

گسست معرفت‌شناختی پارادایم‌های فلسفی از نظر ریچارد رورتی

شهلا اسلامی^۱

چکیده

در این مقاله، نظریه رورتی در مورد پارادایم‌های فلسفی را در دو مرحله بررسی می‌کنیم: ابتدا به توصیف و تحلیل دیدگاه تاریخی گرایانه او در مورد مسائل فلسفی می‌پردازیم. در این مرحله، رورتی نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه، شامل سه پارادایم متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن است که هر یک از این پارادایم‌ها مسائل مخصوص به خود را دارند. رورتی با کار درمانگری خود به خطای فلاسفه در به کار بردن مسائل فلسفی مخصوص به یک پارادایم در پارادایم دیگر، اشاره می‌کند و به دیدگاه بازنمایی گرایانه فلاسفه انتقاد می‌کند. پس از آن، دیدگاه اصلی رورتی در مورد شناخت بررسی می‌شود که نهایتاً رورتی به این نتیجه می‌رسد که مسائل فلسفی به جای حل شدن باید کنار گذاشته شوند.

در مرحله دوم بررسی نظریه رورتی به انتقادات مهم، از جمله انتقادات هابرماس و تیلور پرداخته می‌شود. فلاسفه اخیر گسست معرفتی میان پارادایم‌های فلسفی را قبول ندارند. در نتیجه‌گیری، دیدگاه رورتی در مورد پارادایم‌های فلسفی نقد و بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: رورتی، پارادایم‌های فلسفی، اصالت بازنمایی، فلسفه، گسست معرفتی.

۱. مقدمه

ریچارد رورتی از بحث‌انگیزترین فیلسوفان حاضر است که به رغم اثرگذاری فراوان، پیوسته به باد انتقاد گرفته شده است. رورتی در دهه ۱۹۶۰ به عنوان فیلسوف تحلیلی شناخته می‌شد. در آن زمان با نظارت او، گزیده‌هایی از متون سنت تحلیلی در مجله‌ای با عنوان *چرخش زبانی*^۱ انتشار یافت و باعث شهرت او شد. وی در مقدمه‌ای که بر این مجموعه مقالات می‌نویسد، در دستاوردهای فلسفه تحلیلی تردید کرده و بدین ترتیب راه خود را از این سنت جدا می‌کند. در مقدمه این کتاب می‌گوید: «آیا مکتب "زبان معمولی" و مکتب "تجربه‌اندیشی منطقی" در حدی هستند که برای پرسش‌های فلسفی پاسخ‌های قطعی بیان کنند؟ به نظر رورتی، تفکر غربی پای در مرحله "مابعد فلسفی" گذارده که در آن دیگر فلاسفه به عنوان نظاره‌گران حقیقت نیستند. در این مرحله باید به بازاندیشی کامل در کل سنت متافیزیک غربی پرداخت». چرخش فکری رورتی در این مقدمه کاملاً مشهود است، چراکه در آن نگرش‌های ضد افلاطونی و همسو شدن او با هایدگر و ویتگنشتاین متأخر مشخص می‌شود. این چرخش فکری رورتی در مقاله بعدی او با نام «جهان کاملاً گم‌شده»^۲ کامل‌تر می‌شود. رورتی در این مقاله و مقالات بعدی دیدگاه‌های دیویی، هایدگر و ویتگنشتاین را در کنار هم قرار می‌دهد و به مخالفت با مفهوم فلسفه می‌پردازد.

تشکیک روزافزون رورتی درباره جریان اصلی فلسفه تحلیلی با کتاب معروف او با عنوان *فلسفه و آئینه طبیعت* بیشتر شد. انتقادات او در این کتاب شامل کل تاریخ فلسفه می‌شود که از فلسفه افلاطون تا فلسفه تحلیلی را در بر می‌گیرد. رورتی در این کتاب رویکردهای پراگماتیستی خود را در مورد شناخت، حقیقت و فلسفه بیان می‌کند.

وی در بررسی تاریخی خود، مهم‌ترین اصل معرفت‌شناسی را مفهوم «مبنای» شناخت می‌داند. او معتقد است فلاسفه از افلاطون تا به امروز در جست‌وجوی این «مبنای» شناخت

1. Linguistic Turn

2. The World Well Lost

بوده‌اند. رورتی در بررسی تاریخی خود شیوه‌های مختلفی را که فلاسفه برای رسیدن به این «مبنا» به کار برده‌اند، طرح کرده و برای نشان دادن اشتباه‌های فلاسفه، گسست معرفتی پارادایم‌های فلسفی و انتخابی بودن الگوهای شناختی آن را بیان می‌کند. (Rorty, 1980, p. 3)

رورتی به تأثیر از توماس کوهن نظریه خود را شکل می‌دهد. در تصویری که رورتی از تاریخ فلسفه ارائه می‌کند، جاودانی بودن مسائل فلسفی توهمی دانسته می‌شود که فلاسفه دچار آن شده‌اند. رورتی به دنبال علت چنین توهمی، اشتباه فلاسفه را در این می‌داند که مفاهیم و مسائل فلسفی مربوط به یک پارادایم را در پارادایم دیگر به همان معنای قبلی به کار برده‌اند، در صورتی که به نظر او، هر مسئله فلسفی مربوط به پارادایم خود و کاملاً انتخابی است. پرسش اصلی‌ای که در این مقاله در صدد پاسخگویی به آن هستیم این است که آیا میان دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه به معنایی که رورتی بیان می‌کند، گسست معرفتی وجود دارد؟ آیا مسائل فلسفی در هر دوره‌ای، مخصوص آن دوره، در بند شرایط زمانی و مکانی و به تعبیر رورتی انتخابی است؟

نویسنده این مقاله در مقام نقد نظر رورتی، ابتدا سعی می‌کند مدعای رورتی را به روشنی توصیف و تحلیل کند و در پایان به نقد آن پردازد. توصیف و تحلیل تفکر رورتی با توجه به کتاب *فلسفه و آیین طبیعت* صورت می‌گیرد، چراکه مهم‌ترین آراء رورتی در باب نقد معرفت‌شناسی در این کتاب آمده است. در نقد دیدگاه‌های رورتی در این زمینه به مفسران مهم آثار او از جمله هابرماس، دیویدسون و تیلور اشاره می‌کنیم.

۲. درآمدی به تفکر رورتی

رورتی خود را فیلسوف «درمانگر»^۱ نشان می‌دهد؛ فیلسوفی که فکر می‌کند اصلی‌ترین مسائل فلسفی را به جای اینکه به صورت نظری حل کنیم، باید کنار بگذاریم. وی در مقدمه کتاب *فلسفه و آیین طبیعت*، پیشینه درمانگری خود را مرهون افرادی همچون اوستین و ویتگنشتاین می‌داند، اما معتقد است شیوه درمانگری‌اش با این افراد از جهت تأکیدی که بر

1. "therapeutic" philosopher

منشأ تاریخی مسائل دارد، فرق می‌کند. از نظر رورتی «مسائل فلسفی»^۱ ابدی نیستند، بلکه مسائل فلسفی کنونی ساخته مجموعه مفاهیم از نظر تاریخی ممکن^۲ و بنابراین انتخابی^۳ هستند. مفاهیم بارز مسائل فلسفی عبارت‌اند از: معرفت،^۴ بازنمایی^۵ و حقیقت.^۶ به نظر رورتی فضیلت بزرگ فلسفه تحلیلی این بوده که این مفاهیم را به نقد کشیده، اما این نقد موجب تخریب اساسی‌ترین پیش فرض‌هایش شده و بنابراین از حد گذشته و خودش را نابود کرده است. (Ibid., pp. 3-11) رورتی شرحی توصیفی - تاریخی از جریان فلسفه ارائه می‌دهد و هدف خود را از این کار از بین بردن اعتماد خواننده به سه چیز می‌داند:

۱. «ذهن»^۷ به عنوان چیزی که باید در مورد آن نظریه‌ای «فلسفی» داد.

۲. «معرفت» به عنوان چیزی که باید در مورد آن نظریه‌پردازی کرد و دارای مبانی است.

۳. «فلسفه» آن‌گونه که از زمان کانت تاکنون فهمیده شده است. (Ibid., p. 7)

۱.۲. علیه سنت

رورتی با این دیدگاه مرسوم در فلسفه شروع می‌کند که فلسفه مدرن با دکارت آغاز شده است و مشخصه آن «معرفت‌شناسی» است. به نظر رورتی، رویکرد معرفت‌شناسی دکارت شامل دو حرکت می‌شود: شک روشی،^۸ به عنوان ابزار اصلی برای جست‌وجوی مبنای معرفت و «پالایش ذهن»^۹ به همان نحوی که هر یک از ما به طور خاص به آن دسترسی داریم. شکاکیت در عهد باستان حول این موضوع دور می‌زد که آیا ما می‌توانیم به «ماهیت واقعی»^{۱۰} چیزها دست پیدا کنیم. انقلاب دکارتی موجب طرح این پرسش بسیار مهم شد که تا چه اندازه «تصورات» ما، تصویر دقیق ما از واقعیت بیرونی هستند. در واقع، آیا دلیلی برای این عقیده

1. problems of philosophy
2. historically contingent
3. optional
4. knowledge
5. representation
6. truth
7. the mind
8. methodological skepticism
9. redefining the mind
10. real nature

داریم که عالم بیرون، عالمی که ورای تصورات ذهنی ماست، وجودی دارد؟ (Willson, 2003, p. 62) رورتی در نگاه تاریخی خود به تحلیل آراء فلاسفه سنتی، که از نظر او شامل افلاطون تا فلاسفه تحلیلی می‌شود، می‌پردازد و همان‌گونه که در مقدمه *فلسفه و آینه طبیعت* می‌گوید، این نوع تلقی از فلسفه را کنار می‌گذارد.

۲.۲. اصالت بازنمایی

رورتی در تحلیل تاریخی خود، به مفهوم اصالت بازنمایی می‌پردازد. از نظر او، دکارت جدایی ذهن از بدن را به طور روشن بیان می‌کند و این تمایز و جدایی، تمایز بین دو عالم است؛ عالم ذهن و عالم خارج. حال به نظر رورتی آنچه در دیدگاه دکارت مهم است، اصالت بازنمایی است؛ یعنی این نظریه که هر یک از ما دارای اذهانی هستیم که عالم خارج را بازنمایی می‌کند و وظیفه فیلسوف این است که تشخیص دهد کدام یک از بازنمایی‌ها واقعیت را به طور دقیق نشان می‌دهند. در اینجا شناختن یعنی بازنمایی دقیق آن چیزی که خارج از ذهن است، و بنابراین، مسئله مهم ابتدا توجه به ذهن و قوا و فرایندهای ذهنی است و پس از آن تعیین حدود شناخت؛ یعنی اینکه چه چیزی را می‌توان شناخت و چه چیزی را نمی‌توان. در این فرآیند دکارت به دنبال بازنمایی‌هایی است که چنان الزام‌آورند که نمی‌توان در مورد درستی آنها شک کرد. (Rorty, 1980, p. 6)

فاعل شناسا در مقابل این بازنمایی‌ها نمی‌تواند به صورت دیگری فکر کند و بنابراین چنین بازنمایی‌هایی تعیین‌کننده‌اند و مبنای شناخت ما قرار می‌گیرند. پس از رسیدن به این مبنا چنین ادعایی مطرح می‌شود که فلسفه می‌تواند مبنای علوم دیگر قرار گیرد. آنچه از این گزارش در مورد اصالت بازنمایی مد نظر رورتی است، نشان دادن اهمیت مبنای‌گرایی^۱ و نظریه بازنمایی است که از زمان دکارت به بعد این تلقی حاکم است و نقد او نیز به همین مسئله مربوط می‌شود. (Ibid., p.155) هدف رورتی کنار گذاشتن چنین تلقی‌ای از ذهن و فلسفه است که در انجام این کار دیدگاه تاریخی‌اش را با توجه به نظریه پارادایم‌های علمی توماس کوهن بیان می‌کند.

1. foundationalism

۳. دیدگاه تاریخی گرایانه رورتی

در ریشه‌یابی «ذهن» دکارتی هدف رورتی یافتن راه‌حل‌های بهتر برای مسائل ناشی از سنت دکارتی نیست، بلکه او می‌خواهد اشتباه‌های فلاسفه را نشان دهد و به درمان آن بپردازد. او این کار را با تحلیلی تاریخی گرایانه شروع می‌کند. منظور رورتی از تاریخی‌گرایی این است که همه اشکال شناخت و مسائل آن صرفاً محصول دوره‌های تاریخی هستند و جز با ارجاع به دوره‌های تاریخی‌ای که این مسائل در آنها روی داده‌اند نمی‌توان این مسائل را شناخت. (Ibid., p. 33) در مقابل این دیدگاه، رورتی دیدگاه اکثر فلاسفه را بیان می‌کند: «فلاسفه معمولاً مسائل مورد مطالعه خود را مسائلی سرمدی و جاودانی می‌دانند، مسائلی که به محض تأمل و تفکر مطرح می‌شوند، بعضی از این مسائل مربوط به تفاوت بین انسان و موجودات دیگر است که در سؤالاتی دربارهٔ رابطه ذهن و بدن ظاهر می‌شود و برخی از این مسائل مربوط به مشروعیت ادعاهای شناختی در مورد مبانی شناخت است». (Ibid., p. 3)

رورتی در نقد تاریخی خود، دیدگاه مهم خود را در مورد پارادایم‌های معرفت‌شناسی بیان می‌کند.

۴. پارادایم‌های معرفت‌شناسی

وی دیدگاه خود در مورد پارادایم‌های معرفت‌شناسی را تحت تأثیر توماس کوهن در مورد پارادایم‌های علمی، بیان می‌کند. کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، الگویی در مورد تحولات نظریات علمی ارائه می‌دهد. به نظر او، در یک پارادایم جهت‌گیری دانشمند به موجودات جهان نشان داده می‌شود. هر پارادایم مسائل مخصوص به خود را دارد و انتقال از یک پارادایم به پارادایم دیگر امکان‌پذیر نیست، چراکه اختلاف میان پارادایم‌ها آنقدر اساسی است که نمی‌توان میان آنها رابطه معرفتی برقرار کرد. (کوهن، ۱۳۸۳، بخش ۹) کوهن مطلب مهمی در مورد قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی بیان می‌کند که مطابق آن هیچ دیدگاه خشتی و مستقلی وجود ندارد که امکان سنجش و مقایسه پارادایم‌ها را فراهم کند. (همان)

رورتی در کتاب *فلسفه و آیین‌ه طبیعت* از پارادایم‌های مختلف، یعنی متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن سخن می‌گوید. وی هر یک از این پارادایم‌ها را معلول شرایط تاریخی‌ای می‌داند که با هم متفاوت‌اند. هر پارادایم جدید یک بازی زبانی خاص بوده و مسائل

آن با همدیگر متفاوت است. رورتی در سیر تاریخی‌ای که بیان می‌کند، گسست و شکاف معرفتی میان این پارادایم‌ها را نشان می‌دهد. (Rorty, 1980, p. xiii) در این پارادایم‌ها رورتی الگوهای شناختی‌ای را بیان می‌کند که انتخابی‌اند. مسائل فلسفی‌ای نیز که از این الگوها ناشی می‌شود، انتخابی‌اند. «مسائل فلسفی ناشی از اتخاذ ناآگاهانه فرض‌هایی در واژگانی است که در آن مسائل فلسفی بیان می‌شوند». (Guignon, 2003, p. 15) در تاریخ فلسفه مسائل متفاوت به دلیل پارادایم‌های متفاوت و انتخاب فرض‌های خاص به وجود آمده‌اند.

بنابراین، مسائل فلسفی، از نظر رورتی، به علل تاریخی ایجاد شده‌اند و بنابراین انتخابی‌اند و نه آن‌گونه که تاکنون فلاسفه می‌اندیشیده‌اند، سرمدی و جاودانی. رورتی به پیروی از ویتگنشتاین مفهوم شهود^۱ در فلسفه را رد می‌کند: «این مفهوم شهود معروف، چیزی جز توانایی تسلط بر نوعی واژگان خاص نیست، واژگانی که خارج از کتاب‌های فلسفی کاربردی ندارند». (Ibid., p.22)

همان‌گونه که گفتیم رورتی از سه پارادایم در فلسفه نام می‌برد. وی برای نشان دادن انتخابی بودن الگوهای شناختی به تحلیل مسائل فلسفی، ارسطو، دکارت و فلسفه ذهن معاصر می‌پردازد و نشان می‌دهد که مسائل فلسفی در دوره هر یک از این فلاسفه مبتنی بر حقیقت ثابتی نیست که باعث شود آنها به شیوه خاصی فکر کنند، بلکه به نظر او همیشه این امکان وجود داشته که مسیر تفکر فلسفی آنها به گونه‌ای دیگر باشد. (Ibid., p.3)

۱.۴. منشأ مدرن معرفت‌شناسی

رورتی در نقد معرفت‌شناسی به مقایسه میان جایگاه فلسفه در عهد باستان و عصر جدید می‌پردازد. فلسفه در عهد باستان «ملکه» علوم به شمار می‌رفت، اولاً به دلیل ایجاد و به اوج رساندن علوم خاص و دیگر به دلیل فراهم آوردن مبنایی برای زندگی خوب انسانی. این دو کارکرد با هم ارتباط نزدیک داشتند، به دلیل اینکه شناخت طبیعت- به خصوص طبیعت انسانی- مبنای شناخت خیر تلقی می‌شد. همچنین دیدگاه ما در مورد عالم و جایگاهمان در آن مبنایی برای شناخت چگونگی زندگی کردن بود. رفته رفته علوم مدرن نظیر نظریات گالیله،

1. intuition

نیوتن، و در نهایت داروین جایگزین آنها شد. به موازات تغییرات در علوم، نظام حاکم بر فلسفه نیز تغییر کرد. همان‌گونه که علم جدید صرفاً با ماده خنثی و نیروی مکانیستی و نه علل صوری و غایی کار دارد، در عالم فلسفه نیز، دکارت با تمایز بخشیدن میان ذهن و بدن به روشی نو به این اختلاف میان نگرش قدیم و جدید دامن زد. (Gutting, 2003, p. 41)

رورتی در سیر تاریخی‌ای که ترسیم می‌کند، طبیعت، جهان و علم را از نظر یونانیان و دکارت بررسی می‌کند. طبیعت در دوران یونان به معنای ظهور، برآمدن و شکوفا شدن است. خصوصیت بارز آن منشأ حرکت درونی بودن است؛ به عبارت دیگر، حرکت از روی طبع. در دوران دکارت به دلایلی نگاه به طبیعت تعبیر می‌کند. در این دوران علم ریاضی کلید فهم عالم شده و طبیعت به ماده خام بی‌جان و مرده تبدیل می‌شود. حرکت دیگر بالطبع نیست بلکه خارجی است. (Ibid., p. 42) چنین طبیعتی به خدمت انسان درمی‌آید و به امتداد بدل می‌شود. در این تغییر دیدگاه نگاه به انسان نیز تغییر می‌کند. ارسطو انسان را مرکب از دو جوهر نفس و بدن می‌داند که این دو با هم اتحاد جوهری دارند و نفس صورت بدن است. در تلقی دکارت انسان مرکب از دو جوهر کاملاً متمایز ذهن و بدن می‌شود، بدن در این تلقی به عنوان ماده صرف در نظر گرفته می‌شود. (Rorty, 1980, p. 45)

نزد رورتی دکارت «پدر فلسفه جدید» به شمار می‌آید، از این جهت که مرزبندی دقیق او میان ذهن و بدن، بستری را برای شکل‌گیری یک دیدگاه جدید و کاملاً متمایز در خصوص ذهن، به عنوان یک موضوع مورد تحقیق فلسفی، ایجاد می‌کند. اختراع ذهن از سوی دکارت نتیجه تلاش او در جهت رسیدن به یقین مطلق و پی‌ریزی مبنای مطمئن برای معرفت است.

رورتی در ریشه‌یابی مسائل فلسفی در دوران یونان و دکارت به این نتیجه می‌رسد که در فلسفه یونان هیچ‌گاه چنین تلقی‌ای از ذهن و بدن وجود نداشته است. به نظر رورتی، دکارت با اختراع ذهن وارد پارادایم جدیدی می‌شود که باعث چرخش معرفت‌شناسی است که در فلسفه یونان وجود نداشته است. (Ibid., p.47) برای نشان دادن این چرخش، رورتی عقل ارسطو را با ذهن دکارت مقایسه می‌کند. عقل ارسطو مربوط به پارادایم متافیزیک است و ذهن دکارت مربوط به پارادایم معرفت‌شناسی.

رورتی برای نشان دادن این دو پارادایم مختلف، خاطر نشان می‌کند که یونانیان مسئله ذهن - بدن نداشتند، چراکه آنها ادراک حسی را متعلق به بدن می‌دانستند. در فلسفه ارسطو

عقل قوه ادراک کلیات بود. در پارادایم معرفت‌شناسی، دکارت واژه "تفکر" را به معنای کاملاً جدید به کار می‌برد که شامل ادراک حسی، تخیلات، عقاید و ... می‌شود؛ و به این ترتیب به نظر رورتی واژه idea هم معنای جدیدی پیدا می‌کند. تصورات بازنمایی‌هایی می‌شوند که در ذهن قرار می‌گیرند و این جریان به لاک و بعد از او منتقل می‌شود. (Ibid., p. 48-9)

حال به نظر رورتی آنچه در پارادایم معرفت‌شناسی اتفاق افتاده است، ناشی از مسائل این پارادایم است که در پارادایم قبلی وجود نداشته است. این مسائل معلول انتخاب نحوه‌ای از سخن گفتن در مورد شناخت است، نه به دلیل اینکه این مسائل جاودانی هستند و فیلسوف به محض تأمل فلسفی به آن می‌رسد. (Ibid., pp. 156-159)

رورتی در بازخوانی سیر مسائل ارسطو و دکارت، به افلاطون نیز اشاره می‌کند. وی معتقد است افلاطون نیز، عقل را چشمی می‌داند که کلیات را می‌بیند در مقابل چشم بدن که جزئیات را می‌بیند. به نظر رورتی، افلاطون و ارسطو می‌توانستند به جای چنین تلقی‌ای نسبت به عقل، تلقی دیگری اتخاذ کنند و این کاملاً انتخابی است. (Ibid., p. 156) رورتی در تحلیل خود فلاسفه غربی را متأثر از این ماهیت عقل به معنایی که افلاطون و ارسطو به کار برده‌اند می‌داند؛ ماهیت آینه‌ای عقل و البته به نظر رورتی این خطای فلاسفه است که باید این‌گونه نگاه به عقل را کنار گذاشت. «تصویری که فلسفه سنتی را اسپر خود کرده است، تصویر ذهن به عنوان آینه‌ای بزرگ شامل بازنمایی‌های مختلف است». (Ibid., p. 12)

به نظر رورتی، تمایزی که دکارت بین دو جوهر ذهن و بدن می‌گذارد، تقسیم دیگری است از تقسیم‌بندی یونان میان نفس جسمانی و عقلانی. بنابراین، ثنویت دکارتی را به منشأ یونانی آن ربط می‌دهد. دکارت ذهن را به همان معنای عقل ارسطویی استفاده می‌کند، در صورتی که آنها در دو پارادایم مختلف هستند و همین نسبت نابجای دکارت باعث به وجود آمدن دوگانگی ذهن و بدن شده است. (Ibid., p. 38) رورتی با کار درمانگری خود نشان می‌دهد که اگر بدانیم فلاسفه دچار چه اشتباهاتی شده‌اند، دیگر به دنبال حل نظری مسائل نخواهیم بود، بلکه آنها را کنار می‌گذاریم. (Ibid., p. 125)

در بازسازی پارادایم‌های مختلفی که گفتیم رورتی به کانت می‌پردازد. به نظر او «ایدئالیسم استعلایی» کانت راهی برای رویگردانی از خطاهای جزم‌گرایی عقلانی و طبیعت‌گرایی تجربی ارائه می‌کند. برای کانت همه موضوعات قابل فهم تجربی، چه بیرونی و

چه درونی، در معرض شرایط ادراکی درونی ما قرار دارند. از نظر رورتی، کانت نقطه عطف دوم است و در همان پارادایم معرفت‌شناسی قرار دارد. به نظر رورتی، آنچه بعد از کانت در پارادایم فلسفه ذهن روی می‌دهد، در همان سنت تمایز ذهن از بدن دکارت است. به نظر مایکل دومت، فرگه، بنیانگذار فلسفه تحلیلی، انقلابی‌تر از دکارت است. دکارت معرفت‌شناسی را مبنای فلسفه قرار داد و فلسفه را متحول کرد. کانت به رویکرد انقلاب دکارتی تعبیر پیچیده‌تری داد. اما فرگه معرفت‌شناسی را از جایگاه اصلی‌اش راند و توانست انقلابی دیگر در فلسفه پدید آورد. پس از فرگه مبنای فلسفه، فلسفه زبان یا تئوری معنا شد. به نظر دومت، اگر از این زاویه نگاه کنیم، فلسفه تحلیلی ادامه‌دهنده فلسفه به عنوان معرفت‌شناسی نیست. (William, 2003, p. 64)

اما به نظر رورتی، فرگه چنین گسستی را در سنت معرفت‌شناسی ایجاد نمی‌کند، بلکه برعکس او خودش یکی از اعضای حرکت «حمایت از کانت» به شمار می‌رود؛ و چه بسا یکی از اصیل‌ترین اعضا باشد، اما فقط یک عضو؛ همین و بس. یک وجه تمایز که در مورد این سبک نئو-کانتی در فلسفی کردن اهمیت دارد، عبارت است از تمایز میان طرح^۱ و محتوی^۲. اگر این تمایز را بپذیریم، خواهیم دید که معرفت تجربی به دو جزء منفک از یکدیگر تبدیل می‌شود؛ یعنی به مفاهیم و شهودها، یا همکاری دو عنصر ادراک و احساس. بر اساس این مدل «ذهن» یا «زبان» عناصر واقعی را تفسیر می‌کنند و به آگاهی «تحویل می‌دهند». کار فیلسوف این است که سهم این دو جزء را دنبال کند و عناصر ماتقدم را در نظام باورهای ما از عناصر مادی جدا کند. به گفته رورتی هیچ تفاوت نظام‌مندی میان طرح و محتوا در فلسفه قرن بیستم و قبل از آن دوره نمی‌توان قائل شد. (Ibid., p. 65) به عبارت دیگر، آنچه بعد از کانت حاکم است هنوز در محدوده فلسفه کانت است.

به نظر رورتی، حمله سلرز به «اسطوره امر داده‌شده»^۳، تشکیک کواین درباره «تمایز

1. scheme

2. content

3. "the Myth of the Given"

اسطوره امر داده‌شده از نظر سلرز به این معناست که داده‌ای بنیادی وجود دارد که ما به صورت پیش‌زبانی از

تحلیلی - تألیفی»،^۱ نقد ویتگنشتاین درباره «تعریف نمایشی»^۲ و «زبان خصوصی»^۳ و کنایه اوستین درباره «هستی‌شناسی چندگانه امر محسوس»^۴ همگی بر این نتیجه صحنه می‌گذارند. آنچه موجب وحدت این نقدها در مورد سنت کانت می‌شود، نوعی رفتارگرایی روشمند است؛ (Rorty, 1980, p. 170) دیدگاهی است که خود چرخش زبانی را موجه می‌کند.

بنابراین، در نظر رورتی، مانند منتقدان سنت کانتی، برای اسطوره «امر به نحو طبیعی داده‌شده» هیچ جایگاهی وجود ندارد. رورتی با کنار گذاشتن ذهن دکارتی، ماتریالیسمی را مطرح می‌کند که آن‌گونه که سلرز می‌گوید علم را معیار همه چیز می‌داند. (Ibid., p. 108) با چنین دیدگاهی هر گونه تمایز میان ذهن - بدن، طرح - محتوی رد می‌شود و منجر به شکل‌گیری تصویری از معرفت و معنا می‌شود که منسجم و پراگماتیک است. در این تصویر هیچ جایی برای جایگاه معرفتی، جایگاهی خنثی، که فیلسوف از آن جایگاه بتواند به قضاوت پردازد، وجود ندارد. در عوض، فرایند دوباره ساختن عقایدمان تحت تأثیر مشاهدات، معیارها و علائق، چه به صورت عملی و چه به صورت تئوری قرار می‌گیرد. این نوع نگاه، به پروژه‌های تعیین حدود و مرزهای معرفتی و متافیزیکی که فلاسفه می‌خواهند آنها را زنده نگه دارند، پایان می‌دهد، زیرا کلیه تمایزات روشمند میان ماتقدم و ماتأخر، ضروری و ممکن، واقعیت و ارزش، علوم طبیعی و علوم انسانی و غیره را از بین می‌برد. در این مرحله، فلسفه تحلیلی تنزل یافته و خود را محو می‌کند. بنابراین، دیگر نمی‌توان از حقیقت به عنوان مطابقت با واقع سخن گفت. آنچه رورتی در این فرایند جایگزین می‌کند، دیدگاهی پراگماتیک به حقیقت است.

آن آگاهی داریم. رورتی با پذیرش این دیدگاه، هر گونه نظریه‌ای را که به پذیرش امری سرمدی و داده‌شده منتهی شود رد می‌کند.

1. analytic- synthetic
2. ostensive definition
3. private language
4. "the ontology of the sensible manifold"

۲.۴. پراگماتیسم و حقیقت

رورتی دیدگاه خود در مورد شناخت را «رفتارگرایی معرفت‌شناختی»^۱ می‌نامد. (Ibid., p. 174) شناخت از نظر او مستلزم گفت‌وگو و عمل اجتماعی است و نه کوششی برای منعکس کردن طبیعت؛ چنین رویکردی بدین معناست که اظهارات ما توسط جامعه توجیه می‌شوند و دیگر نظریه‌بازنمایی در این دیدگاه جایی ندارد. این نوع رفتارگرایی را رورتی، نوعی کل‌گرایی^۲ می‌نامد، البته کل‌گرایی‌ای که مستلزم هیچ نوع پی‌ریزی متافیزیکی نیست. (Ibid.)

رورتی در کتاب نتایج پراگماتیسم،^۳ دیدگاه خود در مورد شناخت و حقیقت را، متأثر از فلاسفه پراگماتیست به خصوص، جیمز و دیویی می‌داند: «به نظر من اولین خصوصیت پراگماتیسم این است که ضد ماهیت‌گرا^۴ است، ویژگی‌ای که به مفاهیمی مانند «حقیقت»، «شناخت»، «زبان»، «اخلاق» و امور مشابهی که در مورد آنها نظریه فلسفی مطرح می‌شود، اطلاق می‌گردد ... از نظر ویلیام جیمز (Rorty, 1994, p. 162) «امر حقیقی» یعنی آن چیزی که باور آن مفید است ... مطلب اصلی مورد نظر جیمز این بود که هیچ فایده‌ای ندارد که بگوییم "حقیقت مطابقت با واقعیت" است». او در کتاب پراگماتیسم تحت تأثیر نظر ویلیام جیمز در مورد حقیقت است. ویلیام جیمز در آنجا حقیقت را صفت جملات صادق می‌داند که چیز زیادی در مورد آن نمی‌توانیم بگوییم. رورتی نیز مفهوم حقیقت به معنای سنتی آن را کنار می‌گذارد و توجیه را به جای آن می‌گذارد. توجیه و بهتر بودن برای باور کردن. او رویکرد ویلیام جیمز به حقیقت را می‌پذیرد؛ حقیقت به عنوان «آن چیزی که باور آن برای ما خوب است». (Rorty, 1980, p. 176)

رورتی در آثار بعدی خود همچون *پیشامد، بازی و همبستگی*، مفاهیم عقلانیت و آفاقیت

1. epistemological behaviorism
2. holism
3. Consequences of Pragmatism
4. antiessentialism

را کنار می‌گذارد و به جای آن مفهوم همبستگی^۱ اجتماعی را می‌گذارد. همبستگی اجتماعی در این کتاب تنها راهی است که انسان‌ها می‌توانند با توسل به آن، ادعاهای خود را توجیه و پشتیبانی کنند. به عبارت دیگر، یک سخن، نه از آن نظر که حقیقت دارد، قابل دفاع است، بلکه بر این اساس قابل دفاع است که، افراد جامعه در مورد آن می‌توانند به اجماع^۲ برسند. (Idem, 1988, p. 23) با تفسیری که رورتی در مورد حقیقت ارائه می‌دهد، مفهوم آفاقیت حقیقت نیز رد می‌شود. زیرا همان‌گونه که گفتیم، هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد که بتوان بر اساس آن به داوری در مورد نظریه‌های مختلف شناسایی پرداخت.

۵. انتقادهای واردشده بر دیدگاه رورتی در مورد پارادایم‌های معرفتی

یکی از منتقدان رورتی در مورد توالی پارادایم‌ها، هابرماس است. مهم‌ترین ایرادی که هابرماس بر نظریه رورتی وارد می‌کند این است: «پارادایم‌هایی که رورتی در مورد آنها سخن می‌گوید، دلخواهی^۳ نیستند. هر پارادایمی پاسخ به مسائلی است که در پارادایم قبلی ایجاد شده است. درست است که هر پارادایمی مسائل فلسفی مخصوص به خود را دارد، اما رابطه بین آنها را نباید نادیده گرفت. به عبارت دیگر، رابطه میان پارادایم‌ها دیالکتیکی است».

انتقاد مهم دیگر از طرف مایکل ویلبامز به دیدگاه تاریخ‌گرایانه رورتی وارد می‌شود. وی می‌گوید رورتی هر گونه مفهوم پیشرفت^۴ را رد می‌کند. همچنین، رورتی از طرف این فیلسوف متهم به ضدیت با عقل‌گرایی^۵ و نسبی‌گرایی^۶ می‌شود. (Williams, 2003, p. 68) رورتی پاسخ به این انتقاد را در کتاب نتایج پراگماتیسم بیان می‌کند. وی می‌گوید: «اینکه پراگماتیسم، نسبی‌گرایی دانسته شده است، به دلیل خلط بین رویکرد پراگماتیست به نظریه‌های فلسفی و

1. solidarity
2. Consensus
3. arbitrary
4. progress
5. irrationalist
6. relativist

نظریه‌های واقعی است». به نظر رورتی، اگر فلاسفه سنتی دست از این اتهام به پراگماتیسم بردارند، می‌توانند این پرسش را مطرح کنند: «آیا می‌توان مفهوم "گفت‌وگو" را به جای مفهوم "عقل" به کار برد؟». (Rorty, 1994, p. 164)

چارلز تیلور نیز رورتی را، ضد رئالیست، نسبیست، گرا و ساجکتیویست، می‌نامد. وی می‌گوید اگر چه من و رورتی هر دو در حال خروج از معرفت‌شناسی هستیم، اما در این امر با هم متفاوتیم. به نظر تیلور، رورتی می‌خواهد با خلاصی از شر برخی از مسائل و تمایزات مانند تمایز طرح - محتوی از چادر رو به زوال معرفت‌شناسی بیرون بیاید. در صورتی که تیلور می‌گوید، در مورد این مسائل باید طرحی نو در انداخته شود. تیلور معتقد است ما نمی‌توانیم رابطه میان ذهن و جهان پیرامون خود را به کلی کنار بگذاریم. صرف اینکه بگویید آنها را کنار بگذارید، بدون آنکه در مورد آن فکر کنید، در واقع دربند و گرفتار آن باقی می‌مانید. (Taylor, 2000, P. 158) یکی از نکات مهم از نظر تیلور این است که فرهنگ ما دربند و گرفتار تصویری از افکارمان که سراسر بازنمایی است، قرار دارد؛ درست است که شکل و صورت آنها از زمان دکارت تغییر کرده، ولی ساختار و پایه آنها ثابت باقی مانده است. به نظر تیلور، اگر تمایزات میان پیش‌زمینه و پس‌زمینه، گویا و مبهم را بخواهیم صرفاً به خاطر دوری جستن از بازنمایی از بین ببریم، نه تنها چیزی به دست نمی‌آوریم، بلکه بسیاری از چیزها را هم از دست می‌دهیم. (Ibid., p. 159)

به نظر تیلور، بازنمایی‌گری از زمان دکارت شکل‌های مختلفی به خود گرفته است، در قرن بیستم نیز رویکرد زبان‌شناختی بازنمایی‌گری به جملات یا عقاید صحیح تبدیل شد که این رویکردی است که رورتی آن را اتخاذ کرده است.

به نظر تیلور، دیدگاه‌های فلسفی ما «بخشی جدایی‌ناپذیر از مقابله آشکار ما با دیدگاه‌های پر از خطاست که از گذشته دست به دست شده‌اند و به ما رسیده‌اند». (Taylor, 1996, p. 257) در این مورد تیلور خاطر نشان می‌کند که نمی‌توانیم از این اصلاح تقابلی¹ گذشته‌مان بیرون بیاییم و آن را کنار بگذاریم. این اصلاح مستلزم قرائت خاصی از گذشته است که دیدگاه

1. contrastive correction

ما را تأیید می‌کند.

همان‌گونه که گفتیم روایتی که رورتی بیان می‌کند، این است که ما می‌توانیم خودمان را از بند بسیاری از مسائل اساسی فلسفه، مانند ماهیت انسان، موازین اخلاقی، حقیقت و ... برهانیم، بدین ترتیب رورتی در بند دیدگاهی دنیوی^۱ می‌شود. اما در بعضی از جاها به نظر تیلور رورتی می‌پذیرد که برخی از دیدگاه‌های فلسفی را ناچاریم قبول کنیم.

رورتی روشی نو در دیدن مسائل و چیزها ایجاد کرده است. این ایجاد کردن یک دیدگاه جدید مستلزم قیاس با گذشته و نشان دادن نادرستی آن است. در این صورت، نظریه رورتی مبنی بر اینکه انسان نمی‌تواند با استناد به دیدگاه دنیوی و آوردن استدلال‌های مبتنی بر حقیقت، میان مسائل قضاوت کند، باید بر پایه یک آموزه قوی راجع به ماهیت کامل و مستقل این دیدگاه‌های دنیوی باشد. در اینجا است که تیلور دیدگاه رورتی را متهم به ناسازگاری^۲ می‌کند. این بدان معناست که دو نفری که با هم صحبت می‌کنند هیچ وقت به نقطه‌ای نمی‌رسند که بپذیرند برخی نقاط مشترک را نمی‌توانند انکار کنند. به نظر تیلور، دیدگاه‌های دنیوی شبیه به لیوانی‌اند که ما آن را بر روی بینی خود می‌گذاریم و رنگ همه چیز را از داخل آن می‌بینیم. (Ibid. p. 259- 60)

تیلور می‌گوید دلیل رورتی برای این نظریه که میان پارادایم‌های فلسفی هیچ رابطه‌ای وجود ندارد، این است که مسائل فلسفی اصولاً قابل حل نیستند، به این دلیل که تاکنون حل نشده‌اند، در صورتی که به نظر تیلور قبول نظریه رورتی مستلزم قبول نظریه اندازه‌گیری^۳ و نظریه بسیار گسترده تصدیق است. رورتی دیدگاه معرفت‌شناسی را کنار می‌گذارد، اما به عقیده تیلور او نمی‌تواند این کار را انجام دهد، مگر اینکه جایگزینی برای آن داشته باشد. وقتی می‌توانیم خطاهای گذشته را تکرار نکنیم که از آن خطاها بیرون بیاییم و این چیزی است که به کار رورتی اثری ژرف می‌بخشد.

1. world view
2. inconsistency
3. gauge

۶. نتیجه گیری

در این مقاله، پس از تحلیل و بررسی نظریه رورتی در مورد معرفت‌شناسی، نشان دادیم او در جریان کار درمانگری‌اش به این نتیجه می‌رسد که «مسائل فلسفی» ابدی نیستند، بلکه ساخته مجموعه مفاهیم تاریخی ممکن بوده و از این رو انتخابی‌اند.

رورتی برای کنار گذاشتن مسائل فلسفی به رویکرد معرفت‌شناسی دکارت می‌پردازد. به نظر او، اصالت بازنمایی و مبنایابی از زمان دکارت در فلسفه حاکم است. هدف رورتی، کنار گذاشتن چنین تلقی‌ای از فلسفه است. رورتی برای کنار گذاشتن این تلقی، دیدگاه تاریخی خود را با توجه به پارادایم‌های علمی توماس کوهن بیان می‌کند. او همه اشکال شناخت و مسائل آن را، محصول دوره‌های تاریخی می‌داند. برای نشان دادن این دیدگاه در کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت*، از پارادایم‌های مختلف یعنی متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن سخن می‌گوید. به نظر رورتی، هر یک از این پارادایم‌ها نشان‌دهنده بازی‌های زبانی خاص است که مسائل آن هم با یکدیگر متفاوت است. به عبارت دیگر، هر پارادایم نشان‌دهنده دوره تاریخی خاص است که کاملاً زمانی و مکانی است و بنابراین، مسائلی نیز که در هر یک از این دوره‌ها مطرح می‌شود وابسته به شرایط خاص آن دوره است. این پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند. همچنین هیچ دیدگاه ختشی و مستقلاً که امکان سنجش و مقایسه پارادایم‌ها را فراهم کند، وجود ندارد.

رورتی برای نشان دادن اینکه مسائل فلسفی در هر یک از این دوره‌ها مبتنی بر حقیقت ثابتی نیست، به تحلیل مسائل فلسفی ارسطو، دکارت و فلسفه ذهن معاصر می‌پردازد. او مقایسه‌ای میان دیدگاه یونانیان در مورد طبیعت و دیدگاه دکارت ارائه می‌دهد. در این مقایسه، رورتی نشان می‌دهد که به این دلیل که یونانیان و دکارت در دو پارادایم مختلف هستند، نگاهشان به طبیعت کاملاً متفاوت است. در دوران یونان، طبیعت به معنای ظهور است که نزد دکارت، دیدگاهی ریاضی حاکم می‌شود و طبیعت تبدیل به ماده‌ای ختشی و مرده می‌شود. رورتی در بررسی تاریخی خود، مرزبندی دقیق دکارت میان ذهن و بدن را نشان می‌دهد. او به این نتیجه می‌رسد که در فلسفه یونان، چنین تلقی‌ای از ذهن و بدن وجود نداشته و اختراع ذهن از سوی دکارت، او را وارد پارادایم جدیدی کرده است. رورتی عقل ارسطو را با ذهن دکارت مقایسه می‌کند که اولی مربوط به پارادایم متافیزیک و دومی مربوط به پارادایم معرفت‌شناسی است.

هدف رورتی از مقایسه بین این پارادایم‌ها این است که نشان دهد مسائل هر یک از این پارادایم‌ها معلول نحوه‌ای از سخن گفتن در مورد شناخت است نه معلول ابدی بودن مسائل فلسفی. در اینجا رورتی با کار درمانگری خود، نشان می‌دهد که دکارت ذهن را به همان معنای عقل ارسطویی استفاده کرده است، در صورتی که اینها مربوط به دو پارادایم مختلف هستند و این مطلب باعث به وجود آمدن دوگانگی ذهن و بدن شده است. رورتی همین اشتباه‌ها را در پارادایم‌های دیگر نیز نشان می‌دهد.

پس از بیان دیدگاه رورتی در مورد پارادایم‌های فلسفی، نظر او را در مورد شناخت بررسی کردیم. شناخت از نظر رورتی، مستلزم گفت‌وگو و عمل اجتماعی است. در این راستا به کتاب *نتایج پراگماتیسم* رورتی اشاره کردیم که او در این کتاب دیدگاه خود را، متأثر از فلاسفه پراگماتیست می‌داند. رورتی مفهوم حقیقت به معنای سنتی آن را کنار گذاشته و توجیه را به جای آن می‌گذارد. توجیه و بهتر بودن برای باور کردن.

نظریات رورتی در معرض نقدها و تفسیرهای زیادی قرار گرفته است. بسیاری از فلاسفه او را ضد رئالیست و نسبی‌گرا می‌نامند. همان‌گونه که تیلور می‌گوید رورتی می‌خواهد با خلاصی از شر برخی از مسائل مهم فلسفی از معرفت‌شناسی بیرون بیاید، در صورتی که نمی‌توانیم به راحتی رابطه میان ذهن و جهان پیرامون خود را به کلی کنار بگذاریم.

هابرماس و تیلور هر دو به این مسئله می‌پردازند که دیدگاه‌های فلسفی ما بخشی جدایی‌ناپذیر از مسائل گذشته است. برای اینکه ما بتوانیم مسائل جدید را ارائه کنیم، نیازمند طرح مسائل گذشته هستیم. به نظر تیلور دیدگاه رورتی در این مورد ناسازگار است، چراکه او خود دیدگاه جدیدی را ارائه داده که این خود مستلزم قیاس با گذشته و نشان دادن نادرستی آن است. بنابراین، ما نمی‌توانیم پارادایم‌های فلسفی را کاملاً از هم جدا فرض کنیم. درست است که هر پارادایم مسائل مخصوص به خود را دارد، اما نمی‌توانیم از رابطه دیالکتیکی آنها با هم چشم‌پوشی کنیم.

نظریه‌ای که رورتی پیش روی ما قرار می‌دهد مستلزم داشتن دیدگاهی فراپارادایمی است. به عبارت دیگر، علی‌رغم نظر رورتی، او خود از مبنایی خنثی در مورد مسائل فلسفی پارادایم‌های مختلف سخن می‌گوید. اصلاً اگر هیچ زمینه مشترکی بین دو پارادایم وجود نداشته باشد که بر مبنای آن بتوان به قضاوت در مورد پارادایم‌های مختلف پرداخت، در درون یک

پارادایم نیز نمی‌توان مبنایی مشترک برای گفت‌وگو پیدا کرد. مطلب مهم دیگر این است که آیا با رویکردی پراگماتیستی به شناخت می‌توان از اشتباه فلاسفه سخن گفت؟

فهرست منابع

- کوهن، توماس اس، ۱۳۸۳، *ساختار انقلاب‌های علمی*، عباس طاهری، تهران، نشر قصه.
1. Guignon, Charles, 2003, "Richard Rorty and Contemporary Philosophy", in: *Richard Rorty*, ed. by David R. Hiley, Cambridge University Press.
 2. Rorty, Richard, 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, University of Princeton Press.
 3. Rorty, Richard, 1998, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
 4. Rorty, Richard, 1994, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Brighton, The Harvester Press.
 5. Taylor, Charles, 2003, "Rorty and Philosophy", in: *Richard Rorty*, ed. by David R. Hiley, Cambridge University Press.
 6. Taylor, Charles, 2000, "Rorty in the Epistemological Tradition", in: *Reading Rorty, Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature*, ed. by Alan R. Malachowski, Oxford, Blackwell.
 7. William, Michael, 2003, "Rorty on Knowledge and Truth", in: *Richard Rorty*, ed. by David R. Hiley, Cambridge University Press.