

جستارهای فلسفی، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۹۵-۱۳۲

ذهن به مثابه آینه طبیعت: اندیشه دکارتی در بوته نقد رورتی^۱

نبی الله سلیمانی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

سید مسعود سیف^۳

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

رورتی در صدد است تا تلقی دکارتی از فلسفه را که سبب تخصصی شدن روزافزون و دورماندن آن از بقیه‌ی فرهنگ شده مورد انتقاد قرار دهد؛ دیدگاهی که به عقیده‌ی او نتیجه‌ی پذیرش ذهن آینه‌وار دکارتی است. رورتی چنین دیدگاهی را ناشی از تصور ذهن به مثابه آینه‌ای می‌داند که امور بیرونی را بازنمایی می‌کند و فیلسوفان را به عنوان نگهبانان آینه که در مقام داور یا قاضی تلاش می‌کنند بازنمایی‌های مطابق واقعیت را از غیر آن بشناسانند. ادعای فلسفه این است که چنین کاری را بر اساس فهم خاص خود از ماهیت شناخت و ذهن انجام می‌دهد. یعنی، فرهنگ، تلفیقی از ادعاهای شناختی است و فلسفه چنین ادعاهایی را مورد قضاوت قرار می‌دهد. رورتی به عنوان فیلسوفی نئوپراگماتیست تلاش می‌کند تصویر آینه طبیعت و فلسفه متناسب با آن را کنار گذارد و فلسفه را وارد گفت‌وگو با دیگر حوزه‌ی‌های دانش نماید.

واژگان کلیدی: رورتی، ذهن دکارتی، بازنمایی، آینه طبیعت.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۱/۲۳ تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۴/۱۷

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): n.solimani2015@gmail.com

۳. پست الکترونیک: dr_sayf2003@yahoo.com

مقدمه

رنه دکارت از نخستین کسانی است که عقل خودبنیاد و نقاد آدمی یا ذهن اندیشنده را از حاشیه به مرکز آورد و فاعل شناسایی یا ذهن اندیشنده آدمی را به مثابه جوهری مستقل و خودبنیاد و همانند مرجع شناخت و یقین بر کرسی علم و فلسفه نشاند. عصر دکارت، عصر شکاکیتی است که افرادی هم چون اگریپا، سانچز، مونتینی آن را بنانهاده بودند. دکارت برای آن که بتواند نظام خود را هر چه بیشتر مبتنی بر عقل سلیم نماید، تلاش کرد روش ریاضیات و هندسه را به ساحت فلسفه بسط داده تا از طریق آن بتواند به نظام فلسفی قابل اعتمادی دست یابد به نحوی که هر عقل سلیمی آن را با وضوح و تمایز در یابد. دکارت برای این که به هدف خود که بنای یک نظام متقن فلسفی است برسد، اندیشه خود را مبتنی بر دو منبع مهم قرار داد: شهود و استنتاج؛ به تعبیر خود وی «دو عمل ذهنی که با آنها می‌توانیم کلاً بدون هیچ بیم و هراسی از توهم، به معرفت اشیاء نائل شویم». به عقیده دکارت شهود یک قوه متغیر و غیر مطمئن نیست بلکه فعالیت عقلانی محض، شفاف و روشن است. این شهود در واقع از نور عقل محض کسب می‌شود. دکارت قوه استنتاج را روشی مطمئن در کنار قوه شهود در رسیدن به حقیقت می‌داند. البته به شرط این که ما همواره روش صحیح استنتاج را بدانیم و براساس آن عمل کنیم. او سعی می‌کند قوه استنتاج را به قوه شهود بازگرداند تا به سبب قوه شهود از یقین لازم برخوردار گردد.

دومین اقدامی که دکارت در صدد انجام آن است، بسط «ریاضیات عام» است. دکارت می‌خواست بر اساس این «ریاضیات عام» نشان دهد، همه‌ی علوم یکی هستند. او می‌گفت: «معرفت حقیقی ضروری است، تنها معرفت ریاضی ضروری است، پس هر معرفتی باید ریاضی باشد». دکارت بر اساس این ریاضیات عام، نقطه‌ی آغاز نظام فلسفی‌اش را مفاهیم قرار می‌دهد. چنان‌که ما در ریاضیات از مفاهیم به عالم خارج حرکت می‌کنیم، او نیز مفاهیم ذهنی را وسیله و مبدایی برای حرکت به سوی عالم خارج

قرار داد. این همان اتفاق مهمی است که با دکارت صورت گرفت، یعنی توجه به «مفاهیم و ایده‌های ذهنی» به منزله تنها امور یقینی برای بشر. بر این اساس دکارت این نتیجه را می‌گیرد که تنها نقطه قابل اعتماد ما در فهم حقایق جهان «مفاهیم ذهنی» است، چرا که چیزی یقینی‌تر از این مفاهیم را نمی‌توانیم در خودمان بیابیم. او برای آن که مدعای خود را ثابت کند و نشان دهد این مفاهیم ذهنی از یقین قطعی برخوردار است، آنان را مبتنی بر یک اصل کلی قرار می‌دهد و آن «وضوح و تمایز» است. مفاهیم ذهنی تنها از آن رو می‌توانند نقطه آغاز ما در پی‌ریزی یک نظام فلسفی باشند که از بالاترین «وضوح و تمایز» برخوردارند. لذا مناظ و میزان اعتبار «مفاهیم»، وضوح و تمایزشان قلمداد می‌گردد. دکارت اولین چیزی را که معتقد است با وضوح به آن دست می‌یابد «ذهن» است. او ذهن را از «می‌اندیشم» خود استنتاج می‌کند و بر این باور است که در یک درون‌نگری به اولین چیزی که دست می‌یابیم، اندیشه‌ای است که کسی یا چیزی از آن برخوردار است، صرف نظر از این که بدانیم آن کس یا چیزی، چیست. دکارت با «می‌اندیشم» به نحوی وجود ذهن را ثابت کرد و نشان داد ما می‌توانیم درک واضح و متمایزی از ذهن داشته باشیم. در اینجا است که ذهن با تمام محتویات خود، که مفاهیم و ایده‌ها را شامل می‌شود، اولین امور یقینی برای بشر می‌گردد.

از جمله تبعات مهم «می‌اندیشم پس هستم» شکافی است که میان «موجود اندیشنده یعنی ذهن» و «موجود هستنده یعنی بدن» می‌اندازد. تا پیش از دکارت همواره پیوستگی و اتحادی میان نفس و بدن وجود داشت، به طوری فعلیت بدن منوط به نفس بود و نفس، محرک و نیروی حیات بخش بدن محسوب می‌شد. لذا موجود زنده متشکل از نفس و بدن می‌گردید، که هر یک نقش اساسی در قوام موجود زنده پیدا می‌کرد. در حالی که در دکارت به طبع همان وضوح و تمایزی که باید میان مفاهیم گذاشته می‌شد، مفهوم نفس از مفهوم بدن متمایز گردید و لذا دیگر شاهد آن ارتباط میان نفس و بدن

نیستیم. نتیجه‌ی منطقی این دیدگاه این است که دیگر نیازی به شناخت بدن نیست، و پای بدن آنجایی به معرفت باز می‌شود که بخواهیم از طبیعیات سخن به میان آوریم. دکارت پس از اثبات وجود خدا باید وجود ماده را ثابت می‌نمود. او برای این کار متوسل به ایده‌ی امتداد شد. او می‌خواست با اثبات ایده و تصور امتداد در ذهن، وجود ماده را ثابت نماید، برای این کار، او می‌بایست درک واضح و متمایزی از امتداد در خود می‌داشت، اما واقعیت این بود که هر قدر ایده و مفهوم ذهن و خدا می‌توانست واضح و متمایز باشد، مفهوم امتداد که لازمه‌ی اثبات ماده و جهان بود نمی‌توانست آن وضوح و تمایز را داشته باشد. در واقع ذهن می‌توانست وجود ماده و جهان را تصور کند بدون آن که ماده و جهان خارج وجود داشته باشند. لذا دکارت از طریق مفهوم امتداد نتوانست وجود ماده و جهان خارج را ثابت نماید. در نهایت پیروان دکارت، مانند، لایبنیتس، اسپینوزا، مالبرانش برای اثبات ماده و جهان متوسل به جوهر دیگری یعنی خدا شدند - البته به انحاء مختلف - این کاری بود که دکارت با مفاهیم ذهن و امتداد خواست انجام دهد که موفق نشد. رورتی به‌عنوان یک نئوپراگماتیست و نقاد سنت فلسفی غرب درصدد است تا این دستگاه فکری را از زوایای مختلف تحلیل و بررسی نماید.

تصویر ذهن به‌مثابه آینه طبیعت

به عقیده‌ی رورتی، مفهومی از فلسفه که در آن ذهن به‌مثابه یک آینه عمل می‌کند از فلسفه‌ی دکارت آغاز شد و ناب‌ترین شکل آن را در کانت می‌بینیم. مطابق دیدگاه رورتی «قبل از دکارت "ذهن" بیشتر به معنی "عقل" بود. در واقع ذهن دکارتی جایگزین عقل ارسطویی که کلیات را درک می‌کند، شده است»^۱. اما رورتی می‌گوید: «ما از قرن هفدهم به بعد با ابداع ذهن دکارتی، تماس یا تمایز ارسطویی را بین عقل به‌مثابه مدرک

1. Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p.39.

کلیات و بدن زنده که احساس و حرکت دارد از دست داده‌ایم»^۱. او بر این باور است که این نگرش سنت‌گرایان بر توهمی فریب‌آمیز تکیه دارد که طبیعت، وجودی کاملاً مستقل از مقولاتی که آدمی از طریق آن به فهم جهان دست می‌یابد دارد و در برابر آن ذهن آدمی در مقام سوژه یا دیدگاهی عاری از هر گونه نقص و کاستی می‌باشد. با ابداع ذهن توسط دکارت قلمروی درون آگاهی در مقابل قلمرومادی مطرح شد. با طرح این حوزه درونی، مسأله حجاب تصورات نیز به وجود می‌آید چون تصورات تنها وسیله‌ی ارتباط این دو حوزه‌ی ذاتاً متمایز بودند. بنابراین طرح، حوزه‌ی آگاهی، به دنبال خود نظریه‌ی شناخت^۲ و به‌طور کلی معرفت‌شناسی به یک مسأله محوری و اصلی فلسفه تبدیل می‌گردد. رورتی می‌گوید: «تصویر دکارتی و کانتی این تصویر را پیش‌فرض می‌گیرد که "اذهان ما" یک "درونی" دارند که می‌تواند در مقابل چیزی "بیرونی" قرار گیرد»^۳. این برداشت از ذهن منجر به ایجاد یک سری تمایزات دوگانه شد: بخشی که محدودیت‌ها را می‌بیند و بخشی که در واقع وجود دارد، جهان فکت‌ها^۴ از یک طرف، ذهنمان و بازنمایی‌شان از طرف دیگر.^۵ لذا تمایز بین اشیاء آن طوری که توصیفشان می‌کنیم و اشیاء آن طوری که به نحو فی‌نفسه وجود دارند، سبب ایجاد شکافی بین ذهن و جهان می‌شود و همین زمینه شک‌گرایی را فراهم می‌آورد. ما دیگر نمی‌توانیم واقعیت را بشناسیم زیرا میان ما و آن حجابی از نمودها هم‌چون اعضای حسی یا تصورات قرار گرفته است. بنابراین انقلاب دکارتی یک مسأله‌ی جدید را مطرح می‌کند: آیا ایده‌های ما بازنمایی درستی از واقعیت هستند؟ یا به عبارتی دیگر آیا ما دلیلی برای باور به جهان خارج-جهان فراتر از

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.51.

2. theory of knowledge

3. Idem, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p.12.

4. Fact

5. Guignon Charles and Hilley, David R, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003, p.7.

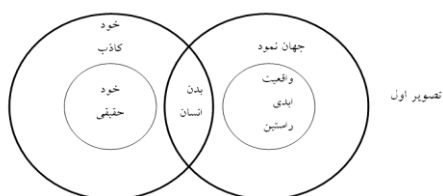
بازنمایی‌های شخصی ما داریم. رورتی در مورد این رویکرد جدید دکارتی به جهان می‌گوید در دوره‌ی مدرن با ابداع ذهن توسط دکارت مسأله رابطه‌ی بین تجربه‌ها و جهان مطرح شد و در نتیجه بین جهان و ذهن تمایز و شکاف بنیادی بوجود آمد. ما در این مدل به نوعی داخل ذهن محبوس شده‌ایم و تنها از طریق تصورات و بازنمایی‌های ذهنی با جهان ارتباط برقرار می‌کنیم رورتی به این دلیل چنین مدلی را مدل بازنمایی می‌نامد.

توضیح این مطلب چنین است که او در کتاب عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت سه مدل از رابطه‌ی میان جهان وانسان ارائه می‌دهد.^۱ وی می‌گوید تمایز میان جهان و خود یا ذهن و عین در طول تاریخ فلسفه توسط فیلسوفی در دوره خاص تاریخی ابداع و ساخته شده است و بعدها فیلسوفان آن را به عنوان اصل بدیهی و مسلم در فلسفه خود پذیرفته‌اند. از این‌رو، او معتقد است که ما می‌توانیم چنین دیدگاهی را کنار بگذاریم. به عقیده او تاریخ فلسفه از این سه مدل خارج نیست. آنچه در این مدل‌ها مد نظر است انکار واقعیت و عینیتی است که رورتی با رویکرد داروینیستی بر آن تأکید می‌کند. این مدل‌ها به شرح زیر هستند:

مدل اول: در مدل اول خود و جهان هر کدام به دو لایه تقسیم شده‌اند. این خود دارای دولایه‌ی خود دروغین و خود حقیقی است. خود حقیقی از بدن متمایز است و خود دروغین با بدن در یک سطح قرار دارد. در طول تاریخ فلسفه تمایز خود و جهان در نزد افلاطون و دکارت مشاهده می‌شود و آنچه در این تمایز بیش از همه به چشم می‌خورد شکاف عمیقی است که بین خود حقیقی و واقعیت سرمدی دیده می‌شود. در این مدل جهان نیز به دو لایه جهان نمود و واقعیت سرمدی تقسیم شده است. به عقیده‌ی رورتی، فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه همواره کوشیده‌اند تا از جهان نمودها به سوی جهان واقعی و سرمدی راه یابند و حقیقت و واقعیت نهایی را در آن جهان واقعی پیدا

1. Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, Minnesota press, 1982, p.118.

کنند. در این مدل مهم نیست این واقعیت راستین در این جهان قرار دارد یا در جهان دیگر، مانند عالم مثل افلاطونی که در عالم دیگری غیر از این عالم قرار دارد؛ آنچه مهم است این است که هدف پژوهش و تحقیق و معرفت فلسفی باید جهان واقعی نه جهان نموده‌ها باشد. دسترسی به این واقعیت همواره نوعی رسیدن به حقیقت رستگاری بخش تلقی شده است، «چیزی که عبارت است از واقعیت پشت نمود، یگانه توصیف واقعی از آنچه که رخ می‌دهد، چیزی که آخرین راز است».^۱



مدل دوم: رورتی در مقابل تصویر اول، تصویر دومی را ترسیم می‌کند که گویای آن است که دسترسی به حقیقت و واقعیت سرمدی و واقعیت غیر بشری در اندرون انسان امکان‌پذیر است. همان‌طور که در تصویر دوم می‌بینید در اینجا خود پیچیده و چند لایه شده و در مقابل، جهان فیزیکی به اتم‌ها و خلاء تقلیل یافته است. رورتی بر این باور است که در اینجا نیز نوعی فرار از واقعیت و جهان زمان و مکان مشاهده می‌شود و سنت فلسفی نشأت گرفته از افلاطون کوششی است برای اجتناب از رویارویی با امکان، تلاشی است برای فرار از زمان و احتمال.^۲

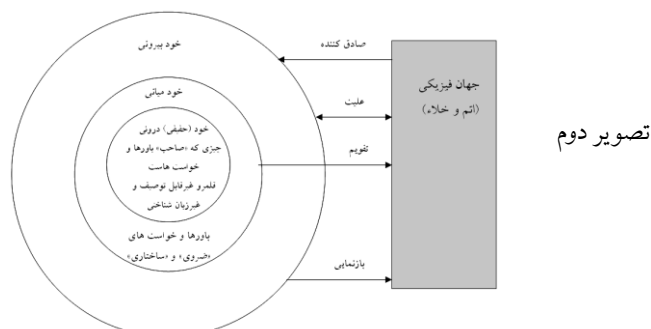
در تصویر اولی تفکر یونانی و قرون وسطایی درباره رابطه‌ی خود و جهان به تصویر کشیده شده است و افلاطون و فیلسوفان دوره قرون وسطی حای شکل اول بودند. اما در

1. Rorty, R., *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, 2002. www.Stanford.edu/rrorty/inden.

2. Geras, N., *Solidarity in the Conversation of Humanity*, linden: verso. 1995, p.23.

تصویر دوم مفهوم خدا و حقایق ضروری در اندرون درونی‌ترین لایه خود ساکن شده‌اند؛ چنان‌که رورتی می‌گوید که خدا اکنون «در اندرون» است.^۱ اما هم‌چنان شکاف عمیقی بین خود و جهان دیده می‌شود. از بطن این شکاف، انواع ثنویت‌ها از جمله ثنویت ذهن و عین دکارتی در سنت فلسفی غرب متولد شده‌اند، سنتی که از نظر رورتی مبتنی بر محوریت جست‌وجوی حقیقت است.

نکته دیگر در این مدل این است که امر ضروری در درون خود قرار دارد و این خود بر خلاف خود ترسیم شده در شکل نخست، پیچیده و چند لایه شده است. در مقابل این پیچیدگی خود، جهان هر بیشتر ساده و مکانیستی شده است. جهان مورد نظر در این تصویر جهان گالیله، دکارت و نیوتن و کانت است که فیزیک آن را مطالعه‌ی کند و از این جهان الوهیت زدایی شده است.



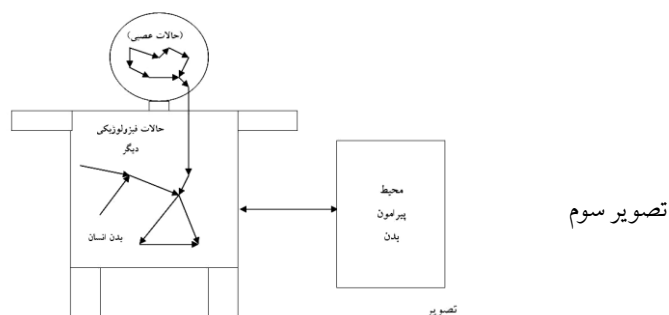
با توجه به این وصف رورتی از خود یا نفس بشری باید پرسید که خود انسان در نزد رورتی چه تعریفی دارد؟ عبارت معروف رورتی در پاسخ به این سؤال آن است که آن «شبکه‌ای بی مرکز از باورها و خواست‌هاست» یا «مجموعه‌ای منسجم و معقول از باورها و خواست‌هاست». به نظر رورتی این برداشت و تلقی از خود یا نفس نتیجه اندیشه‌ی فروید است.^۲ چون فروید نیز خود انسان را به سه قسمت ضمیر ناخودآگاه،

1. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p.36.

2. Ibid., p.120.

خودآگاه و خود تقسیم کرده بود. این تقسیم‌بندی مساوی با نفی مرکزیت خود انسانی است که از ویژگی‌های فلسفه‌های پست مدرن معاصر محسوب می‌شود و نیز فروید با این کار از خود الوهیت زدایی کرد.

مدل سوم: در این مدل دیگر آن خود چندلایه یا پیچیده دکارتی و خود ترسیم شده در تصویر اول دیده نمی‌شود. هم‌چنین در این مدل، خود یا نفس به عنوان یک جوهر اندیشنده دکارتی یا آگوی استعلایی کانتی یا هوسرلی دیده نمی‌شود. این مدل بیشتر باب میل پست مدرن‌ها و پساساخترگرایانی مثل دریدا، فوکو، لکان و رورتی است که به خود بی‌مرکز اعتقاد دارند. رورتی معتقد است که در مدل سوم نشانه‌هایی از رگه‌های رئالیستی و عینیت‌گرایانه مشاهده نمی‌شود. نکته جالب در این مدل این است که در این مدل، برخلاف مدل‌های قبلی، انسان دیگر موضوع مطالعه فلسفه نیست؛ بلکه علم فیزیولوژی و روان‌شناسی آن را مطالعه می‌کند، که رورتی این رویکرد را فیزیکیالیسم می‌نامد. مطابق این دیدگاه می‌توان انسان‌ها را از «موضع قصدی» به عنوان موجوداتی با قصدها، باورها و خواست‌ها تعریف کرد. در این مدل آدمیان گویی کامپیوترها و حیوانات پیچیده‌ای هستند که رفتار خودشان را به خوبی پیش‌بینی می‌کنند. از نظر رورتی آدمیان مثل هر چیز دیگر در جهان هستند و باید این آدمیان را به‌صورت اشیاء فیزیکی در حال تعامل علی با محیط فیزیکی‌شان لحاظ کرد. انسان‌ها در این مدل مدام شبکه‌های باورها و خواست‌های خودشان را بازرسی می‌کنند. در مدل‌های اول و دوم بین جهان و خود روابطی برقرار بود به عنوان مثال بازنمایی از جمله این روابط محسوب می‌شد و در مدل دوم نقش مهمی را ایفا می‌کرد. رورتی در مدل سوم این روابط را پاک کرده است. البته این پاک‌سازی خطوط بین خود و جهان تحت تأثیر داروین‌یسم و رفتارگرایی رورتی صورت می‌گیرد. به زعم رورتی این خطوط در قالب داستان تکاملی داروینی و رفتارگرایی قابل فهم نخواهد بود لذا برای این که داروینی فکر کنیم باید این خطوط بین خود و جهان را کاملاً پاک کنیم.



جست‌وجوی یقین و سوپژکتیویسم و اصالت بازنمایی و ثنویت از ویژگی‌های فلسفه دکارتی و فلسفه مدرن محسوب می‌شود که تا روزگار کانت یعنی دوره روشنگری تداوم یافته و حتی نشانه‌های آن را می‌توان در فلسفه‌های قرن نوزدهم و بیستم دنبال کرد. رورتنی این چرخش دکارتی در فلسفه مدرن را نقد می‌کند. وی در فلسفه و آیینه طبیعت دکارت را به دلیل مرتکب شدن به «گناه اولیه فلسفه مدرن» مقصر می‌داند یعنی این گناه که سوپژکتیویسم و اصالت بازنمایی و ثنویت جسم و ذهن را به فلسفه‌های بعد از خودش منتقل کرد.^۱ اما آیا این اتهام متوجه او است؟

روشن است که وقتی صحبت از ثنویت در فلسفه مدرن پیش می‌آید، جایگاه ممتاز دکارت نیز مطرح می‌شود. مسلماً، میراث دکارت برای معاصرین ثنویت و مسأله رابطه ذهن و بدن است که در فلسفه ذهن معاصر بصورت رابطه مغز با بدن مطرح می‌شود. جان ساتون با اشاره به انتقاد رورتنی از ثنویت دکارتی می‌گوید که «اگر دکارت در قرن هفدهم از بدن انسان و حیوانات به‌طور کلی به عنوان ماشین‌های کوچک شده از جانب خدا صحبت می‌کرد، امروز این ماشین دکارتی، جوهر اندیشنده او را نیز شامل می‌شود و خود رورتنی اعتقادی به جوهر اندیشنده ندارد و اصلاً منکر روح انسانی است».^۲

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.60.

2. Sutton, J., *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge UP, 1998, p.51.

اصالت ذهنیت دکارتی در فلسفه کانت کاملاً برجسته است. به نظر بسیاری از متفکران این دکارت بود که عقل، اندیشه و ذهنیت را در ابتدای فلسفه مدرن به نحو برجسته‌ای مطرح کرد. رورتی در کتاب مقالاتی درباره هیدگر و دیگران (۱۹۹۱) به این مسأله اشاره می‌کند: «دکارت به دنبال یقین به سوی اصالت ذهنیت، از ابژه‌های بیرونی به طرف ابژه‌های درونی در پژوهش رفت و کانت این چرخش دکارتی ذهنیت را به سمت ابژه‌های درونی تکمیل کرد».^۱ رورتی پروژه‌ی معرفت‌شناسی کانت را نقطه‌ی اوج سلسله‌ی پیشرفت‌های ممکن در فلسفه سنتی می‌داند. از نظر او دکارت مفهوم مدرن ذهن به مثابه آینه طبیعت را ابداع کرد. ذهن از نظر دکارت مثل یک چشم درونی عملکردش موشکافی در بازنمایی‌ها و تصورات عارض شده بر آن است.^۲ این تصورات یا بازنمایی‌ها واسطه و میانجی دسترسی ما به جهان هستند. نکته مهم دیگر ایجاد یک شکاکیت جعلی در اندیشه دکارت است که این شکاکیت مدرن متفاوت از شکاکیت باستان است. شکاکیت در دوره یونان باستان به نوعی به حوزه اخلاق مربوط است. لذا، شکاکیت باستانی به عنوان راهنمای زندگی نه به عنوان راهی برای رسیدن به شناخت یقینی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، در شکاکیت باستانی نیازی به یقین مطلق، خواه برای علم خواه برای زندگی، مطرح نبود.^۳ در شکاکیت مدرن این مسأله مطرح می‌شود که ما چگونه می‌توانیم به عالم خارجی علم یقینی پیدا کنیم؟ لذا شناخت عالم خارج تنها از طریق تصورات ذهنی که امر خارجی را بازنمایی می‌کنند، امکان‌پذیر است. به این دلیل حجاب تصورات در شکاکیت مدرن پدید می‌آید که در شکاکیت قدیمی نقش چنین حجابی مشخص نبود. از نظر رورتی «روشن نیست که مفهوم حجاب تصورات در شکاکیت عهد باستان چه نقشی را ایفا می‌کرد، اما همین امر در سنت دکارتی، لاکی و

1. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p.30.

2. Idem, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.45.

3. Moser, P., *Philosophy After Objectivity*, New York, Oxford University Press, 1993.

کانتی نقشی اساسی ایفا می‌نمود و این نقش اتفاقی بود نه ضروری»^۱. به این دلیل رورتی این شکاکیت را امری تاریخی و تصادفی می‌داند. رورتی این موضوع را به روشنی توصیف می‌کند: «شکاکیت در دنیای باستان موضوع مربوط به رویکرد اخلاقی یعنی شیوه‌ای از زندگی و لذا واکنشی به ادعاها و سبک و روش‌های فکری آن روز بود؛ حال آن‌که شکاکیت به شیوه تأملات اولی دکارت پرسشی مشخص، دقیق و "حرفه‌ای" بود: چگونه می‌فهمیم که آن چه ذهنی است آنچه را که ذهنی نیست، بازنمایی می‌کند؟ چگونه می‌فهمیم که آن چه را که چشم ذهن می‌بیند یک آئینه یا یک حجاب است»^۲.

لذا رورتی بر این باور است که این حجاب تصورات مختص دوره مدرن است نه دوره باستان. در شکاکیتِ مدرن این شک مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که تصورات ما به‌طور تام و کافی جهان را آن‌گونه که در خودش هست، بازنمایی می‌کنند و در حقیقت جهان خارجی مستقل از ذهن ما وجود دارد. در شکاکیت مدرن مسأله اصلی تصورات و نقش این تصورات به عنوان بازنمایی واقعیت بیرونی باعث شد که فیلسوفان همواره در حوزه آگاهی و تصورات نظریه‌پردازی کنند و به نظر می‌رسید که آنان راه فراری از حوزه تصورات ندارند تا به واقعیت راستین برسند. لذا می‌توانیم بگوییم که «از زمان دکارت به بعد فیلسوفان در پس تصورات گیر افتاده‌اند»^۳. طبق نظر رورتی بعد از دکارت سؤال «چگونه می‌توانم از قلمرو نمودها فرار کنم؟» جای خود را به سؤال «چگونه می‌توانم از ورای حجاب تصورات عبور کنم؟» داد.^۴ به بیان ساده می‌توانیم این سؤال را چنین تعبیر کنیم که سؤال درباره تمایز واقعیت-نمود جای خود را به تمایز دورنی-بیرونی داد.^۵ وی در ادامه با استمداد از دیدگاه نئوپراگماتیستی خود می‌افزاید که تمایز میان واقعیت-نمود را بیش از تمایز میان یافته و ساخته نمی‌دانیم.

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.46.

2. Ibid.

3. Kirkham, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p.5.

4. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p.55.

5. Ibid, p.67.

امیدواریم تمایز میان واقعیت-نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین کنیم.^۱

رورتی در پانوشتی در کتاب فلسفه و آینه طبیعت استدلال می‌کند که دکارت و لاک پرچم تصورات را بر افراشتند.^۲

می‌توان گفت که بعد از دکارت کوشش فیلسوفان معطوف به پاسخ دادن به مسأله حجاب تصورات بود. بعد از دکارت، لاک، هیوم و کانت درصدد برآمدند تا جوابی برای این سؤال بیابند؛ اما این که آیا موفق شدند یا نه؟ دغدغه رورتی نیست؛ بلکه وی معتقد است که خود این سؤال اشتباه و تلاش آنان بی‌ثمر بوده است. البته نفی این سؤال مساوی با نفی فلسفه معرفت‌شناسی محور است. در فلسفه معرفت‌شناسی محور بین تصورات ذهنی و چیزی به نام واقعیت، حجابی وجود دارد و فلسفه‌های مدرن درصدد برداشتن این حجاب ساختگی بودند.

به عقیده رورتی، در قرن بیستم فیلسوفان در پس حجاب زبان گیر افتاده‌اند. او در فلسفه و امید اجتماعی درباره این حجاب چنین می‌نویسد: «فیلسوفان از سده هفدهم همواره گفته‌اند که هیچ‌گاه نمی‌توانیم واقعیت را بشناسیم، زیرا میان ما و آن مانعی است _حجابی از نمودها که تعامل میان ذهن و عین، میان ساختار اعضای حسی و ذهن‌های ما و نحوه‌ای که اشیاء فی‌نفسه هستند، آن را به وجود آورده است. فیلسوفان از سده نوزدهم همواره گفته‌اند که ممکن است زبان چنین مانعی را بوجود آورد_ زبان ما مقولاتی را بر متعلق‌های شناسایی تحمیل می‌کند که ممکن است در نهاد آنها نباشد».^۳ رورتی معتقد است که «این حجاب تصورات در قرن نوزدهم و بیستم به حجاب زبان

۱. رورتی، ریچارد، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ش، ص ۲۶.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.50.

۳. رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۹۸۹.

تبدیل شد).^۱ در واقع، زبان امروز همان نقشی را ایفا می‌کند که قبلاً ذهن به‌مثابه آینه طبیعت ایفا می‌کرد.

رورتی معتقد است که ذهن در قرن هفدهم مثل آینه بزرگی است که جهان را از طریق بازنمایی‌ها و تصورات درونی‌اش در خودش منعکس می‌کند. این تصویر در سرتاسر فلسفه سنتی در نزد فیلسوفان مختلف دیده می‌شود. رورتی این تصویر جدید را چنین وصف می‌کند: «تصویری که فلسفه سنتی را مجذوب می‌کند، تصویر ذهن به‌مثابه آینه بزرگی است که بازنمایی‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد که برخی درست و برخی نادرست هستند و وان از طریق روش‌های محض و غیرتجربی آنها را مورد مطالعه قرار داد. بدون مفهوم ذهن به‌مثابه آینه، خود مفهوم شناخت به عنوان درستی بازنمایی مطرح نمی‌شد و بدون مفهوم شناخت استراتژی مشترک میان دکارت و کانت یعنی رسیدن به بازنمایی‌های درست‌تر به‌وسیله بررسی و تعمیر و جلا دادن آینه معنا پیدا نمی‌کرد. بدون این استراتژی ادعاهای جدید معنایی نداشت، ادعاهایی از این قبیل که فلسفه می‌تواند عبارت از «تحلیل مفهومی» یا «تحلیل پدیده شناختی» یا «تبیین معانی» یا «بررسی منطق زبان مان» یا «بررسی ساختار فعالیت مقوم آگاهی» باشد.^۲

رورتی در این عبارت به‌طور تلویحی به جوهر ذهنی دکارتی و عمل بازنمایی آن و به‌طور کلی نظریه شناخت اشاره می‌کند. همین تصویر در نزد کانت پررنگ می‌شود. برداشت کانتی از فلسفه مستلزم تصدیق مفهوم فرایندهای ذهنی لاک و جوهر ذهنی دکارت است. چرا که کانون مرکزی فلسفه را نظریه شناخت تشکیل می‌داد و نقطه شروع هر نوع شناختی در معرفت‌شناسی، جوهر اندیشنده دکارتی و تصورات و فرایندهای ذهنی لاک می‌شود و لذا فلسفه نیز بدون این جوهر نفسانی و تصورات آن عاری از محتوا بود. رورتی می‌گوید که: «ذهن در مکان درونی قرار گرفته و شامل عناصر و

۱. رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۹۸۹.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.12.

فرایندهایی است که شناخت را ممکن می‌سازد^۱، لذا، باید بگوییم که دلیل تبدیل فلسفه به نظریه شناخت یا چرخش معرفت‌شناسی، همین ذهن دکارتی است؛ چرا که از زمان دکارت تصویری از انسان بوجود آمد که متفاوت با تصویر قبلی یعنی متفاوت با تصویر یونانی و قرون وسطی از انسان بود. به این دلیل فلسفه جدید با مسائلی تازه درگیر شده که قبلاً وجود نداشت یا حداقل دغدغه فیلسوفان پیشین نبود. مسأله ذهن و بدن از جمله این مسائل است.

با توجه به آنچه پیشتر اشاره شد، در چنین شرایطی شاهد ظهور فلسفه دکارت برای تبیین طبیعت ذاتی خود یا نفس^۲ و جهان هستیم. دکارت با تأسی از گالیله واقعیت خارجی را ذاتاً دارای خصلت ریاضی تلقی نمود و به دنبال آن روش ریاضی را وارد فلسفه خود کرد و با همین روش نیز به دنبال یقین و شالوده یقینی برای فلسفه و علوم بود.

تلقی دکارت از ذهن به عنوان جوهر اندیشنده یا کوژیتو^۳ در عصر خودش که تفکر اسکولاستیکی غالب بود، کاملاً امر تازه‌ای است. او ذهن را ابداع کرد؛ ذهنی که حلقه رابط آن با عالم خارج بازنمای‌ها و تصورات بود. به نظر رورتی اختراع ذهن از سوی دکارت نتیجه تلاش او در جهت رسیدن به یقین مطلق و یافتن مبنایی مطمئن و مستحکم برای پی‌ریزی بنای معرفت بود.^۴

دکارت این مبنای محکم را در کوگیتویی یافت که کاملاً متمایز از بدن یا جهان خارج است. وی می‌گوید که تمایزی بین ذهن و بدن وجود دارد «چون یک مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است و از سوی دیگر مفهوم واضح و متمایزی از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.6.

2. Self or Soul

3. cogito

4. Ibid, p.226.

ممتد و غیر متفکر، پس بدون تردید این من یعنی نفس من که به وسیله آن، هستم آن چه هستم، کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد.^۱ از نظر رورتی در فلسفه یونان باستان و قرون وسطی هیچ گاه چنین برداشتی از ذهن و بدن انسان وجود نداشته است و وی اعتقاد دارد که این تمایز بیشتر شبیه تمایز بین دو جهان است تا تمایز بین دو جنبه یا حتی دو جزء از انسان^۲

در پاسخ به این سؤال که چرا در نزد یونانیان تمایز ذهن-عین از نوع دکارتی وجود نداشت؟ رورتی می‌گوید: «نگاه یونانیان به تمایز ذهن و بدن کاملاً متفاوت از نگاه قرن هفدهم به این مسأله است و بنابراین مسأله ذهن-بدن را نداشتند. زیرا یونانیان ادراک حسی را متعلق به بدن می‌دانستند. معادل یونانی واژه "sensation" یا احساس مشکل و تقریباً غیرممکن است. زیرا این واژه وارد فلسفه شد تا سخن از حالات آگاهانه را بدون این که شخص خود را ملزم به طبیعت یا انگیزه خارجی کند، ممکن سازد».^۳

در فلسفه دکارت است که احساس از قلمرو بدن به قلمرو ذهن منتقل می‌شود و در همین ارتباط نیز ایده‌ها معنای تازه‌ای به خود گرفتند. اما در سنت یونانی این تلقی دکارتی از ذهن و محتویات آن وجود نداشت. به نظر رورتی «کاربرد مدرن واژه "ایده یا تصور" از فلسفه دکارت و لاک شروع شد و به نسل بعد انتقال یافت. دکارت معنای تازه‌ای به آن داد و این امر نقطه عزیمت جدیدی برای کاربرد آن برای محتویات ذهن انسان بود».^۴ تازگی این برداشت جدید از ذهن نسبت به نفس ناطقه ارسطویی این بود که در آن یک فضایی تصور شده که احساسات جسمانی و ادراکی، حقایق ریاضی، قواعد اخلاقی، تصور خدا و تمامی حالات ذهنی متعلق‌های پژوهش یک ناظر درونی بنام ذهن هستند. در تلقی دکارتی ایده‌ها بازنمایی‌هایی هستند که در ذهن قرار دارند.

۱. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۳.

۲. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.52.

۳. Ibid, p.47.

۴. Ibid, p.49.

ذهن به عنوان آینه‌ای بزرگ شامل ایده‌ها و بازنمایی‌های مختلف از اشیاء است و چشم ذهن این بازنمایی‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد تا درستی آنها را در مطابقت با واقعیت اثبات کند. دکارت در تأمل سوم در باب این موضوع می‌نویسد: «اگر تصورات را تنها به عنوان جوهی از تفکر لحاظ کنیم، هیچ‌گونه مغایرت یا نابرابری میان آنها نمی‌بینیم. اما وقتی آنها را به عنوان صورت‌هایی لحاظ می‌کنیم که بعضی حاکی از یک چیز و بعضی حاکی از چیز دیگر است، بدیهی است که کاملاً با یکدیگر متفاوتند؛ زیرا واقعاً تصوراتی که از جوهر حکایت می‌کند بدون شک دارای واقعیت عینی بیشتری است، یعنی در حکایت از مراتب وجود یا کمال، سهم بیشتری دارد تا تصوراتی که فقط از حالات و اعراض حکایت می‌کند».^۱

البته در نزد دکارت تصورات باهم متفاوتند؛ اما در این‌که آنها چیزی غیر از ذهن را بازنمایی می‌کنند وجه اشتراک دارند. تصوراتی که حاکی از جوهرند دارای واقعیت عینی بیشتری هستند و تصوراتی که حاکی از اعراض‌اند چنین نیستند. چون جواهر با ادراک واضح و متمایز شناخته می‌شوند، حقیقت و عینیت بیشتری دارند. در فلسفه دکارت این «ادراک واضح و متمایز» نشانه حقایق سرمدی و معیار امر ذهنی دانسته می‌شود. در واقع از نظر دکارت آنچه نزدیک به چشم درونی است، غیرقابل شک است، زیرا شناخت هیچ چیز برای ذهن آسان‌تر از خودش نیست. حال آن‌که در فلسفه‌های ماقبل دکارتی چنین ثنویتی ابداً برای فیلسوفان مطرح نبود و حتی ثنویت ذهن-بدن که برخاسته از معرفت‌شناسی دکارتی است، کاملاً متفاوت از ماده و صورت، قوه و فعل و نفس و عقل فعال ارسطو است. به‌زعم رورتی «اگر بفهمیم که این دو مدل یعنی مدل *hylomorphic* و *representative* به یک اندازه انتخابی هستند، شاید بتوانیم بفهمیم که دوآلیسم ذهن-بدن ناشی از هر یک از این دو مدل نیز درست به همان اندازه انتخابی است».^۲ در

۱. دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۴۴.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.46.

فلسفه ارسطو، شناخت به معنای داشتن بازنمایی^۱ درست از یک شیء نیست؛ بلکه به معنای یکی شدن فاعل شناسا با شیء^۲ است. به عبارت دیگر، ارسطو متعلق شناخت حقیقی را مفهوم کلی می‌داند؛ اما کلی صرفاً یک مفهوم ذهنی نیست، زیرا مطابق کلی در ذهن، همان ذات نوعی در شیء است. لذا مدل شناختی ارسطو با مدل شناختی دکارت کاملاً متفاوت است. در مدل ارسطویی داده‌های حسی در شناخت جهان مادی دخیل نیستند و لذا بین مُدرک و مدرک واسطه‌هایی مثل داده‌های حسی و ادراک حسی وجود ندارند. این داده‌ها و ادراک حسی در قلمرو بدن وجود داشتند، حال آن‌که در نظر دکارت اینها داخل در ذهن هستند. در مدل ارسطویی هنگام احساس کردن چیزی، قوه حس با شیء محسوس در تماس نیست؛ بلکه با شیء محسوس یکی و شبیه آن می‌شود. از این‌رو، بین عالم و معلوم یا بقول دکارت بین ذهن و جسم تمایز و جدایی وجود ندارد.

به عقیده رورتی، در دوره مدرن با ابداع ذهن توسط دکارت مسأله رابطه بین تجربه ما و جهان مطرح شد و در نتیجه بین جهان و ذهن تمایز و شکاف بنیادی بوجود آمد. ما در این مدل داخل ذهن محبوس شده‌ایم و تنها از طریق تصورات و بازنمایی‌های ذهنی با جهان ارتباط برقرار می‌کنیم. به این دلیل به این مدل، مدل بازنمایی^۳ می‌گویند. فیلسوفان مدرن مدل ارسطویی و اسکولاستیکی (عقل و شناخت کلیات) را با مطرح کردن ذهن به‌مثابه آینه طبیعت که ذاتاً متمایز از جهان بیرونی است، رد کردند. رورتی با اشاره به تفاوت عقل ارسطویی با ذهن دکارته می‌نویسد در تلقی ارسطو عقل یک آینه نیست که به وسیله یک چشم درونی مورد بررسی و معاینه قرار گیرد؛ بلکه عقل هم آینه است و هم چشم.

آن‌چه تا اینجا بیان شد، مبین این نظر رورتی است که مسأله عقل یا ذهن و بدن مسأله‌ای سرمدی نیست؛ بلکه محصول دوره تاریخی خاص و معرفت‌شناسی خاصی

1. representative

2. hylomorphic

3. representative

است و از این رو انتخابی‌اند و چون انتخابی‌اند نامعتبر و قابل انکارند. رورتی معتقد است که از اشتباهات فیلسوفان در تاریخ فلسفه این بوده که سه مفهوم «کسب کلیات»، «جدایی از بدن» و «غیرمکانی بودن» را که از لحاظ تاریخی جدا از هم هستند با هم خلط کرده‌اند. رورتی بعد از بیان این اشتباه به این نتیجه می‌رسد که «اگر این سه مفهوم را از نظر تاریخی جداگانه و جدا از هم نگه داریم دیگر وسوسه نخواهیم شد که تصور کنیم ماهیت شیشه‌ای (آینه‌ای) خاصی که انسان را قادر به انعکاس طبیعت می‌کند، شناخت را ممکن می‌سازد و بنابراین وسوسه نخواهیم شد که تصور کنیم داشتن حیات درونی یعنی داشتن جریان آگاهی مرتبط با عقل است.^۱

از نظر رورتی در فلسفه دکارت چنین اشتباهی رخ داده و در واقع شهودهای موجود در پس ثنویت (دوآلیسم) دکارتی منشأ تاریخی دارد. دکارت جوهر را «چیزی می‌دانست که وجود آن مستلزم چیزی جز ذات خودش نیست و این جوهر قابلیت آن را دارد که اگر همه چیز نابود شود باقی بماند».^۲ رورتی این تلقی از جوهر را در ردیف مثل افلاطونی و محرک نامتحرک ارسطویی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که این شهود منشأ تاریخی (ارسطویی و افلاطونی) دارد. وقتی دکارت می‌گوید ذات نفس، اندیشه است و هر لحظه می‌اندیشد، این امر یادآور عقل فعال ارسطویی است که بالذات اندیشه است. بنابراین دکارت فرض‌هایی را در فلسفه خویش مسلم انگاشته که مربوط به مدل شناختی دیگر و دوره تاریخی دیگری‌اند. البته ناگفته نماند که فرض‌های دکارت نیز بعدها در نزد فیلسوفانی مثل هوسرل مشاهده می‌شود و لذا این امر در نزد اکثر فیلسوفان دیده می‌شود. و این مهر تأییدی بر این نظر رورتی است که فرض‌های فیلسوفان فرض‌های مسلم انگاشته شده‌ای‌اند که ریشه در دوره تاریخی خاصی دارند. مثلاً، از نظر رورتی این نظریه لاک که ذهن انسان «لوح سفید است» این امکان را برای قرن هیجدهم فراهم ساخت تا

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, pp.37-38.

۲. دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۴۱.

با يك آگاهی روشن به چیزی که می‌خواست معتقد شود اعتقاد پیدا کند، یعنی این‌که چون انسان و ذهن او توسط طبیعتی شکل گرفته بودند که خداوند آفریده بود، این امکان برای انسان‌ها فراهم شد که «فقط با استفاده از قوای طبیعی شان» افکار و اعمال‌شان و در نتیجه نهادهایی را که با آنها زندگی می‌کنند، هماهنگ با نظم طبیعی جهانی، پدید آورند.^۱

یکی از دستاوردهای تفکر دکارتی اهمیت خاصی است که این متفکران برای عقل قائل بودند. دوره روشنگری به عصر عقل و عقلانیت معروف است. به عقیده دکارتیان عقل همان مفهوم قوه‌ای است که ما را به طبیعت پیوند می‌زند. متفکران پست مدرن این مفهوم از عقل را رد می‌کنند و به نظر رورتی «این بخشی از تلاشی مضاعف برای دست کشیدن از این فکر است که یک نظم طبیعی جهانی وجود دارد. فیلسوفان "پست مدرن" این فکر را که انسان‌ها باید خودشان را با یک چنین نظمی هماهنگ سازند به عنوان اثری از آموزه فساد مطلق می‌دانند از این‌رو، آن چیزی است که اکنون می‌توانیم آن را کنار نهیم».^۲ رورتی معتقد است باید از عقلی که بدنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است دست شست و در مقاله‌ای روشنگری و پست مدرنیسم معتقد است که «مفهوم عقل بی‌یاور بشری برای «پست مدرن‌ها» تنها زمانی قابل قبول است که این تصویر از عقل که قوه‌ای است که به دنبال ردپای حقیقت می‌گردد پاک شود- تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به‌طور عام یا با ساختار درونی طبیعت انسان به‌طور خاص یکی می‌کند».^۳

رورتی می‌گوید که ما «پست مدرن‌ها فکر می‌کنیم که ما هرگز به‌طور کامل از شر نوعی سادیسیم خودآزاردهنده که گردن کلفت‌ها را بوجود می‌آورد خلاص نخواهیم شد

1. Diggins, P. J., *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, University of Chicago Press, 1995, p.43.

2. Ibid, p.43.

3. Richard, R., *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*.

مگر این که اعتقاد به چنین ساختارهایی را کنار نهیم. ما با نیچه موافقیم که عمر بوی تعفن خون و شلاق بیش از عمر امر مطلق کانت است.^۱ بی شک رورتنی در نفی عقل و عقل‌گرایی در صف متفکران پست مدرن ایستاده است. این عقل که فیلسوفان پست مدرنی مثل فوکو، دریدا و رورتنی بدان می‌تازند، همواره جست‌وجو کننده حقیقت فراتاریخی بوده است. دوام چنین اعتقادی به اشکال مختلف باعث شده فیلسوف غربی به مدت دو هزار سال نفس یا روح را دلیل منحصر به فرد بودن انسان بدانند. این عقل میراث همان ذهن یا گوگیتوی دکارتی است که مثل آینه طبیعت را در خود منعکس می‌سازد. از نظر رورتنی این ذهن به صورت یک ماهیت شیشه‌ای تصور شده است. رورتنی به دو دلیل این ماهیت را شبیه شیشه یا آینه می‌داند:

۱. این ماهیت صورت‌های جدیدی به خود می‌گیرد بدون این که تغییر کند، البته برخلاف آینه‌های مادی منعکس کننده محسوس نیست، بلکه صورت‌های عقلانی را دریافت می‌کند.

۲. آینه از ماده‌ای ساخته می‌شود که خالص‌تر، حساس‌تر و ظریف‌تر از اکثر مواد است.^۲

رورتنی در فلسفه و آینه طبیعت (۱۹۷۹) هدف این کتاب را کنار نهادن همین تصویر از ذهن می‌داند و سه هدف را برای این کتاب بیان می‌کند: اولاً اعتماد خواننده به «ذهن» به مثابه چیزی که شخص باید راجع به آن دیدگاهی «فلسفی» داشته باشد، را تضعیف کند. به عبارت دیگر، مفهوم ذهن را از حوزه فلسفه خارج کند. ثانیاً، اعتماد خواننده به «شناخت» به مثابه چیزی که باید «نظریه» راجع به آن باشد و هم‌چنین این که شناخت باید صاحب «شالوده» باشد را تضعیف کند و مفهوم شالوده‌های شناخت را کنار گذارد. ثالثاً، اعتماد شخص به «فلسفه» آن گونه که از زمان کانت به بعد تفسیر شده

1. Richard, R., *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, p.29.

2. Richard, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.43.

را تضعیف نماید.^۱ یعنی این تفسیر از فلسفه را که فلسفه می‌تواند داور ادعاهای معرفتی سایر علوم باشد ابطال نماید. در این کتاب ذهن مثل آینه‌ای صاف است که قابل تمییز از آن‌چه که در آینه منعکس شده نیست و لذا اصلاً آینه نخواهد بود. انسان نیز که یک ذهن است، یک چنین آینه صافی می‌باشد که همه چیز در آن دیده می‌شود و به گفته سارتر تصویر خداست.^۲ اما به نظر رورتی تصور و برداشت شیشه‌ای یا آینه‌ای از ذهن هنوز در بین فیلسوفان کنونی پابرجاست. در واقع امروز ماهیت آینه‌ای یک نظریه‌ی فلسفی نیست؛ بلکه تصویری است که فلاسفه آن را مسلم فرض کرده‌اند.^۳ رورتی می‌خواهد بطلان آن را نشان دهد و بگوید که آن یک محصول و دستاورد تاریخی و از این‌رو انتخابی و قابل اغماض و در نهایت نامعتبر است.

نکته مهم مورد نظر رورتی این است که این تصویر سنتی از انسان به عنوان بیننده ماهیت و تصویر سنتی از جهان یا به‌طور کلی تصویر از واقعیت به عنوان امری که دارای ماهیت معین و مشخص و ثابت است و به وضوح قابل شناخت می‌باشد، باعث گردیده فیلسوفان به این عقیده برسند که از راه و روش خاصی وان به جایگاه مواجهه با ذات و ماهیت واقعیت رسید. افلاطون، دکارت و دیگران می‌خواستند با یافتن روشی (دیالکتیکی یا شک دستوری) به واقعیت دسترسی پیدا کنند. زیرا فاعل شناسا یا به تعبیر دیگر بیننده ماهیت در مواجهه با ماهیت چنان تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد که نمی‌تواند شک کند یا به گونه دیگری ببیند. بدین ترتیب او به شناخت یقینی می‌رسد و مبنای شناخت را بدست می‌آورد. اما رسیدن به چنین مرحله‌ای مستلزم فرارفتن از زمان و مکان و شرایط و محدودیت‌های تاریخی و رسیدن به شرایط ضروری و کلی و سرمدی است و نتیجه چنین مواجهه‌ای تمایز بین دو حوزه ضروری و ممکن است که در فلسفه‌های مختلف به صورت‌های متفاوت مثلاً تمایز بین شناخت و عقیده، تصورات واضح و

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.47.

2. Ibid, p.376.

3. Ibid, p.43.

تمایز و تصورات مغشوش، شهودها و مفاهیم، حقیقی بواسطه معنا و حقیقی به واسطه تجربه ظاهر می شود. به همین دلیل سایمون بلکبرن معتقد است که «ادعای فلسفه این است که از طریق دستیابی به چنین حوزه ممتاز و تجربه خاص می تواند معیار و محک انتخاب ادعاهای موجه و غیرموجه را بدست آورد و از این رو درباره ادعاهای علم و دین، ریاضیات و شعر و عقل و احساس داوری کند و جایگاه مناسبی به هریک اختصاص دهد».^۱ اما رورتی فرارفتن از اجتماع و تاریخ بشری را برای جست و جوی حقیقتی غیربشری غیرسودمند می داند و به شدت آن را رد می کند. این ذهن و به طور کلی عقل بشری بود که می خواست این صعود را انجام دهد. بی شک، این ذهن در فلسفه سنتی در تعریف ماهیت انسان نقش محوری داشته است و نقطه اوج آن را در دوره روشنگری می بینیم. لیکن این ذهن بعد از روشنگری توسط فیلسوفان تاریخ گرا به چالش کشیده شد. رورتی می گوید از زمان هگل به بعد متفکران تاریخ گرا سعی کردند از این مفهوم «طبیعت بشر» یا «عمیق ترین لایه خود» فراتر روند. این نویسندگان به ما می گویند که این سؤال که «انسان چیست؟» را باید با این سؤال تعویض کرد که «زندگی در یک جامعه دموکراتیک قرن بیستم چگونه است؟» رورتی بر این باور است که «این چرخه تاریخی گرا به ما کمک کرده تا به تدریج لیکن به آرامی از الهیات و متافیزیک رها شویم، از وسوسه جست و جوی فرار از زمان و تضاد رها شویم. آنها به ما کمک کرده اند تا آزادی را به عنوان هدف اندیشه و پیشرفت اجتماعی جایگزین حقیقت کنیم».^۲

در تفسیر دکارت از ذهن که پایه معرفت شناسی مدرن بود، ذهن همواره مثل چشم درونی بازنمایی ها را بررسی می کند تا علامتی بیابد تا شاهد و مدرکی برای صحت و درستی آنها باشد.^۳ از عبارت مذکور دو مسأله مهم فلسفه مدرن مطرح می شود که وجه

1. Blackburn, S., *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p.175.

2. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p.2.

3. Idem, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.45.

امتیاز فلسفه مدرن از فلسفه یونانی و قرون وسطایی محسوب می‌شوند. یکی ذهن به‌مثابه آینه بزرگ که جهان واقعیت بیرونی را در خود منعکس می‌کند و دیگری توجه اصلی فلسفه به نظریه بازنمایی است که به اصالت بازنمایی منتهی می‌شود. این دو، مسائل مهمی هستند که رورتی در بازنگری خود به تاریخ فلسفه غرب آن را در کنار مسائل دیگر کشف می‌کند و در آثار خود به نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. درباره این مسأله رورتی با ویتگنشتاین هم‌رأی بود که «تصویری که ما را اسیر کرده» تصویر ذهن به‌مثابه آینه طبیعت و فلسفه به‌مثابه نگهبان این آینه است.^۱ بدیهی است که اگر فلسفه نگهبان این آینه باشد، «فلسوف نیز نگهبان عقلانیت»^۲ است.

رورتی در تبیین تاریخی خود به دنبال یافتن راه‌حلی بهتر برای مسائل ناشی از سنت دکارتی نیست؛ بلکه می‌خواهد پیچیدگی‌ها و خلط‌ها و اشتباهات فیلسوفان را نشان دهد و نیز بیان کند که چگونه فیلسوفان این اشتباهات را مرتکب شده‌اند و از این طریق خواننده را متقاعد سازد که فلسفه دچار بحران و بیماری است و باید درمان شود. او کار خود را به روان‌پزشکی تشبیه می‌کند و می‌گوید: «آنچه بیمار نیاز دارد فهرستی از اشتباهات و خلط‌های او نیست؛ بلکه فهمیدن این نکته است که چگونه به اینجا رسیده که این اشتباهات را مرتکب شده و درگیر این خلط‌ها و التباس‌ها گردیده... درست همان‌طور که بیمار برای پاسخ به سؤالاتش نیاز به احیاء گذشته‌اش دارد، فلسفه نیز برای پاسخ به سؤالاتش نیازمند احیاء گذشته‌اش است».^۳ رورتی با نگاه درمانگر خود به تاریخ فلسفه می‌خواهد بیماری موجود را درمان کند و از این جهت کار خود را روان‌درمانی می‌داند. کار و روش درمانی او تفسیر تاریخی است. تفسیر تاریخی رورتی در کتاب فلسفه و آینه طبیعت با دو هدف تلاش دارد تا ۱. به نحو عقلانی دست کشیدن

1. Critchley, S., Mouffe, Chantal, Derrida, Jacques, Laclau, Ernesto, Rorty, R.(eds), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996, p.4.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.3.

3. Ibid.

خودش از مسائل قدیمی فلسفه را توجیه کند و ۲. ما را از بیماری فلسفی برهاند. البته تأکید وی بر تاریخت مسائل فلسفی بخشی از یک استدلال نیست؛ بلکه بخشی از درمان تجویزی است. این دو هدف کتاب فلسفه و آینه طبیعت مطابق با دو مرحله از روانکاوی هستند: «اولاً، به بیمار بقبولاند که او یک مشکل روان‌شناختی دارد. ثانیاً، بیمار را وادار کند تا با بررسی گام‌هایی که برداشته به فراسوی این مشکل برود و بر امکان دچار شدن به بیماری تأکید نماید».^۱ رورتی در تفسیر تاریخی از فلسفه غرب کاملاً تحت تأثیر روانکاوی فروید است و مثل فروید روش روانکاوی را در این حیطه به کار می‌برد. فروید به دنبال راه‌های پنهانی بود که از دوره کودکی تا بزرگسالی کشیده شده است و به دنبال پیوندهای این راه با مراحل رشد انسان بود. کار رورتی در تفسیر اشتباهات فلسفی شبیه جست‌وجوی فرویدی و روان‌کاوانه راه‌های پنهان در لابه‌لای اندیشه‌های فیلسوفان در دوره تاریخی بود. تیلور معتقد است که رورتی در استدلال و تفسیر تاریخ‌گرایانه خود با پیمودن دو مرحله به نتیجه مورد نظر خود می‌رسد. در مرحله نخست نشان می‌دهد که مسائل فلسفی برخلاف تصور فیلسوفان قدیم و جدید جاودانی و سرمدی نیستند؛ بلکه محصول رویدادها و اتفاقات تاریخی‌اند و رورتی مثال‌های زیادی را برای اثبات این ادعای خود در کتاب‌های خود به‌ویژه در فلسفه و آینه طبیعت می‌آورد.^۲ رورتی اظهار می‌دارد که فیلسوفان معمولاً رشته خودشان را به عنوان رشته‌ای می‌دانند که از مسائل سرمدی و ابدی بحث می‌کند؛ مسائلی که به محض تأمل شخص مطرح می‌شوند.^۳ وقتی بگوییم که مسائل فلسفی سرمدی و ابدی‌اند فلسفه را نیز به دلیل بحث از این مسائل رشته‌ای بنیادی می‌پنداریم و به دلیل سرمدیت موضوعات آن کم‌کم فلسفه در طول تاریخ طولانی‌اش مقدس گردیده و از این‌رو حکم داور فرهنگ تلقی شده است چرا که تنها

1. Taylor, C., "Overcoming Epistemology", *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1994, p.474.

2. Ibid, p.474.

3. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.3.

فلسفه است که به حقیقت راستین دست می‌یابد. اما از نظر وی فلسفه و مسائل آن پدیده تاریخی محسوب می‌شود و فلسفه نیز مثل هر پدیده تاریخی مشمول تغییرات زمانی و مکانی است.

اما در مرحله دوم این موضوع مهم مطرح می‌شود که چرا فیلسوفان چنین تصویری از مسائل فلسفی دارند و چرا در واقع شاهد تداوم برخی از مسائل فلسفی هستیم.^۱ جواب رورتی به این سؤال این است که فیلسوفان در طرح فلسفه خود فرض‌هایی را اتخاذ می‌کنند و در واقع به اصطلاح دارای شهودهایی‌اند که براساس آنها فلسفه‌پردازی می‌کنند.^۲ این شهودها قبلاً توسط فیلسوفی در دوره تاریخی خاصی وجود داشته است و بعداً فیلسوفان آن را در فلسفه خود گنجانده‌اند. برای این نظر رورتی می‌توانیم شواهد عینی از تاریخ فلسفه بیاوریم. برای مثال مفهوم ارسطویی جوهر در نزد دکارت، که مخالف تفکر اسکولاستیکی است، وجود دارد. دکارت جوهر را به همان معنای ارسطویی تعریف می‌کند. یا در نزد کانت مفهوم شناخت پیشینی یا فطری وجود دارد که می‌توان ریشه آن را در فلسفه دکارتی دنبال کرد. بنابراین می‌بینیم که برخی فرض‌های قبلی در فلسفه‌های فیلسوفان بعدی وجود دارد و این فیلسوفان آن مفاهیم را بدیهی فرض کرده‌اند. لذا از نظر رورتی مسائل فلسفی نتیجه اتخاذ این فرض‌ها و شهودها است.

رورتی بر این باور است که در بررسی منشأ این فرض‌ها می‌بینیم که آنها انتخابی‌اند نه این‌که نتیجه کشف امری از قبل موجود باشند؛ بلکه به دلیل انتخاب دیدگاه خاصی یا معرفت‌شناسی خاصی به وجود آمده و مسلم انگاشته شده‌اند و بنابراین به هیچ وجه این فرض‌ها و مسائل ناشی از آنها جاودانی نیستند.^۳ می‌توان گفت که آنچه در تاریخ فلسفه رخ داده و بقول رورتی، اشتباه مهم فیلسوفان محسوب می‌شود، این است که در

1. Taylor, Ch., "Overcoming Epistemology", *After Philosophy: End or Transformation?*, p.474.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.3.

3. Ibid, p.4.

«مدل‌های شناختی جدید به‌طور ناشایستی از مفاهیم و واژگان تثبیت شده‌ای استفاده کرده‌اند که فرض‌های قبلی در آنها نهفته بوده و در نتیجه استلزامات آن مفاهیم به مدل شناختی جدید سرایت نموده و این توهم را بوجود آورده که خود این مسائل سرمدی هستند و بایستی راه حلی برای آنها یافت»،^۱ غافل از این‌که این مسائل سرمدی نیستند؛ بلکه محصول و دستاورد دوره‌های خاص تاریخی‌اند. رورتی می‌گوید: «اگر این اشتباه صورت نمی‌گرفت مطمئناً تاریخ فلسفه و معرفت‌شناسی گونه‌ای دیگر بود». ^۲ البته رورتی زیاد توضیح نمی‌دهد که اگر چنین می‌شد چه اتفاقی می‌افتاد و نیز توضیح نمی‌دهد که چرا این اشتباه رخ داده و علل آن چه بوده است؟ وی جواب قانع‌کننده‌ای برای این سؤال ندارد؛ تنها می‌گوید: «شاید این فقط یک امکان تاریخی است که متافیزیک حضور ارسطوگرایی در دوره قرون وسطی بیشتر عمر کرده است». ^۳ وی در ادامه می‌افزاید: «به نظر من حق با استیفن تولمین است که می‌گوید اگر مونتینی نه دکارت، بنیان‌گذار سنت فلسفی مدرن شده بود، در آن صورت این ادبیات و سیاست می‌بود نه ریاضیات و فیزیک که تلاش می‌کرد به جای جهان‌بینی دینی جهان‌بینی سکولار بگذارد». ^۴

رورتی تقابل بین زبان و واقعیت به شکل ثنویت زبان و واقعیت را رد می‌کند. اما در فلسفه سنتی و در تصویر دکارتی و کانتی از اذهان و واقعیت همیشه بین زبان یا ذهن و واقعیت تقابل دیده می‌شود. علت این برداشت از زبان و واقعیت تمایز درون و بیرون است که از دکارت آغاز شد. «تصویر کانتی و دکارتی این تصور را پیش‌فرض می‌گیرد که "اذهان ما" یا "زبان ما" "درونی"‌اند که می‌توانند در مقابل چیزی "بیرونی" قرار گیرند». ^۵ رورتی در مقابل این تصویر معتقد است که ما باید در نگرش مان به زبان ویتگنشتاینی

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.5.

2. Ibid, p.6 .

3. Idem, *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*.

4. Ibid.p.49

5. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p.12.

باشیم. رورتی در نتایج پراگماتیسم (۱۹۸۲) به شعار معروف ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت: «محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های جهان من هستند و عکس آن محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند».^۱ رورتی می‌گوید ما نمی‌توانیم از میراث زبانی مان بگریزیم وقتی جهان مان را بررسی می‌کنیم. ما جهان را از منظر چارچوب مفهومی تحمیل شده از جانب زبان می‌بینیم. رورتی با استفاده از این نظریه ویتگنشتاینی که زبان نمی‌تواند حدود خودش را توصیف کند، استدلال می‌کند که ما در قالب زبان نمی‌توانیم واقعیتی را فراسوی زبان توصیف کنیم و اصولاً خروج از زبان محال است.^۲ در این دیدگاه ویتگنشتاینی تکلیف حقیقت معلوم است. رورتی می‌گوید که حقیقت نمی‌تواند در بیرون باشد - نمی‌تواند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد - زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در بیرون باشند. جهان در بیرون هست ولی توصیفات ما از آن این‌طور نیستند. تنها توصیف‌های ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به نوبه خودش - بدون کمک توصیف فعالیت‌های آدمیان - نمی‌تواند روی پای خود بایستد.^۳

از منظر رورتی، کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی می‌گوید که انتقال از نیوتن به انشتین را نمی‌توان بهبود صرف یا پیشرفت در فهم مجموعه فاکت‌های قبلی تلقی کرد. اگر از این زاویه نگاه کنیم می‌توانیم تغییر و تحول علمی را به صورت تغییر مسیر و جهت از یک دستگاه مفهومی به دستگاه مفهومی دیگر بدانیم. دیدگاه سنتی بر این عقیده است که در پس تمامی دستگاه‌های مفهومی واقعیتی نهفته است که تنها خدا از آن آگاهی دارد. این واقعیت در سنت فلسفی به شیء فی‌نفسه یا واقعیت نهایی تعبیر شده است. طبق چنین نظری دستگاه‌های مفهومی واسطه و میانجی دسترسی ما به

1. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p.25.

2. Idem, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p.189.

3. Dalton, T. C., *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher & Naturalist*, p.68.

واقعیت هستند. آنها بین ما و فاکت‌ها قرار می‌گیرند. رورتی راه برون رفت از این مشکلات را در آن می‌بیند که خود مفهوم دستگاه مفهومی را مثل دیویدسن کنار گذارد.^۱ دیویدسن می‌گوید که به جای صحبت کردن درباره دستگاه‌های مفهومی باید درباره زبان‌ها صحبت کنیم. در فلسفه و آینه طبیعت مفهوم زبان و علم به شکل «آینه» طبیعت رد شده است؛ ولی با وجود این با طبیعت در تماس هستیم؛ برای مثال علم به صورت «مجموعه‌ای از نمودارهای مؤثر و کارا برای سازگاری با طبیعت» تلقی شده است.^۲ رورتی مثل کواین از سازگاری با طبیعت صحبت می‌کند ولی فرق کواین با رورتی در مورد سازگاری این است که کواین در نهایت یک یا دو نوع سازگاری (پیش‌بینی و ساخت نظریه‌های اجتماعی که به من در پیش‌بینی کمک می‌کنند) را ترجیح می‌دهد، رورتی بسیاری از اشکال مطلوب سازگاری را کم‌وبیش در یک ردیف به رسمیت می‌شناسد.^۳ اما چطور این گفته که «واقعیتی (بیرون از ما) هست که ما با آن در تعامل هستیم» به رورتی کمک می‌کند تا سازگاری کند؟ یا این «واژگان» خاص صرفاً نتیجه‌ی تصویر جهان مورد نظر رورتی است یا صرفاً نشانه و علامتی قدیمی از مسیر رئالیستی است که رورتی رد کرده است.^۴ رورتی نظر ویتگنشتاین و دیویدسن را می‌پذیرد که زبان جزء جدایی‌ناپذیر تجربه‌ی ما از جهان است. البته استفاده از زبان چیزی بیش از برخی قواعد در بازی زبانی فرهنگ نیست. مسأله شناخت نیز نوعی بازی زبانی است. نئوپراگماتیسم دیدگاهی است تلفیقی از پراگماتیسم کلاسیک و فلسفه تحلیلی که رورتی آن را به عنوان دیدگاه خود بکار می‌برد.

نکته مهم دیگر این‌که رورتی عنوان «رفتارگرایی معرفتی» را به مفهوم پراگماتیستی معرفت می‌دهد. بر اساس این دیدگاه که متأثر از زیست‌شناسی داروین و اندیشه سلارز و

1. Guignon Charles & Hilley, David R, *Richard Rorty*, p.17.

2. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p.81.

3. Brandon, R.(ed.), *Rorty and his Critics*, p.83.

4. *Ibid*, p.83.

کواپن است، ما معرفت را بر پایه‌ی اعمال اجتماعی می‌فهمیم. به عقیده‌ی رورتی، معرفت، موضوعی مربوط به نسبت یا رابطه‌ی میان واژگان و فکت‌ها نیست؛ بلکه عملی اجتماعی است و به تبع آن باورها به‌مثابه روابط مفهومی با واقعیت دیده نمی‌شود بلکه به عنوان وسایلی برای سازگاری بیشتر با اشیاء و محیط هستند. در حقیقت رورتی با ارائه‌ی یک چشم‌انداز کلی‌نگر در قالب نظریه‌ی «رفتارگرایی معرفتی»^۱ که مبانی خود را از هنجارهای جامعه گرفته است، در صدد رفع تمام تمایزات سنتی فلسفه است. رورتی در توضیح این دیدگاه می‌گوید: «تبيين عقلانیت و مرجعیت معرفتی با ارجاع به آنچه که جامعه به ما اجازه می‌دهد که بگوییم، نه برعکس، ماهیت آن چیزی است که من «رفتارگرایی معرفتی» می‌نامم، یعنی رویکرد مشترک دیویی و ویتگنشتاین. این نوع رفتارگرایی به بهترین وجه می‌تواند به منزله‌ی نوعی از کل‌گرایی تلقی شود، اما نیازی به هیچ تأیید متافیزیکی ایدئالیست نیست. این دیدگاه مدعی است که اگر ما با قواعد یک بازی زبانی آشنا باشیم (برای مثال، آشنایی با تاریخ زبان، ساختار مغز، تکامل انواع، و محیط سیاسی یا فرهنگی بازیگر) آن‌گاه نیازی به جست‌وجوی تمایزات سنتی کانتی نداریم. تنها در چنین طریقی است که ما می‌فهمیم که چرا آن بازی زبانی رخ داده است. باید به این نکته توجه داشته باشیم که رفتارگرایی مسأله‌ی کفایت «یا شایستگی» تحلیل رفتارگرایی از معرفت-دانش یا حالات ذهنی نیست».^۲ می‌توان گفت که از نگاه رورتی «رفتارگرایی معرفتی به نحو ساده می‌تواند پراگماتیسم نامیده شود».^۳ مطابق این دیدگاه او می‌خواهد یک فلسفه‌ی عرف‌گرایانه بنا نهد، فلسفه‌ای که بر اساس تبیین‌های طبیعی یا علمی و فرهنگ‌گرایانه قابل توجیه است. از این رو، «دیدگاه رورتی که "رفتارگرایی معرفتی" نامیده می‌شود این است که ما نیازمند چیزی فراتر از مدل عرف عام برای تبیین

1. epistemological behaviorism

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, pp.174-175.

3. Ibid, p.176.

توجه معرفتی نیستیم».^۱ رورتی با این دیدگاه می‌خواهد کل تاریخ فلسفه، و مقولات رایج در آن از جمله حقیقت، عینیت، علم، منطق، معرفت و فلسفه را به مثابه یک دستگاه معرفت‌شناختی زیر سؤال ببرد. او می‌گوید: «مسأله ما رفتارگرایان معرفتی نسبت به معرفت، مسأله‌ی تحلیل‌های درست رفتار رفتارگرا از ادعاهای معرفت یا حالت‌های ذهنی نیست»؛^۲ بلکه مقصود این است که «پراگماتیست‌ها به شیوه‌های غیربصری، غیر بازنمودی و توصیف ادراک هستی، تفکر و زبان تأکید دارند، زیرا می‌خواهند تمایز میان شناختن چیزها و به کار بردن آنها را بردارند».^۳ او با ارائه‌ی این دیدگاه می‌خواهد مخالفت خود را با ایده فلسفه به مثابه یک دستگاه معرفت‌شناسی اعلام دارد. او معتقد است که پراگماتیست می‌خواهد خود را از این تصویر دکارتی-لاکی از ذهن که می‌خواهد با بیرون خودش یعنی با واقعیت در تماس باشد رها سازد. در این تصویر سنتی از انسان، او دارای ماهیتی است که می‌تواند ماهیات را کشف نماید و در واقع، وظیفه‌ی اصلی ما این است که جهان اطرافمان را در ماهیت شیشه‌ای خودمان به نحو دقیق منعکس کنیم.

بنابراین می‌توان گفت این سنت فلسفی در صدد جست‌وجوی توافق کلی درباره‌ی مجموعه‌ای از واژگان نهایی است، واژگانی که امتیاز خود را به دلیل بازنمایی دقیق واقعیت به دست می‌آورند. از نظر رورتی «این عقیده که ذهن به مثابه آینه طبیعت است مکمل این عقیده‌ی مشترک بین دموکریتوس و دکارت است که جهان از اشیای بسیط و به نحو واضح و متمایز قابل شناخت، ساخته شده است و شناخت ماهیت آن، واژگان اصلی را در اختیار ما قرار می‌دهد که باعث ایجاد توافق بین همه‌ی گفتمان‌ها می‌شود».^۴

1. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p.44.

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.176.

۳. رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۹۹.

4. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.357.

در مخالفت با این دیدگاه، رورتی معتقد است که اگر ما تصویر زیست‌شناسانه‌ی داروین از ارتباط خود با جهان را بپذیریم، آن‌گاه این رابطه‌ی علی ما با جهان متضمن این نکته است که ما همواره و در همه حال در تماس با جهان خواهیم بود و در حقیقت به تعبیر ویتگنشتاینی «زندانی تصویر هستیم». لذا رورتی معتقد است ما با نگاه ابزاری به واژگان (و نه به مثابه آینه) و تبیین حقیقت به مثابه یک عمل اجتماعی (و نه تعامل بین فاعل شناسا و واقعیت)، تصویر آینه‌وار ذهن را کنار می‌گذاریم و دیگر در صدد تعیین شرایط ضروری امکان بازنمایی زبانی نخواهیم بود. قهرمانان فلسفی رورتی در کتاب فلسفه و آینه طبیعت (ویتگنشتاین هایدگر و دیویی) همگی توافق داشتند که معرفت به مثابه بازنمایی درست، قابل ممکن از طریق فرآیندهای ذهنی خاص، و معقول از طریق یک نظریه‌ی کلی بازنمایی، باید کنار گذاشته شود.^۱

رورتی بر این باور است که به جای تصویر سنتی از ذهن، باید به ذهن به مثابه قابلیت استفاده از زبان برای هماهنگ کردن اعمال‌مان با اعمال افراد دیگر نگاه کنیم. او به جای ذهن شیشه‌ای، زبان را جایگزین می‌کند که نه ذاتی انسان است و نه ماهیت شیشه‌ای دارد؛ یعنی زبان به مثابه ابزاری برای سازگاری با محیط زیست انسان. پذیرش این دیدگاه جدید باعث می‌شود که هیچ راه و روش واحدی برای بازنمود جهان در آینه ذهن، آن هم به طرز کاملاً متقن، ممکن نباشد، بلکه آن‌چه به یک باور قدرت توجیه سایر باورها را می‌دهد جایگاه آن باور در بافت‌های اجتماعی است که خود ساخته هنجارها و دیگر باورها می‌باشد. در برابر استدلال دکارتی که طبیعت ذات و گوهر واحدی دارد که ما در صدد کشف آن هستیم، رورتی بیان می‌کند: «چیزی ضروری یا شهودی در مورد مفهوم ذهن دکارتی نیست. مفهوم ذهن صرفاً بخشی از یک بازی زبانی است... و ما می‌دانیم که استعاره‌ی دکارتی در مورد ذهن به مثابه آینه طبیعت و نظریه‌ی معرفت صرفاً انتخابی است. نظریه‌ی معرفت نباید در صدد طرح این مسأله باشد که

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.6.

نظریه‌ی بنیادی معرفت را باید حل کند. معرفت صرفاً «سازگاری موفقیت‌آمیز» یا «هر آنچه که جامعه به ما اجازه می‌دهد تا اظهار کنیم» یا «پژوهشی است، که برای مدتی، باقی می‌ماند».^۱

رورتی اظهار می‌کند که ما نباید باورها یا گفتمان خویش را کوشش‌هایی در راه انعکاس بی‌کم و کاست جهان چونان آینه ببنداریم، بلکه این باورها تلاش‌هایی است برای ساختن و ابزارهای لازم جهت تعامل با جهان. این باورها یا گفتمان ممکن است برای گروه‌های بخصوصی در مقاطع زمانی خاص موفقیت‌آمیز باشد؛ اما نمی‌توانیم ادعا کنیم که سرشت جهان را آن‌گونه که هست، باز می‌نمایاند. در حقیقت واژگان با جهان تطابق دقیقی ندارند و هیچ دلیلی خارج از همه‌ی بازی‌های زبانی یا واژگان ممکن در دست نیست که به برتری یک واژگان خاص گواهی دهد. به عبارتی دیگر، «اگر بین باورهای ما و شیء واقع نمی‌تواند هیچ رابطه‌ای تعریف شود چرا ما باید فکر کنیم که واژگان ما در تماس نزدیکی با این محیط هستند، محیطی که تجلی باور است و اگر ارتباطی بین سوژه‌ها و باورها وجود ندارد این نامعقول و غیر منطقی به نظر می‌رسد که بپرسیم که چرا بومیان این باورها را داشته‌اند و نه دیگری را.^۲ رورتی با کنار گذاشتن تصویر واقعیت مستقل از ما، می‌خواهد تصویر آینه‌وار ذهن را کنار بگذارد. از این رو، او به جای بازنمایی، از توافق میان عالمان سخن می‌گوید. به عقیده‌ی او: «هر گاه گفت‌وگو جایگزین مطابقت شود، مفهوم ذهن به مثابه آینه‌ی طبیعت می‌تواند بی‌اعتبار شود. سپس مفهوم فلسفه به مثابه نظامی که بازنمایی‌های ممتاز را در میان آن آینه جست‌وجو می‌کند نامعقول می‌شود... اگر ما معرفت را به مثابه موضوع گفت‌وگو و عمل اجتماعی ببنداریم،

1. Guignon Charles & Hilley, David R., *Richard Rorty*, p.22.

2. *Ibid*, p.43.

تا به مثابه تلاشی برای انعکاس طبیعت، ما نمی‌توانیم فراعملی^۱ را که به قضاوت در مورد همه صورت‌های عمل اجتماعی پردازد تجسم کنیم^۲.

بنابر عقیده‌ی رورتی، فلسفه سنتی به دنبال این نبود که کدام زبان به کار برده شده است؛ بلکه به دنبال این بود که کدام زبان درست و حقیقی است. در حالی که بر عکس، ما پراگماتیست‌ها با پیروی از دیویدسن معتقدیم که «از نگاه دیویدسن، مسأله‌ی "چگونه زبان عمل می‌کند" با مسأله "چگونه معرفت عمل می‌کند" هیچ ارتباط خاصی ندارد»^۳. در واقع، با قبول اندیشه‌ی کسانی نظیر کوهن، سالرز، دیویدسن، داروین، کواین، دیویی و دیگر هم مسلکان اندیشه‌ی رورتی نتیجه این می‌شود که اگر در برهه‌ای از تاریخ، اندیشه‌ی نیوتن بهتر از ارسطو بود نه به این دلیل بود که کلماتش مطابقت بهتری با واقعیت داشت، بلکه به بیان ساده، به این دلیل بود که نیوتن ما را بهتر قادر ساخت تا از عهده‌ی امور برآییم.

از این رو، رورتی به جای تصویر سنتی از رابطه‌ی فاعل شناسا با جهان و تبیین فلسفه به مثابه یک دستگاه معرفت‌شناسی، معتقد است که ما باید در فضای هرمنوتیکی از طریق گفتمان به توافق برسیم. اما باید توجه داشته باشیم که هرمنوتیک موضوعی جایگزین برای معرفت‌شناسی نیست. نه یک ساختار و قالب خاص دارد و نه یک روش معرفتی دیگر است که معرفت‌شناسی در تحقق آن شکست خورده است و نه یک برنامه تحقیق؛ بلکه هرمنوتیک مبارزه‌ای است علیه دیدگاهی که در صدد ارائه‌ی یک چارچوب بی‌طرف و جاودان برای نظریه‌پردازی و پیش‌بینی امور است؛ مبارزه‌ای علیه فلسفه‌ی ساختاری که ابژه‌ها را به وسیله‌ی ذهن نمایش می‌دهد یا قواعدی را بر تحقیق‌ها تحمیل می‌کند. رورتی می‌گوید: «مفهوم فرهنگ به مثابه گفت‌وگو^۴، نه به مثابه ساختاری که

1. meta-practice

2. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, pp.170-171.

3. Ibid, p.259.

4. Conversation

برشالوده‌ها برافراشته شده با مفهوم هرمنوتیکی معرفت مناسب است، زیرا به دنبال گفت‌وگو با غریبه‌ها است. شبیه جست‌وجوی یک خاصیت جدید یا مهارت به واسطه‌ی مدل‌های جعلی یا ساختگی.^۱

نتیجه

نتیجه دستگاه فکری دکارت ایجاد ثنویتی بین ما و فکت‌ها است که همین زمینه یک اندیشه رئالیستی را به همراه دارد که رورتی در صدد مبارزه با آن رئالیسم در اشکال مختلف است لذا رورتی با هر دیدگاهی که در بستری رئالیستی به تفکر پردازد به مبارزه برمی‌خیزد. اما علی‌رغم این دیدگاه رورتی، ما می‌توانیم عناصری از تفکر رئالیستی را در تفکر خود او نشان دهیم و از این نظر ادعای وی را مبنی بر رد هرگونه رئالیسم در تحلیل امور به چالش بکشیم. رورتی معتقد است که باورهای ما از تماس و رابطه علی با جهان بوجود می‌آیند. به عبارت دیگر، منشأ اولیه پیدایش باورها قطعاً جهان و رویدادهای آن است. یعنی او درباره منشأ باورها گوشه چشمی نیز به جهان دارد و به‌طور تلویحی وجود جهان و روابط علی را به عنوان منشأ باورها می‌پذیرد و این یکی از نشانه‌های پایندی او به رئالیسمی است که می‌خواهد آن را رد کند. بنابراین وقتی رورتی تصویر دکارتی و کانتی را از شناخت جهان رد می‌کند در قبول علل و روابط علی اسیر همان تصویر می‌شود. لذا زمانی که او می‌گوید فشارهای علی وجود دارد، سه نکته مهم رئالیستی اثبات می‌شود: نخست این که منبع فشار به‌لحاظ وجودی و به‌طور عینی مستقل از ذهن ما در عالم خارج وجود دارد. دوم این که معضل ثنویت علت و معلول بوجود می‌آید و این ثنویت می‌تواند اساس و شالوده‌ای برای رئالیست باشد تا در مقابل رورتی، از رئالیسم خویش دفاع کند. نکته‌ی سوم این است که هر نوع اظهار نظری یا شناختی درباره‌ی واقعیت یا حقیقت مستلزم حداقل تأثیر گذاری عوامل بیرونی بر ماست.

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.319.

اگر عینیتی در دو مدل اول دیده می‌شود که در مقابل خود انسانی قد علم کرده و نوعی شکاف عمیق بین این دو وجود دارد، در مدل سوم نیز نوعی عینیت به چشم می‌خورد که همان محیط پیرامون بدن است که به لحاظ علی و وجودی مستقل از شبکه باورها و خواست‌های ماست و عامل تحریک کننده در شبکه باورها و خواست‌هاست. مسلماً عامل تحریک و شی تحریک شده جدا از هم هستند. لذا می‌توانیم بگوییم که این نوع ثنویت جایگزین ثنویت ذهن و عین در فلسفه مدرن شده است. این حداقل پای بندی رورتی را به رئالیسم نشان می‌دهد. اصولاً در عمل تمایزگذاری قبول نوعی رئالیسم معتدل دیده می‌شود. بنابراین، هرچند رورتی در مدل سوم واقعیت و جهان را به عنوان منبع صدق و کذب باورهای ما رد می‌کند ولی کماکان از محیط پیرامونی صحبت می‌کند که وجود آن کاملاً مستقل از وجود ماست، محیطی که به قول رورتی «در آن زندگی می‌کنیم». نکته مهم این است که رورتی باورها را بصورت سازگاری یا ناسازگاری با محیط توصیف می‌کند نه این‌که تصویر واقعیت بیرونی باشند. در اندیشه رورتی خود این تعامل میان باورها و محیط نوعی غلتیدن به رئالیسم محسوب می‌شود.

این نکته را نیز باید یادآوری کنیم که فلسفه و مسائل آن در این تصویر به لحاظ تاریخی ساخته شده‌اند. رورتی در فلسفه و آینه طبیعت می‌گوید که «مسائل فلسفه انتخابی و امکانی‌اند و از این رو باید آنها را کنار گذاشت».^۱ حال سؤال ما این است که اگر رورتی مسائلی را در حوزه فلسفه نئوپراگماتیستی خودش مطرح می‌کند آیا خود این مسائل نیز انتخابی و امکانی نیستند؟ بنابراین، رورتی نمی‌تواند با قاطعیت ادعا کند که مسائل فلسفی سنتی ابداعی و انتخابی‌اند چون اندیشه‌های او نیز شامل این حکم می‌شوند.

1. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, p.319.

منابع

- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- رورتی، ریچارد، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- همو، پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵ش.
- ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰ش.
- Blackburn, S., *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Brandon, R.,(ed), *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishers, 2000.
- Critchley, S., Mouffe, Chantal, Derrida, Jacques, Laclau, Ernesto, Rorty, R.,(eds), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996.
- Dalton, T. C., *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher & Naturalist*, Indiana University Press Date, 2001.
- Farrell, Frank B., *Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Geras, N., *Solidarity in the Conversation of Humanity*, linden, verso, 1995.
- Guignon Charles & Hilley, David R, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003.
- Hollinger, R., & David Depew, *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*, Praeger Publishers, 1999.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, New York, St. Martin's Press 1929.
- Kirkham, R., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992.
- Kurtz, P., *The New Skepticism - Inquiry and Reliable Knowledge* Buffalo, N.Y, Prometheus Books, 1992.
- Moser, P., *Philosophy after Objectivity*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Patrick Diggins, J., *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, University of Chicago Press, 1995.

Richard Rorty and Postmodern Theory, By Steven Best and Douglas Kellner.

<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/richardrortypostmoderntheory.pdf>

Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

Idem, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Minnesota Press, 1982.

Idem, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998.

Idem, *The Linguistic Turn*, Chicago University Press, 1992.

Idem, *Essays on Heidegger and others: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1991.

Idem, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.

Idem, *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, 2002. In <http://www.Stanford.edu/rorrty/inden>

Idem, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Soames, S., *Understanding Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Sutton, J., *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge UP, 1998.

Taylor, Ch., "Overcoming Epistemology", *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1994.