

تحلیلی انتقادی بر تفسیر ریچارد رورتی از رابطه میان خود و جهان

دکتر محمد اصغری*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۷/۲۰

چکیده

در این مقاله، به تحلیل انتقادی از تفسیر رورتی از رابطه نفس یا خود با جهان پرداخته شده است. رورتی به سه مدل از رابطه بین نفس و جهان قائل است. در مدل اول، هم خود و هم جهان، هر یک به دو لایه تقسیم شده‌اند. در مدل دوم، نفس نسبت به جهان چند لایه و پیچیده شده و در مقابل، جهان چیزی بیش از اتم‌ها و خاکی که تابع قوانین مکانیکی است نیست. گرچه در مدل‌های اول و دوم، بین جهان و خود روابطی از جمله رابطه بازنمایی برقرار است ولی در مدل سوم، دیگر جهان واقعیتی نیست که باید بازنمایی شود؛ بلکه چیزی جز همان محیط پیرامونی نیست که با آن فقط رابطه عکس داریم نه رابطه بازنمایی. در این تفسیر، رورتی سعی دارد از تفسیر واقع‌گرایانه و ثنویت‌گرایانه مدرن از نوع دکارتی-کانتی بپرهیزد ولی گاهی از همان تفکر واقع‌گرایانه‌ای استفاده می‌کند که در صدد رد آن است. در این مقاله سعی شده است با تشریح رابطه خود و جهان، به این جنبه از تفکر رورتی که رنگ و بوی واقع‌گرایانه دارد اشاره شود.

واژه‌های کلیدی

خود، جهان، بازنمایی، رابطه عکس، واقع‌گرایی، رورتی

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه، همواره فیلسوفان در صدد برآمده‌اند تا رابطه بین انسان و جهان و خدا را بشناسند و بدین منظور، انواع نظام‌های فلسفی را به وجود آورده‌اند. از افلاطون تا امروز، مسئله رابطه خود و جهان، در اشکال مختلفی مثل رابطه سوژه و ابژه، رابطه انسان، خدا و طبیعت، و غیره مطرح شده است. در این جا، به بررسی انتقادی دیدگاه فیلسوف نئوپراگماتیست آمریکایی یعنی ریچارد رورتی (۲۰۰۷-۱۹۳۱م) درباره رابطه بین «خود» و «جهان» در اشکال مختلف آن، مثل ذهن و عین، سوژه و ابژه، روح و بدن که از جمله دغدغه‌های فکری بیشتر فلاسفه غرب از زمان افلاطون تا فیلسوفان قرن بیست و یکم بوده است، می‌پردازیم. فرضیه این مقاله آن است که رورتی، علی‌رغم رد نالیسم، هنوز در بستر آن می‌اندیشد. برای اثبات این فرضیه، به تحلیل رابطه خود و جهان در اندیشه رورتی می‌پردازیم.

شایان ذکر است که معرفت‌شناسی سنتی که رورتی مدام بدان می‌تازد، بدون شناخت این رابطه (رابطه سوژه و ابژه، تمایز ذهن و عین) قابل فهم نیست. رورتی معتقد است که این تمایز جهان و خود یا ذهن و عین، در طول تاریخ فلسفه، توسط فیلسوفی در دوره خاصی از تاریخ ابداع و ساخته شده است. همان طور که دکارت کوژیتو را ابداع کرد. به سخن دیگر، «تمایز بین امر ذهنی و امر فیزیکی، محصول فلسفه است و هیچ تفاوت طبیعی بین این دو وجود ندارد» (Mounce, 1997, p.210).^۱ طبق نظر رورتی، بعدها فیلسوفان آن تمایز را به عنوان اصل بدیهی و مسلم در فلسفه خود پذیرفته‌اند. لذا باید گفت این تمایزها (ذهن و عین، واقعیت و نمود، ضروری و ممکن و غیره) در دوره تاریخی خاصی «ساخته شده‌اند»، نه این‌که به عنوان یک حقیقت، در جهان «یافت شده‌اند». به عنوان مثال، «عالم مثل یا صور» توسط افلاطون در دوره باستان؛ و «ذهن به مثابه جوهر اندیشنده» یا کوژیتو^۲ توسط دکارت در قرن هفدهم؛ و یا «شیء فی نفسه» یا «نومن»^۳ توسط کانت ابداع و ساخته شده‌اند و این مفاهیم و تمایزات فلسفی، توسط فیلسوفان بعدی به عنوان اصل مسلم پذیرفته شده‌اند، ولی رورتی این مفاهیم را رد می‌کند.^۴

یکی از این تمایزات، تمایز بین «خود و جهان» است که به انحای مختلف، نزد فیلسوفان غرب مطرح شده است. رورتی سه مدل از رابطه بین خود و جهان معرفی

می‌کند و این سه مدل را خلاصه تاریخ فلسفه می‌داند؛ چرا که تمامی فیلسوفان، از ابتدا تا زمان حال، خارج از این سه مدل نظریه‌پردازی نکرده‌اند. در این مدل‌ها، می‌توانیم نظریات افلاطون، مسیحیت، دکارت و کانت و فیلسوفان معاصر را در باب رابطه بین ذهن و عین مشاهده کنیم. اما آنچه در این مدل‌ها حائز اهمیت است، انکار واقعیت و عینیتی است که رورتی بر آن تأکید می‌ورزد.

رورتی در کتاب «عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت» (Rorty, 1991)، سه مدل از رابطه میان خود و واقعیت یا جهان بیرونی را به تصویر می‌کشد. با نگاهی اجمالی به این سه مدل، درمی‌یابیم که چگونه رورتی با انتقاد از این سه مدل، واقعیت و عینیت را که تقریباً اصل مسلم بیشتر مکاتب واقع‌گرایانه در فلسفه سنتی است، انکار می‌کند؛ و تلقی پراگماتیستی و داروینیستی خود از رابطه بین خود و جهان را بیان می‌کند؛ در عین حال که در انکار واقع‌گرایی، به برخی شالوده‌های واقع‌گرایانه مثل اصل علیت متوسل می‌شود. در این مقاله، با استناد به کتاب «عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت» به تشریح سه مدل مذکور می‌پردازیم و در پایان نیز انتقاداتی را بر مدل سوم رورتی طرح می‌کنیم.

۱. مدل اول

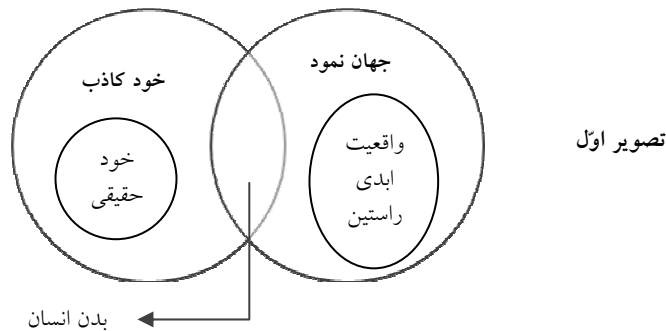
رورتی برای بیان رابطه خود و جهان، سه مدل را با تصویر بیان می‌کند و به نقد واقع‌گرایی و مفاهیم مرتبط با آن مبادرت می‌ورزد. همان‌طور که در تصویر اول دیده می‌شود، در مدل اول، هم خود و هم جهان، هر یک به دو لایه تقسیم شده‌اند. این خود دارای دولایه «خود کاذب»^۵ و «خود حقیقی»^۶ است. خود حقیقی متمایز از بدن است و خود کاذب با بدن در یک سطح قرار دارد. اگر از رویکرد پدیدارشناختی به این رابطه نگاه کنیم، می‌توان گفت که این خود کاذب، همان من تجربی است که موضوع مطالعه روان‌شناسان تجربی می‌باشد، ولی خود حقیقی همان من استعلایی^۷ است که منشأ ادراک و آگاهی و تقویم‌کننده جهان است. در طول تاریخ فلسفه، این 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 ابدی دیده می‌شود. این همان ثنویت معروف دکارتی است که از دکارت به فیلسوفان مدرن به ارث رسیده و هریک از این فیلسوفان کوشیده‌اند تا با نظریه‌پردازی فلسفی‌شان، شکاف بین ذهن و عین را پُر کنند؛ ما بارها داستان این پُرکردن شکاف را خوانده‌ایم.^۸ رورتی در «فلسفه و آیین طبیعت»،

دکارت را به خاطر مرتکب شدن «گناه اولیة فلسفه مدرن» مقصر می‌داند؛ یعنی این گناه که سوپژکتیویسم و اصالت بازنمایی^۹ و ثنویت روح و جسم را به فلسفه‌های بعد از خود منتقل کرد (Rorty, 1980, p.60) همان طور که در تفکر مسیحی، آدم رانده شده از بهشت، گناه اولیه^{۱۰} را به انسان منتقل کرد.

از سوی دیگر، در این مدل، جهان نیز به دو لایه «جهان نمود» و «واقعیت سرمدی یا ابدی» تقسیم شده و 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 کنند نه در جهان نمودها. در این مدل، مهم نیست این واقعیت راستین در این جهان قرار دارد یا در جهان دیگر، مثل عالم مثل افلاطونی که در عالم دیگری غیر از این عالم قرار دارد؛ آنچه مهم است این‌که هدف پژوهش و تحقیق و معرفت فلسفی باید جهان واقعی باشد، نه جهان نمودها. از همین جاست که تمایز واقعیت و نمود سر برآورده است و در طول تاریخ فلسفه غرب، همواره از مفاهیم کلیدی در مباحث فلسفی به شمار آمده است. رورتی معتقد است:

«فیلسوفان همواره دوست داشته‌اند از جهان نمودها به طرف جهان واقعی فرار کنند» (Rorty, 1991, p.55).

در این راستا، دست‌رسی به این واقعیت، همواره نوعی رسیدن به حقیقت رستگاری بخش تلقی شده؛ «چیزی که عبارت است از واقعیت پشت نمود، یگانه توصیف واقعی از آنچه رخ می‌دهد، چیزی که آخرین راز است»^{۱۱} با توجه به آنچه گفته شد، مدل اول به این صورت است:



رورتی در کتاب «عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت» معتقد است که تصویر اول، دو قلمرو جالب را، یعنی به ترتیب خود کاذب و جهان نموده‌ها، به تصویر می‌کشد. محل تلاقی این دو حوزه، بدن انسان را تشکیل می‌دهد؛ چیزی که ما با حیوانات شریک هستیم. این دو حوزه بزرگ‌تر، حاوی دو حوزه کوچک‌تر هستند که به ترتیب خود حقیقی و واقعیت ابدی را بازنمایی می‌کنند (Rorty, 1991, p.117). در این جا تضایفی بین خود و جهان و ساختار آن‌ها دیده می‌شود. این واقعیت ابدی همواره موضوع پژوهش فیلسوفان غربی بوده است و به قول رورتی، تلاش همه فیلسوفان در این مسیر بوده است؛ اما او این تلاش را بیهوده می‌داند. به عنوان مثال، وی بر این باور است که: «تلاش افلاطونی برای دست یافتن به پس نمود و به سرشت نهان واقعیت بی حاصل است» (Rorty, 1991, p.118).

چون مستلزم فرار از تاریخ و اجتماع بشری و در نتیجه، دوری از انسان و نیازهای اوست. اما خواه این واقعیت، قلمرو الهی باشد یا قلمرو عقلانی، با تفاسیر مختلف، مورد توافق بیشتر فلاسفه و متألهان دینی بوده است. از نظر رورتی، افلاطون‌گرایی و مسیحیت درباره واقعیت ابدی و خود حقیقی اتفاق نظر دارند؛ ولی نحوه تفسیر آنها متفاوت است. افلاطون‌گرایی و مسیحیت در الهی جلوه دادن واقعیت سرمدی اشتراک نظر دارند، ولی برداشت آن‌ها از الوهیت متفاوت است. رورتی درباره این موضوع می‌نویسد: «افلاطون، و الهیات مسیحی راست‌کیش، به ما می‌گویند که موجودات، بخشی حیوانی و بخشی الهی دارند. بخش الهی جزئی است افزوده. حضور آن درون ما گواهی بر وجود دنیای دیگر، متعالی‌تر، غیر مادی، و نامرئی است؛ دنیایی که رهایی از زمان و اتفاق را عرضه می‌دارد» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴).

از نظر رورتی:

«این مدل، بیان‌گر یک امید روشن برای وحدت مجدد با چیزی بزرگ‌تر و بهتر از خویشتن با نگاه از ورای حجاب تصورات یا با رها ساختن خویشتن از ناپاکی‌های به وجود آمده توسط گناه اولیه است» (Rorty, 1991, p.118).

در افلاطون‌گرایی و مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و مادی که عالم تاریکی است همواره توصیه شده و در آن‌ها، رسیدن به عالم واقعی، به ترتیب مترادف با رسیدن به

شناخت حقیقی یا ایپستمه^{۱۲} و دوری از گناه تعبیر می‌شود. جالب این‌که این واقعیت نهایی، همواره هم در فلسفه و هم در مسیحیت، همواره با صفت غیر بشری و فراتاریخی تفسیر می‌شده و می‌شود. موضوع فلسفه هم همین امر بوده است.

از سوی دیگر، قلمرو دیگر در این مدل همان خود یا نفس است. رورتی معتقد است: «توصیف‌های یونانی از موقعیت ما دارای این پیش‌فرض است که خود آدمی، دارای سرشتی ذاتی است و چیزی تغییر ناپذیر وجود دارد که «آدمی» خوانده می‌شود؛ که می‌تواند مغایر با سایر جهان باشد» (Rorty, 1991, p.117).

این تلقی، یک تلقی ماهیت‌باورانه^{۱۳} از سرشت آدمی است و رورتی، این تلقی ماهیت‌باورانه از خود را رد می‌کند. او، با رویکرد ضد ماهیت‌باورانه خود نسبت به خود و جهان معتقد است که پراگماتیسم، این پیش‌فرض را که همه چیز دارای ماهیت و ذاتی است، کنار می‌گذارد. در سنت فلسفی، تحقیق درباره اشياء و جهان در نهایت به عدول و فراروی از خود این واقعیات منتهی می‌شود. رورتی این امر را به بالا رفتن از نردبان تشبیه می‌کند و می‌گوید:

«بر اساس این مدل، پژوهش و تحقیق در مورد حقایق تجربی، برای ساختن نردبانی است که شخص از آن بالا رود و از چنین حقایقی دور شود و به بالاترین خط تقسیم افلاطون یا مکاشفه روح انگیز مسیحی برسد» (Rorty, 1991, p.118).
رورتی بر آن است که «آن، نردبانی است که امیدواریم سرانجام آن را دور اندازیم» (Rorty, 1991, p.118). او، با توجه به این واقعیت و تمایزات موجود در فلسفه‌های افلاطونی می‌گوید:

«من فکر می‌کنم خود اندیشه "واقعیت امر" چیزی است که بهتر است کنار بگذاریم. فیلسوفانی نظیر دیویدسن و دریدا، به گمان من دلایل کافی به دست داده‌اند که فکر کنیم که تمایزات فوسیس - نوموس،^{۱۴} در خود - برای خود، و ابژکتیو - سوپژکتیو (عینی - ذهنی)، پله‌هایی از نردبانی هستند که به راحتی و با آسودگی خیال می‌توانیم از آن‌ها صرف نظر کنیم» (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).
بنابراین از مطالعه سنت فلسفی چنین استنباط می‌شود که حقیقت یا واقعیت ابدی و سرمدی راستین، در خارج از ذهن بشر قرار دارد و تقریباً غیر قابل دسترس است. نقش

انسان در این تصویر، همان ناظری است که از بالا به واقعیت می‌نگرد. انسان بیننده ماهیات است. البته همان طور که اشاره کردیم، این سه مدل، تاریخ فلسفه غرب را به صورت تصویر چنان نشان می‌دهند که می‌توانیم به طور عالمانه و موشکافانه، اندیشه‌های افلاطونی و دکارتی و کانتی و پساکانتی را به ترتیب، در تصاویر سه‌گانه مشاهده کنیم.

۲. مدل دوم

رورتی در مقابل تصویر اول، تصویر دومی را ترسیم می‌کند که گویای آن است که حقیقت و واقعیت سرمدی و دست‌رسی به واقعیت غیر بشری، در اندرون انسان امکان‌پذیر است. همان طور که در تصویر دوم می‌بینیم، در آن‌جا «خود» پیچیده و چند لایه شده و در مقابل، «جهان فیزیکی» به اتم‌ها و خلأ تقلیل یافته است. در تصویر اول، تفکر یونانی و قرون وسطایی درباره رابطه خود و جهان به تصویر کشیده شده و افلاطون و فیلسوفان دوره قرون وسطی، حامی شکل اول هستند. اما در تصویر دوم، مفهوم خدا و حقایق ضروری در درونی‌ترین لایه خود ساکن شده‌اند؛ چنان‌که رورتی می‌گوید: خدا اکنون «در اندرون» است (Rorty, 1991, p.118). اما همچنان شکاف عمیقی بین خود و جهان دیده می‌شود. از بطن این شکاف، انواع ثنویت‌ها مانند ثنویت ذهن و عین دکارتی، در سنت فلسفی غرب متولد شده‌اند؛ سستی که از نظر رورتی، مبتنی بر محوریت جست‌وجوی حقیقت است.

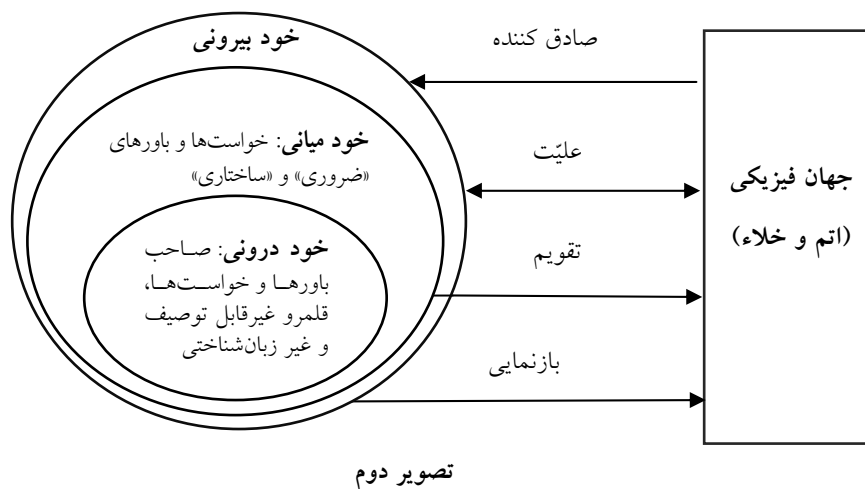
رورتی، تحت تأثیر تفکرات انتقادی جان دیویی نسبت به ثنویت‌های فلسفی، هر نوع دوگانگی متافیزیکی را رد می‌کند. اسلیپر در کتاب «ضرورت پراگماتیسم» می‌گوید که بخشی از مخالفت رورتی با «آشیانه ثنویت‌ها» از آن روست که آن‌ها، ما را به متافیزیک سوق می‌دهند؛ به تمایزی میان مطلق و نسبی. به این دیدگاه سوق می‌دهند که واقعیتی متعالی‌تر، بیرون از وضعیت بشری وجود دارد و این واقعیت، جنبه الوهی و غیر بشری دارد. رورتی، با نفی این واقعیت اعلی و خارج از حیطه بشری، در اصل از جهان «الوهیت زدایی» می‌کند (Sleeper, 1986, p.23). این واقعیت اعلی که ریشه در تفکر الهی دارد، به فلسفه افلاطون برمی‌گردد؛ بعدها نیز مکتب افلاطونی مروج این فکر شد و در دوره قرون وسطی، الوهی جلوه دادن واقعیت اعلی، پررنگ‌تر شد. اما از نظر رورتی، این «افلاطون‌گرایی»^{۱۵} به چه معنی است؟

رورتنی می‌گوید:

«افلاطون‌گرایی به آن مفهومی که من این اصطلاح را به کار می‌برم، بر اندیشه‌های (بسیار پیچیده، دگرگون‌کننده به طرز مشکوک هم‌ساز) نابغه‌ای که گفت‌وگوها را نوشت دلالت ندارد. در عوض، به مجموعه‌ای از تفاوت‌های فلسفی (نمود - واقعیت، ماده - ذهن، ساخته - یافته، حسی - فکری و غیره) اشاره دارد. آنچه دیویی «جوجه‌ها و آشیانه‌دوگرایی‌ها» نامیده است» (رورتنی، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

باید گفت که از دید رورتنی، سایه‌عظیم افلاطون و تفکر افلاطونی بر کل فلسفه غرب حاکم است. به عبارت دیگر، می‌توانیم بگوییم حق با وایتهد بود که می‌گفت کل فلسفه غرب پانوشتی بر افلاطون است. البته این، تنها شخص رورتنی نیست که تفکرات افلاطونی سنت فلسفی مغرب زمین را به زیر سؤال می‌برد، بلکه بیشتر فیلسوفان نئوپراگماتیست، مثل پاتنم، و بیشتر فیلسوفان پست مدرن، مثل دریدا و لیوتار، انتقادات کوبنده‌ای بر آن وارد کرده‌اند. به هر روی، رورتنی در نقد ثنویت‌های فلسفی، از سه قهرمان فلسفی‌اش یعنی دیویی، هایدگر و ویتگنشتاین کمک می‌گیرد.

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 چه بیشتر ساده و مکانیکی شده است. جهان مورد نظر در این تصویر همان جهان گالیله، دکارت و نیوتن و کانت است که فیزیک آن را مطالعه می‌کند و دیگر عنصر الهی در این جهان دیده نمی‌شود؛ این همان الوهیت‌زدایی از جهان است که داروینیسیم و پراگماتیسم مبلغ آن بودند. در عین حال که شکافی بین این دو حاکم است، ولی بین خود و جهان تعاملی دیده می‌شود و این تعامل، از طریق واسطه‌هایی بنام رابطه علیت،^{۱۶} تقویم،^{۱۷} بازنمایی^{۱۸} و صادق‌کنندگی^{۱۹} قابل فهم است. تمام کوشش فیلسوفان معطوف به تبیین رابطه بین خود و جهان مکانیکی است.



تصویر دوم

رورتی در تشریح تصویر دوم می‌گوید که در این شکل جهان (که اکنون بدن را نیز در برمی‌گیرد)، به صورت اتم‌ها و خلاء و خالی از بار اخلاقی و دینی تصویر شده است (Rorty, 1991, p.120). به عبارت دیگر، برخلاف تصویر اول، عنصر الهی و صفت سرمدی و ضروری و لازمانی و لامکانی از جهان رخت بریسته است. فیلسوفان قرن هفدهم و مخصوصاً دکارت، در الوهیت‌زدایی از جهان نقش عمده‌ای را ایفا کردند و این الوهیت‌زدایی، در دوره روشننگری به اوج خود رسید؛ رورتی نیز از این الوهیت‌زدایی استقبال می‌کند (Rorty, 1991, p.117). البته رورتی اعتقاد ندارد که جهان جنبه الوهی دارد و ما آن را کشف می‌کنیم بلکه این الوهیت را انسان‌ها ساخته‌اند. او معتقد است:

«آدمیان از دیدگاه ما آن چیزی هستند که از خود می‌سازند و یکی از چیزهایی که خواسته‌اند از خود بسازند الوهیت است - چیزی که سارتر "هستی فی‌نفسه و لِنفسه"^{۲۰} می‌نامد. ما ضد ماهیت‌باوران همراه با سارتر می‌توانیم بگوییم که این تلاش، شور بیهوده‌ای^{۲۱} است. بنابراین، از آنجا که هیچ چیزی سرشتی درونی ندارد، آدمیان هم ندارند» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

به این دلیل رورتی به عقل‌ستیزی و ضد ماهیت‌باوری معروف شده است، که همچون دکارت و کانت، اعتقادی به ماهیتی مثل ذهن (خواه کوژیتوی دکارتی، خواه من‌استعلایی کانتی یا حتی هوسرلی) یا جسم (جوهر ممتد دکارتی) ندارد.

از طرف دیگر، باز در این تصویر، خود یا نفس، چند لایه و پیچیده و جالب شده است؛ درست همان طور که جهان، ساده‌تر و کمتر جالب شده است. رورتی می‌گوید: «خود، الان دارای سه لایه است: بیرونی‌ترین لایه شامل باورها و خواست‌های ممکن تجربی است؛ لایه میانی شامل باورها و خواست‌های ضروری و پیشینی است؛ و لایه بیرونی را "تشکیل می‌دهد" و "ساختار آن" است؛ و هسته درونی وصف ناپذیر که تقریباً خود حقیقی مدل مسیحی - افلاطونی است» (Rorty, 1991, p.118).

رورتی در توصیف این لایه درونی بر آن است که این، همان «من نومن فیخته‌ای، اراده شوپنهاوری، شهود برگسونی، ندای وجدان و علائمی از فنا ناپذیری است» (Rorty, 1991, p.118). با توجه به این وصف رورتی از خود یا نفس بشری، باید پرسید که در نزد رورتی، تعریف انسان چیست؟

عبارت معروف رورتی در پاسخ به این سؤال آن است که انسان، «آن شبکه بی مرکز از باورها و خواست‌هاست یا مجموعه‌ای منسجم و معقول از باورها و خواست‌هاست» (Rorty, 1991, p.120). رورتی در این تعریف، کاملاً نفوذ تفکر کوانینی و فرویدی را بر اندیشه خود آشکار می‌کند. از سوی دیگر، به نظر رورتی، این برداشت و تلقی از خود یا نفس، نتیجه اندیشه فروید است (Rorty, 1991, p.120). چون فروید نیز خود انسان را به سه قسمت ضمیر ناخودآگاه، خودآگاه و خود تقسیم کرده بود. این تقسیم‌بندی، مساوی با نفی مرکزیت خود انسانی است که از ویژگی‌های فلسفه‌های پست مدرن محسوب می‌شود؛ و فروید نیز با این کار، از «خود» الوهیت زدایی کرد. رورتی به این نکته اخیر اشاره کرده و می‌گوید:

«نقش فروید در فرهنگ ما به عنوان یک اخلاق‌گرا آن بود که به الوهیت‌زدایی از خود کمک نمود» (Rorty, 1989, p.30).

البته از این جهت رورتی در کنار دریدا، فوکو، لکان و فروید، پست‌مدرن و پسا‌ساختارگرا نامیده می‌شوند که همه این متفکرین، به مرکز زدایی از انسان معروف هستند. رورتی در وصف این خود بی مرکز می‌گوید:

«این هسته وصف ناپذیر - خود باطنی - چیزی است که «صاحب» باورها و خواست‌هایی است که خودهای میانی و بیرونی را تشکیل می‌دهند. آن با نظام

باورها و خواست یکی نیست و نمی‌توان ماهیت آن را با رجوع به باورها و خواست به چنگ آورد» (Rorty, 1991, p.118).

رورتی این مدل را مدل «پساکانتی» نامیده و بر آن است که قرائتی از این مدل، از جانب بیشتر فیلسوفان غربی در طول دو قرن اخیر، مورد پذیرش واقع شده است (Rorty, 1991, p.118). توجه داشته باشید که در این مدل، جهان به علم فیزیک محوّل گردیده است. بنابراین بیشترین کار فلسفه در این دوره عبارت بود از تلاش‌هایی برای نشان دادن رابطه میان سه بخش این نفس و نیز ارتباط هر یک با واقعیت فیزیکی. در این مدل می‌بینیم که خط «علیت» بین خود بیرونی و جهان در رفت و آمد است؛ ولی خطوط دیگری نیز وجود دارند که تنها به یک طرف نشانه می‌روند. خط «صادق کننده» از جهان به طرف خود بیرونی می‌رود. به عبارت دیگر، منشأ صدق و کذب باورهای خود، غیر باورها یعنی جهان و اشیای فیزیکی است نه خود باورها. این همان تفکر واقع‌گرایانه است که بنا بر آن، فیلسوفان مدرن، منشأ حقیقت را خارج از ذهن می‌دانستند. رورتی با این تفکر مخالف است و در این خصوص، موضع ضد واقع‌گرایانه دارد. بحث مفصل آن در این نوشته، مایه اطالۀ کلام خواهد بود.

رورتی معتقد است که جهان نمی‌تواند علت صدق باورهای ما باشد و خط «بازنمایی» از خود بیرونی به سوی جهان می‌رود؛ چرا که بازنمایی، عمل ذهن یا خودی است که جهان خارج را مثل آئینه در خود منعکس می‌کند و این نوع ذهن، از نظر رورتی، یک نوع ذهن ابداع شده توسط فیلسوفی در دوره تاریخی خاصی است و قطعاً آن فیلسوف، دکارت است. در این میان، موضع کلیدی فلسفه سنتی یعنی حقیقت نیز تحت تأثیر این ذهن یا ذات شیشه‌ای،^{۲۲} امر عینی تلقی می‌گردد. رورتی در کتاب مذکور می‌کوشد خوانندگان را متقاعد کند که دست از این ذات شیشه‌ای بردارند. لذا حقیقت نیز به مثابه رابطه خاص بازنمایی بین ذهن و جهان تلقی می‌شود. رورتی می‌گوید:

«علاوه بر بازنمایی، رابطه "تقویم" وجود دارد که از خود میانی (قلمرو حقایق

ضروری و ساختارهای پیشینی) به جهان می‌رود» (Rorty, 1991, p.118).

کانت نیز از تقویم جهان در ذهن سخن می‌گفت. مهم‌ترین مدافع امروزی این نظر، هیلاری پاتنم است.

بنابراین در این تصویر، چهار خط (علیت، صدق، بازنمایی و تقویم) بسیار تعیین کننده وجود دارند که می‌توان با قاطعیت گفت: این چهار خط، اساس معرفت‌شناسی سنتی را تشکیل می‌دهند. قطعاً خط اول یعنی علیت، مورد توافق بیشتر معرفت‌شناسان است.^{۳۳} در مورد خط دوم باید بگوییم که این، جهان است که صدق و کذب باورهای ما را تضمین می‌کند یا صدق آن‌ها را بر ما تحمیل می‌نماید؛ هر چند رورتی به هیچ وجه آن‌ها را قبول ندارد و معتقد است که صدق باورهای ما، وابسته به سایر باورهای ماست نه وابسته به واقعیت خارجی. وی خط سوم را نیز که به اصالت بازنمایی منتهی می‌شود، رد می‌کند و دلیل اصلی او برای رد نظریه بازنمایی این است که «باورهای ما، چیزی را بازنمایی نمی‌کنند» (Guignon & Hiley, 2003, p.7). لذا تفسیر رورتی از بازنمایی نیز تفسیری ضد بازنمایی گرایانه است. او می‌گوید:

«منظورم از تفسیر ضد بازنمایی گرایانه، تفسیری است که شناخت را به مثابه امری مربوط به معرفت و شناخت واقعیت تلقی نمی‌کند، بلکه به مثابه امر مربوط به کسب عادات عمل برای کپی برداری از واقعیت تلقی می‌کند» (Rorty, 1991, p.1).
در این جا نیز تأثیر پیرس و جیمز بر اندیشه رورتی کاملاً هویدا است.

۳. مدل سوم

در این مدل، دیگر آن خود چند لایه پساکانتی و خود ترسیم شده در تصویر اول دیده نمی‌شود. یا در این مدل، خود یا نفس به عنوان یک جوهر اندیشنده دکارتی یا آگوی استعلایی کانتی یا هوسرلی دیده نمی‌شود. نیز در این مدل از خود و ذهن یا نفس، مرکز زدایی شده است. این مدل، بیشتر دل‌خواه پست مدرنیست‌ها و پسا ساختارگرایانی مثل دریدا، فوکو، لکان و رورتی است که به خود بی مرکز اعتقاد دارند. در مدل سوم، نشانه‌هایی از مدل دوم یعنی رگه‌های واقع‌گرایانه و عینیت‌گرایانه مشاهده نمی‌شود؛ هر چند که هنوز هم مثل مدل دوم، شکافی هر چند نه چندان عمیق، بین انسان و محیط وجود دارد. در مدل سوم که مد نظر رورتی است، هر چند دیگر خبری از واقعیت بیرونی که علت صدق باورهای ماست وجود ندارد ولی در عین حال، هنوز علی‌رغم انتقاد رورتی از ثنویت بین سوژه و ابژه، هنوز این ثنویت در لباس مبدل محیط پیرامون و خود فیزیکی - روانی دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که رورتی در اینجا، صرفاً نام خود و

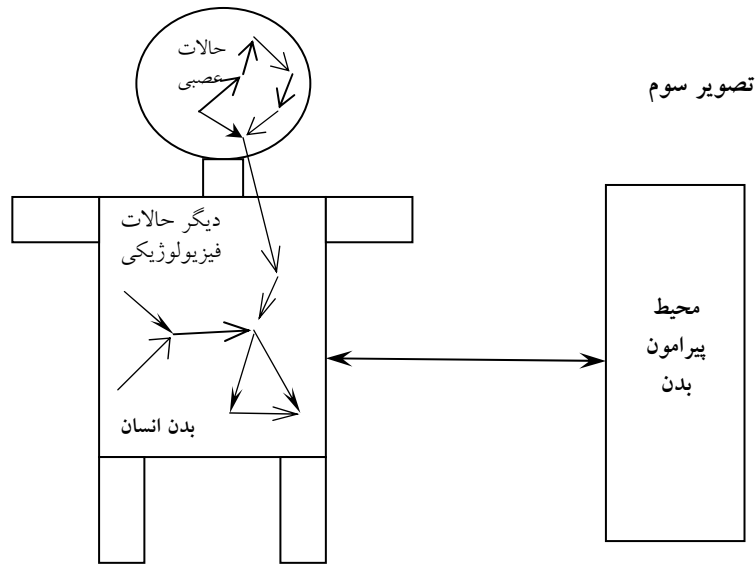
واقعیت بیرونی را که دارای ماهیت مجزاً هستند، با نام محیط و انسان جای‌گزین می‌کند؛ هر چند که رابطه بین این دو، از سنخ رابطه بین سوژه و ابژه دکارتی و کانتی نیست، ولی هنوز با مفهوم علیت قابل تبیین است. از نظر وی، تبدیل این مدل دوم پساکانتی به مدل سوم یعنی مدل «فیزیکیالیستی غیرتقلیل‌گرا»، با پاک کردن همه این خطوط جز خط «علیت» امکان پذیر شده است.^{۲۴} وی، این مدل فیزیکیالیستی غیر تقلیل‌گرا را قبول دارد؛ اما قبول این مدل از طرف رورتی، نوعی نقض غرض است؛ چون رورتی می‌کوشد واقع‌گرایی و عینیت نهفته در معرفت‌شناسی سنتی را کنار نهد ولی از سوی دیگر، «علیت» را که یکی از فرض‌های مسلم سنت واقع‌گرایانه غرب است، مسلم فرض می‌کند. اگر ما واقع‌گرایی را رد کنیم، لاجرم باید علیت را نیز رد کنیم.

نکته جالب در این مدل این است که در این مدل، بر خلاف مدل‌های قبلی، انسان دیگر موضوع مطالعه فلسفه نیست، بلکه علم فیزیولوژی و روان‌شناسی آن را مطالعه می‌کنند. در این مدل، خط بازنمایی، صادق‌کننده و تقویم‌کننده در مدل دوم پساکانتی، نقش مرکزی را بازی می‌کردند، پاک شده است و در اینجا، رورتی قائل به فیزیکیالیسم تمام‌عیاری است که از مشخصه‌های ماتریالیسم به شمار می‌آید. طبق این فیزیکیالیسم،^{۲۵} 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 به صورت اشیای فیزیکی در حال تعامل علی با محیط فیزیکی شان لحاظ کرد» (Rorty, 1991, p.122).

انسان‌ها در این مدل، مدام شبکه‌های باورها و خواست‌های خود 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. در مدل سوم، رورتی این روابط را با کمک تفکرات پراگماتیست‌ها، داروینیست‌ها و پست‌مدرنیست‌ها پاک کرده است. البته این پاک‌سازی خطوط بین خود و جهان، تحت تأثیر رفتارگرایی رورتی صورت می‌گیرد. به زعم رورتی، این خطوط در قالب داستان تکاملی داروینی و رفتارگرایی قابل فهم نخواهند بود، لذا برای این‌که داروینی فکر کنیم،

باید این خطوط در حال رفت بین خود و جهان را کاملاً پاک کنیم. جریان این پاک سازی از نظر رورتی، به پراگماتیسم کلاسیک، به ویژه به پراگماتیسم پیرس، برمی گردد و این پاک سازی در فلسفه، با طی زمان صورت گرفته است. او با معرفی مدل سوم اظهار می کند که این فرایند پاک سازی را می توان به صورت گام های زیر تصور کرد:



الف) رورتی می گوید که ما خط «بازنمایی» را با تعریف باور به صورت تعریف پیرس پاک می کنیم: باور به عنوان قاعده ای برای عمل، نه به عنوان نوعی تصویر ساخته شده از طرف ذهن (Rorty, 1991, p.120). به عبارت دیگر، قاعده عمل اند نه تلاشی برای بازنمایی واقعیت؛ یعنی ما باورها را به عنوان ابزارهایی برای استفاده کردن از واقعیت تعریف می کنیم؛ یعنی محاسباتی درباره این که چگونه در پاسخ به برخی احتمالات، عمل کنیم، نه به عنوان بازنمایی هایی از واقعیت. پیرس نیز معتقد بود که «باورها بر استقرار قاعده ای از عمل یا یک عادت، دلالت می کنند» (شِفِلر، ۱۳۸۱، ص ۷۵). رورتی در یکی از مقاله های خود می گوید: من در تفسیر باورها به مثابه عادات عمل، پیرو بین و پیرس هستم. یعنی من باورها را به مثابه حالاتی نسبت داده شده به موجودات زنده با پیچیدگی خاص لحاظ می کنم. لذا شبکه باور را نه تنها باید

به عنوان یک مکانیسم خودبازرسی کننده، بلکه به عنوان مکانیسمی که حرکاتی را در عضلات موجود زنده ایجاد می‌کند، تفسیر کرد؛ حرکاتی که خود موجود زنده را به حرکت وا می‌دارد.^{۲۶}

بنابراین به نظر رورتی:

«باورها، عادات مربوط به عمل هستند، نه کوشش‌هایی برای مطابقت با واقعیت»

(Rorty, 1998, p.4).

به عبارت دیگر، اندیشیدن ما نوعی بازنمایی نیست، بلکه عادات عمل است. رورتی نظریه تکاملی داروین را قبول دارد و معتقد است که بازنمایی باورها در این داستان، قابل ادغام نیست؛ چون باورها عادات عمل و الگویی از رفتار پیچیده‌اند. به نظر او، داروین نظریه بازنمایی دکارت و لاک را بی‌اعتبار ساخت. باورها نه به خاطر بازنمایی، بلکه به خاطر کارآیی‌شان مد نظر هستند. حتی رورتی با اشاره به پاتنم می‌گوید:

«از دیدگاه پاتنم‌وار می‌توانم بگویم که جسم فرد، شبیه سخت افزار کامپیوتر است و باورها و خواست‌های او نظیر نرم‌افزار. هیچ کس نمی‌داند یا کاری به این ندارد که آیا فلان تکه نرم افزار کامپیوتر، به درستی بازنمود واقعیت است یا نه. چیزی که با آن کار داریم این است که آیا نرم‌افزار، وظیفه به خصوصی را با حداکثر کارآمدی انجام می‌دهد یا نه» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

بنابراین، باورهای ما طبق نظر رورتی، بازنمایی واقعیت نیستند. رورتی درباره این مطلب، در کتاب «حقیقت و پیش‌رفت»، با اشاره به مطلب فوق‌الذکر، می‌گوید:

«پراگماتیست‌هایی مثل من فکر می‌کنند که وقتی ما از اندیشیدن به باورهای صادق به مثابه بازنمایی‌هایی از واقعیت دست برمی‌داریم و در عوض، مثل بین آن‌ها را عادات عمل بدانیم، ما هیچ کاربردی برای "واقعی" قائل نخواهیم بود جز به صورت یک عبارت احترام‌آمیز بی‌محتوا و غیر تبیین کننده» (Rorty, 1998, p.116).

از نظر رورتی، طبق این دیدگاه ما دیگر نباید نگران این سؤال باشیم که «آیا فیزیک مطابق با ساختار جهان، آن گونه که هست، می‌باشد یا صرفاً مطابق با ساختار جهان است، آن گونه که به نظر ما می‌رسد؟» زیرا ما از این فکر دست برمی‌داریم که فیزیک مطابق با چیزی است (Rorty, 1991, p.119). به عبارت دیگر، نباید نگران تمایز واقعیت - نمود باشیم؛ چون باورها بازنمایی واقعیت نیستند، بلکه باورها عادات عمل هستند.

ب) رورتی همچنين می‌گوید: ما خط «تقویم» را پاک می‌کنیم؛ یعنی نخست مرز میان خودهای بیرونی و میانی را پاک می‌کنیم. این پاک‌سازی دوم، نتیجه تقلید کردن از کواین است در محو کردن تمایز میان حقایق ضروری و ممکن (Rorty, 1991, p.119). کواین در مقاله مشهور «دو جزم تجربه‌گرایی»، تمایز میان جملات ترکیبی و تحلیلی را به چالش کشید. خلاصه استدلال او به این شکل است که بر مبانی کاملاً تجربی و به صورتی غیر دوری، نمی‌توان تمایزی میان حقایق تحلیلی و ترکیبی قائل شد و بنابراین چنین تمایزی وجود ندارد. به عبارت دیگر، کواین در نقد و رد این تقسیم بیان می‌کند که هر گونه پذیرش قضیه تحلیلی، مبتنی بر پذیرش مترادف^{۲۷} می‌باشد، در حالی که مترادف الفاظ، نظریه‌ای مردود است. دلیل کواین بر این ادعا آن است که هر گونه تلاش در اثبات مترادف الفاظ، دوری است و به همین جهت، دلیلی بر وجود مترادف قابل اقامه نیست (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۹۵).

بنابراین، رورتی می‌گوید که از نظر کواین، «حقیقت ضروری صرفاً جمله‌ای است که هیچ کس هیچ جای‌گزین قابل توجهی برای آن ارائه نداده است؛ جای‌گزینی که باعث شود آن جمله مورد تردید و سؤال قرار گیرد» (Rorty, 1991, p.171). رورتی، نقد تمایز تحلیلی - ترکیبی را از کواین اخذ می‌کند. تمایز تحلیلی - ترکیبی کواین، تمایزی است میان جملاتی که تنها به واسطه معانی کلمات صادق‌اند و جملات دیگر که به واسطه تجربه صادق‌اند. اگر این تمایز را از بین ببریم، نتیجه این استدلال آن است که هر گزاره‌ای را در صورتی که معلوم شود با مجموعه بزرگ باورهایمان ناسازگار است، می‌توان اصلاح کرد. بنابراین هر چند تمایل داریم تصور کنیم که جملاتی مثل «گوزن ماده یک گوزن مؤنث است»، تحلیلی هستند؛ یعنی به واسطه مفاهیمی که آن‌ها در بر دارند صادق است، لیکن استدلال کواین می‌گوید که ابطال ناپذیری آشکار چنین جملاتی، ناشی از موقعیت مرکزی آنها در شبکه باورهاست، نه ناشی از ارتباط آنها با معانی مفاهیم» (Guignon & Hiley, 2003, p.7).

به عبارت دیگر، کلّ‌گرایی کواین که رورتی از آن تأثیر پذیرفته، نظام معرفت را به تافته‌ای تشبیه می‌کند که تار و پود آن را جملات تشکیل می‌دهند و حاشیه‌های آن در تماس با تجربه است. هنگامی که در این تافته معرفت، جمله جدیدی در تضاد با تجربه قرار گیرد، کلّ نظام معرفت را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ زیرا تار و پود جمله‌ها با پیوند

منطقی در هم تنیده شده‌اند و تجدید نظر در ارزش صدق هر یک، می‌تواند به تجدید نظر در دیگری بینجامد؛ تا جایی که حتی گزاره‌های نظری فیزیک و اصول منطق و ریاضی که در مرکز این کل قرار دارند، مشمول این تجدید نظر قرار می‌گیرند. بنابراین طبق دیدگاه کل‌گرایانه کواین، هیچ گزاره‌ای مصون از تجدید نظر نیست.

ج) در باب خط صادق‌کننده نیز رورتی معتقد است همان‌طور که پیرس خط «بازنمایی» را پاک کرد و کواین خط «تقویم» را، دیویدسن نیز خط «صادق‌کننده» را پاک نمود (Rorty, 1991, p.120). وی، در ادامه می‌افزاید:

«اگر ما روابط علی میان خود و جهان (مثلاً رابطه میان بازکردن در و کسب یک باور) را بپذیریم و نیز درونی بودن روابط توجیه برای شبکه باورها و خواست‌های خود را قبول کنیم، دیگر نیازی به تبیین نحوه تماس خود با جهان نداریم» (Rorty, 1991, p.120).

البته ما همه می‌دانیم که باورهای ما از تماس و رابطه علی با جهان به وجود می‌آیند و رورتی نیز به طور تلویحی، به این نکته اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، منشأ اولیه پیدایش باورها قطعاً جهان و رویدادهای آن است. رورتی درباره منشأ باورها، گوشه چشمی نیز به جهان دارد و به طور تلویحی، وجود جهان و روابط علی را به عنوان منشأ باورها می‌پذیرد؛ این یکی از نشانه‌های پای‌بندی او به واقع‌گرایی است که در تلاش است تا آن را رد کند.

با این وجود، در این مدل، تمایز میان خود و جهان، جای خود را به تمایز میان انسان فردی (که در چارچوب‌های فیزیکی و ذهنی قابل توصیف است) و بقیه عالم داده است. رورتی در «عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت» می‌گوید: استفاده از جملاتی مثل «من معتقدم که p»، به همان نحو آموخته می‌شود که جمله‌هایی مثل «من تب دارم». پس دلیل خاصی وجود ندارد که حالات «ذهنی» را از «حالات فیزیکی» جدا کنیم با این عنوان که به لحاظ متافیزیکی، رابطه‌ای نزدیک با موجودی بنام «آگاهی» دارند. قبول این نظر به یک ضرب برابر است با بر طرف کردن بیشتر مسائل فلسفه پساکانتی. اما وقتی ما مفهوم «آگاهی» را حذف می‌کنیم، ضرری ندارد به صحبت کردن از موجودی مجزا به نام «خود» ادامه دهیم که متشکل از حالات ذهنی است؛ باورها، خواست‌ها، خلق و خوی‌ها و غیر از آن (Rorty, 1991, p.123). رورتی معتقد است که این مفهوم، بازمانده‌ای از این

وسوسه سنت غربی است که یک «چشم درونی» به بررسی حالات درونی می‌پردازد و لذا مدل بینایی، الگوی فلسفه آگاهی شده است. رورتی در مقاله‌ای با عنوان «بیرون از ماتریکس»، درباره چشم درونی ذهن می‌نویسد:

«امروزه فیلسوفان این نظریه را مسخره می‌کنند که می‌گویند ذهن یک مکان خصوصی است که در داخل آن یک چشم درونی، صحنه‌هایی را تماشا می‌کند که روی یک پرده تئاتر درونی به نمایش درمی‌آیند؛ صحنه‌هایی که ممکن است ربطی به آنچه در خارج، جهان واقعی، روی می‌دهد، نداشته باشد. ما نباید اذهانمان را به مثابه تئاترهای درونی بینداریم. به جای آن باید به دارایی یک ذهن - خصلتی که آدمیان را از جانوران متمایز می‌کند - به مثابه قابلیت استفاده از زبان برای هماهنگ کردن اعمالمان با اعمال افراد دیگر فکر کنیم. لازم نیست در مورد بسندگی زبانمان برای توصیف واقعیت، نگران باشیم؛ زیرا زبان‌های بشری آن گونه که هستند، کلماتی برای توصیف دارند؛ زیرا آن‌ها از طریق تعامل با عالم غیر بشری شکل یافته‌اند» (Rorty, 2003).

رورتی برای این استعاره سنتی، یک مدل فیزیکیستی غیر تقلیل‌گرا پیشنهاد می‌کند که همان تصویر شبکه باورها و خواست‌هاست که مدام بازرسی می‌شود. این شبکه، شبکه‌ای نیست که توسط فاعلی، یعنی بافنده ماهر جدا از شبکه، بازرسی شده باشد؛ بلکه آن خودش را در واکنش به محرک‌هایی نظیر باورهای جدید، مثلاً هنگام باز شدن در، بازرسی می‌کند. یعنی با باز شدن در، من باور تازه‌ای را کسب می‌کنم. او می‌گوید: من می‌گویم «مکانیسم»؛ زیرا می‌خواهم تأکید کنم که خود مجزا و مستقل از این شبکه خود بازرسی کننده وجود ندارد. خود انسانی تنها همین شبکه است. به نظر رورتی، این تصویر با گفتار مشترک و عقل سلیم جور در نمی‌آید؛ زیرا مردم عادی باید یک خودی یا منی را پیشاپیش مسلم فرض کنند که بین این باورها و خواست‌ها، دست به انتخاب و گلچین می‌زند (Rorty, 1991, p.123). حال آن که در این شبکه، هیچ جوهری به نام من اندیشنده دکارتی، یا آگوی استعلایی کانتی و هوسرلی وجود ندارد. رورتی معتقد است همان طور که مرکزی برای خود وجود ندارد، همان طور نیز مرکزی برای مغز وجود ندارد (Rorty, 1991, p.123). چنان‌که پیشتر یادآوری کردیم، رورتی می‌گوید:

«فروید به ما کمک می‌کند تا این امکان را جدی بگیریم که هیچ قوه مرکزی، هیچ خود مرکزی بنام "عقل" وجود ندارد» (Rorty, 1989, p.33).

با کمی دقت درمی‌یابیم که رورتی، مثل هیوم، «خود یا نفس» بشری را به عنوان یک جوهر رد می‌کند و آن را شبکه‌ای از باورها و خواست‌ها می‌پندارد؛ درست همان گونه که هیوم، آن را مرکب از حالات درونی و آگاهی می‌دانست.

نتیجه‌گیری

همان طور که دیدیم، رورتی با ترسیم سه مدل از رابطه بین خود و جهان، می‌کوشد مدل‌های اول و دوم را به دلیل پای‌بندی آن‌ها به تفکرات واقع‌گرایانه سنتی، نقد و رد کند. اما به نظر می‌رسد که در این سه مدل و به ویژه در مدل سوم، علی‌رغم این که تمایزهای مدل‌های اول و دوم در مدل سوم به چشم نمی‌خورد، ولی در آن، تمایز دیگری به چشم می‌خورد و آن، تمایز «محیط و خود بی‌مرکز» است که با همدیگر رابطه علی دارند. درست است که در مدل سوم، اثری از شیء فی نفسه و واقعیت ابدی در کار نیست، ولی بزرگ‌نمایی محیط و رابطه فیزیکی انسان با محیط، همچنان مستلزم پذیرش ثنویت محیط و انسان است و این ثنویت، در هر شکلی، واقع‌گرایی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ هر چند که در آن، دیگر مفهوم حقیقت عینی، بازنمایی، شیء فی نفسه و ذهن دکارتی جایگاهی ندارند. به سخن دیگر، اگر در آن دو مدل قبلی عینیتی دیده می‌شد که در مقابل خود انسانی قد علم کرده بود و نوعی شکاف عمیق بین این دو دیده می‌شد، 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 بازرسی شبکه باورها و خواست‌هاست. مسلماً عامل تحریک و شیء تحریک شده جدا از هم هستند. بنابراین می‌توانیم بگوییم که این نوع ثنویت، جای‌گزین ثنویت ذهن و عین در فلسفه مدرن شده است. این نوع تمایز، دست کم یکی از ردپاهای آشکار واقع‌گرایی را در تفکر ضد واقع‌گرایانه رورتی نشان می‌دهد. اصولاً در عمل تمایزگذاری، قبول نوعی واقع‌گرایی دیده می‌شود. لذا هر چند رورتی در مدل سوم، واقعیت و جهان را به عنوان منبع صدق و کذب باورهای ما رد می‌کند، ولی همچنان از محیط پیرامونی صحبت می‌کند که وجود آن، کاملاً مستقل از وجود ماست؛ محیطی که

در آن زندگی می‌کنیم. نکته مهم این است که رورتی، باورها را به صورت سازگاری یا ناسازگاری با محیط توصیف می‌کند، نه این که تصویر واقعیت بیرونی باشند. در اندیشه رورتی، خود این تعامل میان باورها و محیط، نوعی غلتیدن به واقع‌گرایی نیز محسوب می‌شود؛ چرا که مفهوم تعامل، پیشاپیش دوگانگی باور و محیط را به ذهن تداعی می‌کند. رورتی، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا از واژگان سنت عینیت‌گرایی فلسفه غرب که در آن، مفاهیمی چون «خود»، «جهان»، «شیء فی نفسه»، «علیت»، «نظریه مطابقت صدق»، «واقع‌گرایی» و ... نقش کلیدی را در صحنه تفکر فلسفی و علمی بازی می‌کنند، دوری جوید و با واژگان نئوپراگماتیستی سخن گوید. اما اندکی تأمل و تعمق در واژگان او، ما را به این سمت می‌برد که اندیشه او، جز در قالب همان واژگان سنت فلسفی عینیت‌گرا و واقع‌گرا، قابل فهم نیست. به عبارت دیگر، ظاهر کلام رورتی، کاملاً با کلام پیشینیان (دکارت، هیوم، کانت و ...) فرق دارد، ولی باطن کلام او، شباهت زیادی به نظریه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن‌ها دارد. با این حال، رورتی فیلسوفی است که شیوه‌های جدید اندیشیدن را به ما می‌آموزد؛ خواه با اندیشه‌های او مخالف باشیم و خواه بر آن‌ها بتازیم، نمی‌توانیم او را فراموش کنیم.

یادداشت‌ها

۱. رورتی در نوشته‌های مختلف، به وجود تمایزهای مختلف مثل سوژه و ابژه، فرهنگ و طبیعت، جبر و اختیار و غیره و ابداعی بودن آن‌ها اشاره می‌کند. برای مثال، در «فلسفه و آیین طبیعت»، درباره ابداع ذهن توسط دکارت می‌گوید: «ما از قرن هفدهم به بعد، با ابداع ذهن دکارتی، تماس با تمایز ارسطویی بین عقل به مثابه درک کلیات و بدن زنده که احساس و حرکت دارد را از دست دادیم» (Rorty, 1980, p.51).

2. Cogito

3. Noumenon

۴. برای مثال، رورتی در «فلسفه و آیین طبیعت» می‌نویسد: «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» (Rorty, 1980, p.49). یا در «حقیقت و پیش‌رفت»، با رد نظریه مطابقت صدق که مستلزم پذیرش شیء فی نفسه است، می‌نویسد: «من فکر می‌کنم وقتی شیء فی نفسه ناپدید شود مطابقت نیز از بین می‌رود» (Rorty, 1998, p.87).

5. False Self
6. True Self
7. Transcendental Ego

۸. برای مطالعه بیشتر درباره مدل اول، نک: (Rorty, 1991, pp. 117-118).

9. Representationalism
10. Original Sin
11. Ricard Rorty, The Decline of Redemptive Truth and The Rise of Literary Cultural, in: <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>
12. Episteme
13. Antiessentialist
14. Physis - Nomos
15. Platonism
16. Causation
17. Constitution
18. Representation
19. Making True
20. In-itself - for-itself (En-Soi- Pour-Soi)
21. Useless Passion (passion inutile)
22. Glassy Essence

۲۳. برای مطالعه بیشتر در باب علیت، نک: (کرین، ۱۳۸۵).

۲۴. در فلسفه ذهن معاصر، تمایز ذهن و بدن دکارتی مورد قبول نیست. نظریات مختلفی درباره رابطه ذهن و بدن در قرن بیستم مطرح شده است. در این نظریات، انسان مرکب از دو جوهر نیست. در یک نگاه کلی، می‌توان نظریات موجود را به دو دسته تحویلی گرایانه و غیر تحویلی گرایانه تقسیم کرد. وقتی از تحویلی موجودات، حالات یا فرآیندها سخن گفته می‌شود، منظور این است که در تبیین یک واقعیت، نظریه‌ای قابل تحویلی به نظریه دیگری است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: امواج نور قابل تحویلی به امواج الکترومغناطیس است، این حرف بدین معناست که نظریه مربوط به نور، قابل تحویلی به نظریه پرتو الکترومغناطیس است؛ به نحوی که می‌توانیم نور را با پرتو الکترومغناطیس یکسان بدانیم. برای مطالعه بیشتر، نک: (Geach, 1975).

۲۵. فیزیکیالیسم (physicalism): این اصطلاح در وسیع‌ترین معنایش، اطلاق ماتریالیسم به مسئله ذهن است. بر طبق فیزیکیالیسم، هر چه وجود دارد یا رخ می‌دهد، در نهایت از موجودات فیزیکی ساخته شده است. نک: (Audi (ed), 1997, p.181).

26. Richard Rorty, Out of the Matrix: How the late philosopher Donald Davidson showed that reality can't be an illusion, in: <http://www.boston.com/news/globe/ideas/articles, 2003/10/05>.
27. Synonymy

کتابنامه

اکبری، رضا (۱۳۸۲)، «طبیعت‌گرایی»، *نامه حکمت*، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
 رورتی، ریچارد (۱۳۸۲)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
 همو (۱۳۸۴)، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
 شیفلیر، اسرائیل (۱۳۸۱)، *چهار پراگماتیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
 کرین، تیم (۱۳۸۵)، «علیت»، ترجمه امیر مازیار، *نامه حکمت*، سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

Audi, Robert (Ed) (1997), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
 Geach, P.T (1957), *Mental Acts: Their Content and their Objects*, London: Routledge & Kegan Paul.
 Guignon, Charles and R. Hiley, David (eds) (2003), *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
 James A. Stieb (2005), "Rorty on Realism and Constructivism", *Meta philosophy*, Vol. 36, No. 3.
 Mounce, H. O (1997), *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, Routledge.
 Rorty, Richard (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
 Id. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Volume.1, Cambridge University Press.
 Id. (1998), *Truth and Progress*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
 Id. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Id. (2003), "Out of the Matrix: How the late philosopher Donald Davidson showed that reality can't be an illusion", in:
[http:// www.boston.com/news/globe/ideas/articles,2003/10/05](http://www.boston.com/news/globe/ideas/articles,2003/10/05).
 Id. the Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural, in:
<http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>
 Sleeper, R. W (1986), *the Necessity of Pragmatism*, New Haven and London: Yale University Press.