور می‌تواند توجیه شود اما حقیقی نباشد. واژه حقیقی در این کاربرد هشداردهنده، صرفاً برای یادآوری این امر است که توجیه وابسته به مخاطبین است و ما هرگز نمی‌توانیم این امکان را کنار بگذاریم که همواره ممکن است مخاطبین بهتری وجود داشته باشد یا به وجود بیاید که از نظر آنان آنچه برای ما قابل توجیه است، قابل توجیه نباشد. رورتنی دیدگاه خود نسبت به حقیقت را چنین توصیف می‌کند:

به نظر من رویکرد پراگماتیستی مناسب نسبت به حقیقت این است که: ضروری نیست نظریه‌ای فلسفی درباره ماهیت حقیقت یا معنای واژه " حقیقی " داشته باشیم، همان طور که ضروری نیست نظریه‌ای فلسفی درباره ماهیت خطر یا معنای واژه " خطر " داشته باشیم. دلیل اصلی داشتن واژه‌ای مانند " خطر " در زبان، هشدار دادن به افراد است: به آنان اخطار می‌دهیم که ممکن است همه نتایج عمل مورد نظرشان را پیش بینی نکرده باشند. ما پراگماتیست‌ها که معتقدیم باورها، عادات مربوط به عمل هستند، نه کوششهایی برای مطابقت با واقعیت، کاربرد هشداردهنده واژه " حقیقی " را بکار می‌بریم تا به خودمان یادآوری کنیم که ممکن است افراد دیگری در شرایط متفاوت – افرادی که با مخاطبین آینده مواجه می‌شوند – نتوانند باوری را توجیه کنند که در شرایط فعلی، ما آن باور را برای همه مخاطبینی که با آنها مواجه شده ایم پیروزمندانه توجیه کرده ایم (رورتنی، 2000، 4).

رورتنی مفهوم حقیقت را مرتبط با " نامشروط بودن "²⁵ می‌داند و معتقد است اشتیاق به امر نامشروط با مفهوم حقیقت ارضاء می‌شود، اشتیاقی که ناشی از فرار از "زمینه‌گرایی "²⁶ و " نسبی‌گرایی "²⁷ است. اما از نظر او، این اشتیاق غیر طبیعی و خطرناک است، زیرا در عمل هیچ راهی برای رسیدن به آن وجود ندارد (همان، 2). رورتنی معتقد است، نمی‌توان از چارچوبی که در آن باوری مطرح می‌شود، فراتر رفت و ادعا نمود که آن باور دارای ویژگی " کلیت " و " حقیقت " است. زیرا بنا بر رویکرد پراگماتیستی، " شناخت، مستلزم به وضوح شناختن واقعیت نیست، بلکه مستلزم کسب عادات مربوط به عمل برای اداره و کنترل واقعیت است " (رورتنی، 1996، 1). لذا اگر بنا بر این رویکرد، نظریه مطابقت باواقعیت و تماس و مواجهه انسان با واقعیت کنار گذاشته شود و گفتگو جای آن را بگیرد، در این صورت، تنها حقیقت موجود در این سخن که هر ادعای معتبر دارای اعتبار کلی و نامشروط است، این است که چنین ادعاهایی توسط افرادی

مطرح می‌شود که آرزو دارند از ادعاهای خود در مقابل مخاطبین جدید که در حال حاضر حضور ندارند، دفاع کنند. اما اشتیاق به پذیرفتن مخاطبین جدید و ناآشنا یک چیز است و در هم شکستن منطقه ای بودن چیز دیگری است. از نظر رورتی، این سخن که "من می‌توانم به نحو موفقیت آمیز از این باور در مقابل همه آیندگان دفاع کنم"، سخن احمقانه ای است. زیرا اگر مخاطبین را نادیده بگیریم، در این صورت، مبنایی خنثی و فراتر از زمینه و چارچوبی که در آن استدلالی بیان می‌شود، نداریم که بتوانیم بر مبنای آن به ارزیابی استدلال‌ها بپردازیم. به همین دلیل عبارت "فرارفتن از چارچوب فرهنگی و منطقه ای" و "بیان ادعایی حقیقی که که دارای اعتبار کلی است"، هیچ چیزی را به این مطلب اضافه نمی‌کند که من مخاطب خود را از عادات عملی خودم مطلع می‌کنم و به او سرنخ‌هایی می‌دهم در مورد اینکه چگونه رفتار آینده مرا، اعم از رفتار گفتاری و غیر گفتاری، پیش بینی و کنترل نماید. هم چنین می‌توانم از او بخواهم با بیان عادات عملی متفاوت خودش، با من مخالفت کند و من نیز برای باور خود دلائلی ارائه دهم و او را قانع نمایم. همه این امور داد و ستدهای بین من و مخاطبم است و این داد و ستد مستلزم سازگاری متقابل رفتار ما و هماهنگی و تنظیم آن رفتار به نحوی است که بتواند متقابلاً مفید باشد (همان، 10، 6).

با توجه به چنین رویکردی به شناخت و حقیقت، رورتی مفهوم معرفتی عقل را که از طریق آن می‌توان به بازنمایی دقیق واقعیت رسید، کنار می‌گذارد و به جای آن آرمان صرفاً اخلاقی همبستگی²⁸ را قرار می‌دهد. از نظر رورتی، همه آنچه عقلانیت به آن منتهی می‌شود و در واقع همه آنچه انسان را از سایر حیوانات جدا می‌کند، توانایی به کار بردن زبان و داشتن باور و میل است. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که انتظار داشته باشیم همه ارگانسیم‌هایی که دارای این توانایی هستند، به یک نحو توجیه کنند و جامعه واحدی را از حیث توجیه بسازند. زیرا توانایی بکار بردن زبان، مانند توانایی انگشت شست برای گرفتن اشیاء صرفاً ترفندی است که انسان‌ها برای بالا بردن شانس زنده ماندن خود به کار می‌گیرند (همان، 14). به عقیده رورتی، از آنجا که هیچ روش مشخصی که وابسته به چارچوب فرهنگی خاصی نباشد، وجود ندارد که از طریق آن بتوان بین امور تمایز قائل شد و یکی را عقلانی و دیگری را غیر عقلانی نامید، لذا هنگامی که واژه عقلانی را بکار می‌بریم، در واقع هیچ چیز جز نحوه رفتار خودمان را مد نظر نداریم. بدین معنا که نحوه رفتار خود را عقلانی می‌دانیم و آنچه بر خلاف آن است غیر عقلانی می‌نامیم.

رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت و حقیقت باعث می‌شود او همبستگی را جایگزین عینیت²⁹ نماید. از نظر او حقیقت، عقلانیت و عینیت، مفاهیم افلاطونی به هم پیوسته هستند. رورتی معتقد است آرزوی رسیدن به عینیت به عنوان شناخت مستقل از فرد و جامعه، نتیجه تلقی سنتی فلاسفه از حقیقت است، حقیقت به عنوان چیزی که هدف مشترک انسان‌ها شمرده می‌شود و باید به خاطر خودش جستجو شود، نه به دلیل اینکه برای شخص یا جامعه واقعی یا

تخیلی او خوب و مفید است. به تبع چنین هدفی، معیار عقلانیت و طرح انسان عاقل ارائه می‌شود، انسانی که به نحو بی واسطه در تماس با ماهیت اشیاء قرار دارد و به شناخت عینی دست می‌یابد. اما در رویکرد پراگماتیستی رورتی، تحویل عینیت به همبستگی صورت می‌گیرد، زیرا در چنین دیدگاهی حقیقت، به تعبیر ویلیام جیمز، صرفاً چیزی است که باورش برای ما خوب است. پس دیگر نیازی به تبیین رابطه باورها و اشیاء که مطابقت نامیده می‌شود، نیست. هم چنین دیگر لازم نیست شکاف بین حقیقت و توجیه توسط نوع طبیعی و فرافرهنگی عقلانیت پرشود، بلکه این شکاف، صرفاً شکاف بین خوب بالفعل و بهتر ممکن است. بنابراین به تعبیر رورتی، "از نظر پراگماتیست‌ها آرزوی رسیدن به عینیت، آرزوی فرار از محدودیت‌های جامعه خود ما نیست، بلکه صرفاً آرزوی رسیدن به توافق بین الادهانی تا بیشترین حد ممکن است" (رورتی، 1996، 23).

از نظر رورتی، هیچ چیز درباره حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت جز توصیف شیوه‌های آشنای توجیه که جامعه مفروض در یکی از حوزه‌های تحقیق به کار می‌برد. یکی از خصوصیات اصلی چنین دیدگاهی، قوم مدارانه³⁰ بودن آن است. این سخن بدین معناست که ما نمی‌توانیم از فرهنگ و چارچوب فکری خاص خود جدا شویم و از منظر خدایی به امور بنگریم. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم از قلمرو دیدگاه خودمان خارج شویم و بر روی مبنایی خنثی که فقط با نور طبیعی عقل روشن شده باشد، بایستیم. در واقع در رویکرد پراگماتیستی رورتی، عقلانیت به معنای کاربرد معیارهای واضح و روشن برای حل و فصل تمام مباحث از جمله مباحث فلسفی، در تناقض با خود طرح فلسفه است. رورتی با کنار گذاشتن عقلانیت کلی فرافرهنگی و پذیرش تصویر کواینی از پژوهش به عنوان بازرسی مداوم تافته باورها، مفهوم "معیارهای محلی فرهنگی" را قابل دفاع می‌داند. او تصریح می‌کند که وقتی می‌گوئیم: "باید بر اساس دیدگاه‌های خود عمل کنیم و قوم مدار باشیم، صرفاً بدین معناست که اگر بخواهیم عقاید ارائه شده توسط فرهنگ دیگری را ارزیابی کنیم، باید سعی کنیم آنها را در درون تافته عقاید فعلی خودمان جای دهیم و بافت مجددی را انجام دهیم" (همان، 26).

رورتی معتقد است همه ما محکوم به قوم مداری هستیم و اساساً هرکس وارد بحث فلسفی می‌شود، خواه ادعای رئالیست بودن داشته باشد، خواه پراگماتیست باشد، در واقع قوم مدارانه عمل می‌کند. "قوم مداری یعنی تقسیم نژاد انسانی به افرادی که ما باید عقاید خود را برای آنان توجیه کنیم و افراد دیگری که عقاید خود را برای آنان توجیه نمی‌کنیم. گروه اول، افرادی هستند که عقاید مشترک ما با آنان به اندازه ای است که گفتگوی مفید امکان پذیر خواهد بود" (همان، 30). از نظر رورتی، چون ما محکوم قوم مداری هستیم، پس ما صرفاً آن لحظه تاریخی هستیم که در آن قرار داریم، نه نماینده چیزی غیر تاریخی. به همین دلیل ما نمی‌توانیم با استناد به توانایی عقلانی انسان برای مواجهه با واقعیت، برتری عینی و واقعی شیوه خاصی از

زندگی را اثبات کنیم. او معتقد است، مخالفان پراگماتیسم، بر تن عادات و امیدهای خود جامعه عینیت و حقیقت می‌پوشانند. او به طور خاص از عادات عصر روشنگری سخن می‌گوید، عاداتی که خالق دموکراسی غربی است. رورتنی در عین تأیید دموکراسی غربی، تأکید می‌کند که هیچ راهی برای اثبات برتری عینی این شیوه از زندگی وجود ندارد و هر استدلالی در این زمینه به دور منتهی می‌شود. زیرا مبنایی خنثی و مشترک وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم ملاک امر واقعی و عقلانی و عینی را بدست آوریم و بدین وسیله به ارزیابی نظرات مختلف بپردازیم. اموری مانند تساهل و تسامح و تحقیق آزاد را که در دموکراسی مطرح است، جز از طریق مقایسه جوامع مختلف نمی‌توان توجیه کرد - جوامعی که این عادات در آنها دیده می‌شود و جوامعی که دارای چنین عاداتی نیستند. با این مقایسه می‌توان گفت، هرکس هر دو نوع جامعه را تجربه کرده باشد، جوامعی را که دارای این عادت نیستند، ترجیح نخواهد داد. چنین ترجیحی، با ارجاع به یک معیار کلی صورت نمی‌گیرد، بلکه با استناد به امتیازات عملی مختلف انجام می‌شود (همان، 29).

نتیجه‌گیری

در نهایت می‌توان گفت رورتنی معتقد است، اگر بر اساس رویکرد سنتی به شناخت قائل به نظریه بازنمایی باشیم، واقعیت را محدود می‌دانیم، واقعیتی که ما را دائماً از خطا دور می‌کند و به سوی حقیقت می‌برد. اما اگر بنا بر رویکرد پراگماتیستی، شناخت را بازنمایی دقیق واقعیت و نیز حقیقت را مطابقت با واقعیت ندانیم، در این صورت نمی‌توانیم به همگرایی اعتقاد داشته باشیم و فضای دلائل را محدود و سازمان یافته بدانیم (رورتنی، 12، 2000). اگر شناخت را دارای ماهیت ندانیم، ماهیتی که باید توسط فلاسفه توصیف شود، بلکه صرفاً آن را تمجید خود از باورهای بدانیم که تصور می‌کنیم آن قدر خوب توجیه شده اند که در حال حاضر توجیه دیگری مورد نیاز نیست و به عبارت دیگر، آن را امر درستی بدانیم که به دلیل معیارهای متعارف و رایج باور می‌کنیم، در این صورت گفتگو را آن چارچوب و زمینه نهایی خواهیم دانست که در درون آن، شناخت باید فهمیده شود (رورتنی، 389، 1980). از نظر رورتنی، اگر در چنین مسیری قرار بگیریم، دیگر رابطه بین انسان‌ها و اشیاء مورد مطالعه شان کانون توجه ما نخواهد بود، بلکه رابطه بین ملاک‌های توجیه مورد توجه قرار خواهد گرفت. بر اساس چنین رویکردی است که رورتنی فلسفه را آوایی در گفتگو می‌داند، آوایی که هیچ امتیاز خاصی ندارد، زیرا مفهوم فلسفه به عنوان رشته‌ای که پارادایم آن شناخت دقیق ماهیات است، کنار گذاشته شده است. مطابق دیدگاه پراگماتیستی او، آنچه مهم است یافتن روش‌های جدید، بهتر و مفیدتر سخن گفتن در مورد موضوعات مختلف است. آنچه اهمیت دارد این است که در پروژه‌های انسانی خطاپذیر و گذرا و

ناپایدار شرکت کنیم، نه اینکه از الزامهای دائمی اطاعت نمائیم. زیرا در نگاه او هیچ محدودیت و الزام دائمی وجود ندارد تا بر اساس آن به داوری ادعاهای شناختی بپردازیم.

Archive of SID

Endnote:

- 1- Richard McKay Rorty (1931 – 2007)
- 2- Philosophy And the Mirror of Nature
- 3- Thomas Kuhn (1922 – 1996)
- 4- confrontation
- 5- truth
- 6- rationality
- 7- objectivity
- 8- rule
- 9- knowing
- 10- perceiving
- 11- ocular metaphor
- 12- optional
- 13- Ludwig, Wittgenstein (1889- 1915)
- 14- therapeutic
- 15- explanation
- 16- Justification
- 17- holism
- 18- epistemological behaviorism
- 19- John Broadus Watson (1878 – 1956)
- 20- Gilbert Ryle (1900 – 1976)
- 21- Willard Van Orman Quine (1908 -)
- 22- hypostatization
- 23- William James (1842- 1910)
- 24- cautionary
- 25- unconditionality
- 26- contextualism
- 27- relativism
- 28- solidarity
- 29- objectivity
- 30- ethnocentric

References:

1. Gutting, Gary, (2003), ' Rorty's Critique of Epistemology', in *Richard Rorty*, ed. By Charles Gutting and David R.Hiley, Cambridge University Press.
2. Kuhn, Thomas, (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.
3. Rorty, Richard, (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, First Published, 1970.
4. Rorty, Richard, (1991), *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota press, First Published 1982.
5. Rorty, Richard, (1996), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, First Published 1991.
6. Rorty, Richard, (1998), *Truth and Progress: Philosophical Papers Volume 3*, Cambridge University Press.
7. Rorty, Richard, (2000), " Universality and Truth" in *Rorty and His Critics*, ed. by Robert B. Brandom, Basil Blackwell.
8. Wittgenstein, Ludwig, (1989), *Philosophical Investigations*, trans.by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell.

Archive of SID