



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

# ملاحظات در ساختار علوم اجتماعی و ایده آزادی رورتی

سعید کشاورزی فیش آبادی

جامعه‌ای آزاد است که تنها آرمان آن آزادی باشد. ریچارد رورتی انتقاد جالبی از مسئله شناخت‌شناسی که به تدریج در فلسفه معاصر نمایان شده است می‌کند. در این مقاله، من مایل‌م نشان دهم که او بیش‌تر در بند ملاحظات خویش است و بسیار جانب‌دارانه انتقاد می‌کند. هرچند نمی‌توان او را مقصر دانست چون او با دوراندیشی خاصی که لازمهٔ یک محقق پیرو جان لاک است و علاقه‌مند به علوم انسانی است نوشته شده‌اند. کسی در صدد به وجود آوردن علمی است که در نهایت نیمی از آن وجود خواهد داشت و نیمی دیگر وجود ندارد.<sup>۱</sup>

چنین علمی که به گونه‌ای آگاهی طبیعی ما را به ما می‌دهند و برای ما این امکان را به وجود می‌آورند، با توجه به گذشته و حال اجتماعی خود شرایط زندگیمان را تغییر دهیم، علمی که تمایز بین تحول اجتماعی و انقلاب اجتماعی را به ما نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> ما باید قادر باشیم واژه‌ها را با گسترده‌ترین معنای آن بفهمیم و همه چیز را با توجه به این گستردگی معنایی بسنجیم که این درک معنایی ما را راهنمایی می‌کند به:

۱. یک هستی‌شناسی توجیهی رئالیسم فلسفی مطابق با علم، علمی که در تفاوت‌ها و تغییرها مبتنی بر ساختار استنباط هستی‌شناسی هیوم است.

۲. یک طبیعت‌گرایی انتقادی که بر اساس علوم انسانی که انتقادهای خود را بر اساس ساختار ویژهٔ علوم انسانی و تغییرات آزادی‌بخش آن حفظ می‌کند.

رورتی در حصار از هستی‌شناسی مجازی که مسائل را با آن توضیح می‌دهد، گرفتار است. قصد من انتقال وحدت وجودی<sup>۳</sup> یکی دو گام پیش‌تر تبیین تصور وحدانیت واقعیت وجود عالم (به همان گونه‌ای که در علم وجود دارد) در نسبت مشروطی که با وجود بشر دارد است و بنابراین نه به‌عنوان وجودی مشخص شده در ذات یا حتی تجربی و یا رئالیستی و یا هر واژه‌ای که مربوط به هر صفت دیگری که در انسان است. این همان چیزی است که من آن را «مغالطه‌شناسی» نام گذاشته‌ام، یعنی تبیین وجود در واژه‌های معرفت‌انسانی<sup>۴</sup> یک تصویر که به راستی در بند فلسفه بوده است. آن تصویر خود ماست و یا نشانه‌ای از خود ما در هر تصویر دیگر

است که مانند آینه - تخیلی توجه ما را به گونهٔ غیر قابل تغییری به خود جلب کرده است. خودخواهی فلسفی ما<sup>۵</sup> در به‌کارگیری ظرفیت‌مان برای کشیدن یک تصویر غیر انسان‌انگارانه از وجود مشخص خواهد شد. این نکتهٔ اصلی، «پست - رورتی» من است.

من باید یکی دو نظریه معین او را بررسی کنم، من باید خاطر نشان کنم که رجوع‌های رورتی به علم یک پوزیتیویسم - دستگاه‌محوری غیرقابل قبول که گرایش هیومی - همپلیانی ایجاد کرده است و فقط نیمی از حقیقت را در بردارد، است. به‌علاوه من باید مخالفت خود را با فلسفه و آینهٔ طبیعت که به‌وسیله کنش - ناهمگون مرکزی برگرفته از آگزیستانسیالیسم کانت تبیین شده است نشان دهم. آن‌چه که بین مردم به‌عنوان کسانی که نمایندهٔ تجربه‌کنندگان و نمایندگان اخلاقی هستند بر اساس توجیه عجولانهٔ کانتیان برای حل سومین انتی‌نومی کانت در یک خط اشتباه رایج شده است.

در هر حال با توجه به این مورد در کانت این هستی‌شناسی رورتی است که مسئول اشتباه خود، که آن تفکر را نمایندگی می‌کند، دوباره آزادی که در ضمن اعلامیهٔ آزادی حقوق بشر (برندگان آمریکا) دربارهٔ واقعیت و شناخت علمی و لزوم خاص آن است، است بیش از این‌که آن را توصیف شعری یا اخلاقی از یک جهان جبری بدانیم.

### اعتبار<sup>۶</sup> علم در رورتی

کوهن گاهی امتیاز زیادی به سنت می‌دهد، خصوصاً زمانی که می‌گوید یک مسئله حل‌نشدهٔ جدی درخصوص این‌که چرا تحول شگرف علم این قدر دیر انجام شده، وجود دارد.<sup>۸</sup> رورتی درصدد است تا این احساس نامطلوبی را که کوهن دربارهٔ فقدان راه حلی مطمئن درخصوص قیاس به‌عنوان تنها توصیف قطعی که راضی‌کننده نیست، ایجاد کرده است رفع کند.<sup>۹</sup> همین موضوع است که پرسش از ماهیت علم را مطرح می‌کند که چه چیزی باعث شده علم اخیراً پیشرفت کند؟

در پیش‌بینی و کنترل طبیعت<sup>۱۰</sup> رورتی فرض را بر این گرفته است که هدف علم پیش‌بینی و کنترل طبیعت است.

دانستن برای پیش‌بینی کردن و پیش‌بینی کردن برای توانستن است<sup>۱۱</sup> و این‌که توصیف یک استنباط - استقرای متقارن یا پیش‌گویی‌کنندگی است، یعنی گرایش به تفکر همپل<sup>۱۲</sup> به همان شکلی که می‌توان آن را با هابرماس در آن شریک دانست، چنین توصیفاتی البته با پیش‌فرض قوانین هیوم است.

حقیقت طبیعت‌گرایی و جبر منظم (هیومی)<sup>۱۳</sup> که بر پایه حقیقت غیرطبیعت‌گرایانه‌ای که به نظریه دیویدسون برمی‌گردد مطرح شده است. نظریه‌ای که به ادعاهای صرف علمی و یا پیروی جبری از قوانین مبتنی است (نه دقیقاً آن‌چه که هیوم می‌گوید) و کلیت و عمومیتی که مستلزم نوعی تشابه در قوانین طبیعی است، درست تبیین خاص هیومی‌ها از وجود.

بنابراین رورتی به یک پوزیتیویسم بنیادی که در شکل منطقی جملات معتبر است تن داده است، جملاتی که در عمل و ساختار نظریات علمی به کار می‌روند، اعتبار پوزیتیویسمی که در ساختار نظریات علمی رورتی را ملزم و مقید کرده است.

این در گرایش پیش‌فرض‌هایی است که جهان را به شکل بنیادی هیومی - لاپلاسی می‌راند (البته نه ضروری و منحصر به فرد) یعنی، جهانی را متشکل از حوادث کوچک یا حالت‌های خارجی یا ملکولی توصیفات و پیوستگی پایدار آن‌ها می‌دانند رورتی می‌تواند چیزهایی را که با خلاءهای انتقادی تجدید بنای ساختار دیالکتیکی تاریخ فلسفه علم تحلیلی معاصر توضیح داده می‌شوند فرض بگیرد.

اگر بخواهیم دقیق‌تر بگویم. دو وسیله اصلی انتقادی از نظر پوزیتیویسم در خصوص علم وجود دارد، نوعی که پوپری‌ها، ویتگنشتاینی‌ها و کوهنی‌ها به آن واکنش نشان می‌دهند. یکی انتقاد از نظریه وحدت‌انگاران<sup>۱۴</sup> او از پیشرفت علمی که به وجوه اجتماعی تاریخی برمی‌گردد و با وجه گسسته معرفت علمی که به نوعی در سیلر<sup>۱۵</sup> فایریند<sup>۱۶</sup> و کوهن مطرح شده‌اند.

یکی هم انتقاد از نظریه استقرایی ساختار علمی است که خصوصاً به لایه‌بندی معرفت بازمی‌گردد. (از سوروین)<sup>۱۷</sup>

اگرچه رورتی از این انتقادهای آگاه است، اما این‌ها نقش اساسی در روایت رورتی دارند بلکه در رورتی خطی اهمیت دارد که به طور خاصی برای مناظره کردن درباره علوم اجتماعی<sup>۱۸</sup> برجسته است، آن‌جا که پیروی از روش شبه‌قانون استقرا برای توضیحات کاملاً نامعتبر هستند و آن‌جا که کلیت باید به طور نرمال طرح‌ریزی شود، یعنی استثنائات در نظر گرفته شوند.

برای نقد ضد‌استقرایی هیومی، همپلی‌ها<sup>۱۹</sup> دو

مرحله اصلی وجود دارد. اول انتقادی است که کانت از هیوم می‌کند. انتقادی که بعدها در انتقاد کمپل<sup>۲۰</sup> او دوام<sup>۲۱</sup> تکرار شد و سپس به وسیله هس<sup>۲۲</sup> و هار<sup>۲۳</sup> از خود همپل مطرح شد.

آن‌جا که انکار می‌کنند برای قوانین علمی، توصیفات و نظریه‌های علمی، پی‌درپی پایدار کافی باشد، اما این دومین چیزی است که من می‌خواهم در این‌جا مطرح کنم و بر آن تأکید کنم، آن هم انکار پی‌درپی پایدار و حتی ضرورت است. این حقیقت استعلایی، به وسیله بازنمایی رفتار علمی آزمایشی - کاربردی نشان داده می‌شود.

تحلیل کنش‌های تجربی نشان می‌دهد که قواعد ضروری برای قوانین معین تجربی فقط تحت محصول ساختگی خاص و کلی محصور در شرایط است، اما برای حداقل یک سطح بزرگی از قوانین اساسی، تحلیل کارکرد کنش‌ها نشان می‌دهد که قوانین این‌گونه فرض می‌شوند که بر یک سیستم باز سیطره دارند، یعنی خارج از شرایطی که تعیین تجربه آن‌ها به‌شان اجازه می‌دهد آن‌جا که پی‌درپی پایدار حاکم نیست. چنین قوانینی باید به شکل تحلیل به واقعیت تعبیر شوند، یعنی متمایل به واقعیت، این تمایلات از انواع جدیدی است. این‌ها مربوط به ساختار و مکانیزم کلی و بادوام طبیعت، فرضیه‌سازی اولیه در تخیلات علمی است و گاهی اوقات به دنبال آن حقیقتاً کشف می‌شود و به دنبال آن حوادث بعدی پی‌درپی اتفاق می‌افتاد.

**بنابراین رورتی به یک پوزیتیویسم بنیادی که در شکل منطقی جملات معتبر است تن داده است، جملاتی که در عمل و ساختار نظریات علمی به کار می‌روند، اعتبار پوزیتیویسمی که در ساختار نظریات علمی رورتی را ملزم و مقید کرده است**

عمومیت می‌تواند تجربی باشد و یا این‌که حقیقتی گسترده یا کلی باشد، اما هیچ‌یک از این‌ها از نظام پرابهیتی که او در کتابش با عنوان «چگونه قوانین طبیعت غلط از آب درمی‌آیند؟»<sup>۲۴</sup> توضیح داده است بیرون نمی‌آیند.

رفالیسم استعلایی شاید بازسازی جدیدی از تضاد تفکر - عمل یونانیان باشد.<sup>۲۵</sup> این‌جا اختلافی که وجود دارد و در مورد تفاوت ایجاد می‌کند؛ الف. کار می‌کند به این دلیل حقیقت است. ب. حقیقت است و این دلیل کار

می‌کند.<sup>۲۶</sup> اولی (الف) تبیینی از یک روح کاربردی نظامی باز به ما می‌دهد و دومی (ب) تأییدات نظریه در یک نظام بسته را به ما می‌دهد.

رورتنی تذکر می‌دهد که مکانیزم نیوتنی برای بنیان‌گذاران فلسفه مدرن نمونه‌ای دو گانه بود؛ یکی به‌عنوان روش یافتن حقیقت و یکی هم روشی برای کشف مکانیزم درونی فضا.<sup>۲۷</sup> اما او کماکان در بند سومین نیروی دست‌یابی نهایی آسمانی در مکانیزم نیوتن باقی می‌ماند، یعنی در الگویی از پدیده‌ها درست مانند علم، نمونه‌ای عینی از واقع‌گرایی تجربی و جبر منظم و معین. گالیله و نیوتن، در عصر روشنگری بد تعبیر شده‌اند و به درستی فهمیده نشده‌اند. تجلیل از مبارزه بین خدایان و بزرگان ابهت ویژه‌ای دارد. دوستان زمینی کم‌تر از دوستان تخیلی درباره علم اشتباه نکرده‌اند.

بازتاب فعالیت‌های عمل و کاربردی نشان می‌دهد که علم نه هیچ تعلق به انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات دارد و نه هیچ تعلق به هستی‌شناسی هیوم درباره ساختار و مکانیزم‌های غیرقابل تقلیل، بلکه غالباً خارج از دیدگاه (تدابیر ساختگی معمول علوم) نمونه‌های حوادث که در حوزه‌های تجربی خویشان هستند قرار می‌گیرند. خصوصاً، قوانین طبیعت به همان گونه که برای ما شناخته شده است و در جریان است، امکان یک دنیای غیرهیومی (به طور اتفاقی در ورای مقابل واقعی) را نیز در خود دارد، یعنی آن‌ها کار خود را می‌کنند اگرچه ناشناخته باشند. آن‌ها به عملکرد خود (ورای واقعی) خارج از سنت‌های وابسته‌ای که به تعینات تجربی در علم مجوز می‌دهند ادامه می‌دهند. از این، این گونه برمی‌آید که جملاتی درباره وجود نمی‌توانند در واژه‌های جملات درباره شناخت تعلیل یابند و یا تحلیل شوند، بلکه این همان چیزی است که من تذکر دادم که سفسطه شناخت‌شناسی یک سفسطه است.<sup>۲۸</sup>

بنابراین ما به دو بُعد در آنچه که درباره علم صحبت می‌شود، نیاز داریم؛ یک بُعد هستی‌شناسانه که نیازمند به ابژه است و یک بُعد شناخت‌شناسانه یا جامعه‌شناختی تاریخی که بی‌نیاز از ابژه است. قوانین طبیعت برخلاف حوزه‌های ساختگی این قوانین در آزمایشگاه اختیاری (تجربی) نیستند، بلکه حقیقی هستند (تمایلات). واقعیت‌شناخته شده در علم فقط به طور اتفاقی مربوط به تجربه ما از آن‌هاست. شناخت آن‌ها یا بیش‌تر به طور کلی وجود بشر فقط وضعی است که با واقعیت علمی منطبق است.<sup>۲۹</sup> منظر - جهان همراه با سلازی‌ها<sup>۳۰</sup> آن گونه که رورتنی از او نقل می‌کند علم را معیار همه چیز می‌داند. هر آنچه که هست علم هر درباره آن هست و اگر نباشد علمی هم نیست.

یکی از نتایج این استدلال این است که ثابت می‌کند، فراواقعی و طبیعت قوانین غیرتجربی چیزی فلسفی و متمایز از یک هستی‌شناسی علمی هستند و در فلسفه علم قابل طرح نیستند و فقط علل کلی جهان فلسفه هستی‌شناسی خواهد شد.

یعنی تأثیراتی که باعث می‌شود جهان ساختاربندی و متنوع بشود، تا آن‌جا که هستی‌شناسی علمی ساختارهای آن را مشخص می‌کند. مطابق علم روزمره شیوه‌های خاصی است که آن‌ها را متنوع می‌کند.<sup>۳۱</sup> اما در این‌جا مشخص می‌شود که عکس‌العمل لحظه‌ای نشان می‌دهد که هستی‌شناسی فلسفی نیز اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، هیچ کس نمی‌تواند درباره علم (مثلاً شکل منطقی قوانین علمی) بدون بیش فرض‌هایی که هنوز در آن‌ها تردید وجود دارد، و درباره جهان شناخته شده به وسیله علم صحبت کند، یعنی درباره شکل هستی‌شناسانه آن و این‌که بگوییم معلول‌های آن به وسیله حوادثی تشکیل شده است که به طور دائم در فضا و ورای زمان پایدار هستند. وفادار ماندن به رئالیسم امپریستی و خصوصاً به نظریه قوانین علمی هیوم (یک‌پارچگی تجربی به‌عنوان یک ضرورت و تنها ضرورت کافی برای قوانین) آن را متمهد به یک توجیه کلی (غلط) از جهان می‌کند.

شکل بسیار زیان‌بار رئالیسم امپریستی تمایل سیستماتیک آن به تلفیق شناخت و وجود به‌عنوان تصور «جهان امپریستی» با مفاهیم و پی‌آمدهای

**ما به دو بُعد در آنچه که درباره علم صحبت می‌شود، نیاز داریم؛ یک بُعد هستی‌شناسانه که نیازمند به ابژه است و یک بُعد شناخت‌شناسانه یا جامعه‌شناختی تاریخی که بی‌نیاز از ابژه است**

شناخت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه آن است.

بنابراین، فراواقعی قوانین فقط یک نمود از وجود محتاج به ابژه درخصوص چیزهاست. شرایطی که به طور کلی در اشیا وجود دارد (و در عمل) از توصیفات آن‌ها مستقل هستند (آنچه که مطابق با وابستگی علمی در روند فرآوردی چیزها و توصیف آن‌هاست) یعنی قلمرو اجتماعی.<sup>۳۲</sup>

تصور ابژه‌خواهی وجودی از اشیا (به‌عنوان یک هدف در جنبه نیازمندی به ابژه در فلسفه علم) با تصور

دستاوردهای اجتماعی شناخت (به عنوان یک هدف در جنبه بی‌نیازی از ابژه در فلسفه علم) سازگار است.

به عنوان مثال، ما فاکت‌ها را و سیستم‌های بسته را در فعالیت‌های آزمایشگاهی می‌سازیم، اما درباره اشیا، ساختار و قوانین علی آن‌ها را پیدا می‌کنیم، کشف می‌کنیم و با تشخیص می‌دهیم.<sup>۳۳</sup>

ما می‌توانیم بین خودمان قرار بگذاریم که این‌گونه چیزها را حقایق ضروری بدانیم، اما احتمالاً بهتر است تصور کنیم که یک ابهام یا دو معنایی ذاتی در واژه‌هایی که به کار می‌بریم هست و آماده باشیم که هرگاه ایجاب کند از آن‌ها ابهام‌زدایی کنیم و بی‌نیازی از ابژه را (اجتماعی و ساختنی) از نیازمندی به ابژه (هستی‌شناسانه و یافتنی) در به‌کارگیری این واژه‌ها تشخیص دهیم.

کوهن یک مورد مشهور از بی‌نیازی از ابژه و نیازمندی به ابژه (شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه) ابهام‌فرامی‌آورد. هنگامی که او به طور آشکار در همان راهی که رورتی بحث می‌کند می‌گوید<sup>۳۴</sup> ما باید یاد بگیریم معنایی از جملاتی مانند جمله زیر بسازیم. اگرچه جهان با تغییر یک پارادایم تغییر نمی‌کند. دانشمندان پس از آن در یک جهان متفاوت کار می‌کنند.

ما یک بار جهان را در، جامعه، تاریخ‌مندی بی‌نیازی از ابژه و طبیعی و (نسبتاً) غیرقابل تغییر، نیازمند به ابژه ابهام‌زدایی کردیم. ما می‌توانیم جمله را بدون پارادوکس این‌گونه نقل کنیم: «اگرچه جهان (طبیعی) با تغییر یک پارادایم تغییر نمی‌کند، دانشمندان پس از آن در یک جهان متفاوت (جامعه یا شناختی) کار می‌کنند.»

این‌جاست که من می‌توانم فرض بگیرم که استدلال رورتی در جایی شبیه به پارادوکس / ابهام پا گرفته است. نتیجه‌ای که از این هستی‌شناسی غیرانسان‌انگوارانه به دست می‌آید این است که علم (البته نه در رورتی) متعهد شده یک علم اختیاری نیست، بلکه بیش‌تر جبری است که ما می‌گوییم جریان‌ات علی که قوانین پیشین فیزیک را می‌سازند و بیش‌تر از آن حقایق زیستی را می‌سازند. پس زمینه تاریخ بشری هستند. این سخت نیست، بلکه استوار با هر دوی موارد، یعنی پیش‌فرض‌های

عملی و محتوای جوهری علوم هستند، طرح جریان تغییر عوامل فیزیکی بر ضد پیشینه یک قانون اخلاقی ثابت و یا یک برخورد شاعرانه است.

هر حادثه‌ای یک پیشینه خوبی علیه جریان تغییرات تاریخی فیزیک به ما می‌دهد.<sup>۳۵</sup> همان چیزی که در جهان کوهن ابهام‌آمیز تلقی می‌شود.

اگر فیزیک به معنای جهان فیزیکی که علم فیزیک توصیف می‌کند باشد (یعنی فیزیک محض یا جهان

فیزیکی) پس این حقیقی و غیرپارادوکسی کال است و اگر فیزیک به معنای تنظیم توصیفات از جهان فیزیکی در علم فیزیک است (یعنی فیزیک و علم فیزیکی) پس یک تغییر سریع محصول اجتماعی قسمتی از تغییر تاریخی است، نمی‌تواند در شکل یک پیشینه برای آن قرار گیرد. بهتر است دو مثال دیگر از این ابهام‌گویی ذکر شود.<sup>۳۶</sup>

رورتی مدعی است تقلیل شناخت (واقعی، نظری) به یک امر ناشناختنی (ارزشی، عملکردی) ذهنی کردن طبیعت به وسیله چیزی مانند تاریخ یا ادبیات با هر چیزی

### رورتی خاطر نشان می‌کند که چیزی که در دیدگاه نیچه‌ای‌ها بحث می‌شود، دیدگاه او از خودآگاهی در واقع خود - خلقی است

که آدمی بیش‌تر می‌سازد تا کشف کنند. از آن‌جا در ذهنی‌سازی علم (طبیعی) به راستی بیش‌تر ساختن است تا کشف کردن. (هویت طبیعت و علم زمانی حفظ می‌شود که متعهد شویم تصدیق یا مغلطه شناخت‌شناسی را به دو نظریهٔ هویت سوژه - ابژه با آن‌چه که مغلطه بر آن دلالت می‌کند در آن‌چه که به راستی کشف می‌شود در نظر بگیریم).<sup>۳۷</sup>

رورتی خاطر نشان می‌کند که چیزی که در دیدگاه نیچه‌ای‌ها بحث می‌شود، دیدگاه او از خودآگاهی در واقع خود - خلقی است (یعنی آگاه شدن به معنای خلق شدن است). بر این اساس تنها راه توسیم علل وجودی یک نفر، این است که آن شخص بتواند جریان علت‌های شخص را در زبانی نو بیان کند. او ادامه می‌دهد که این به نظر مقداری پارادوکسی‌کال می‌آید، زیرا ما فکر می‌کنیم که ما علت‌های وجود را بیش‌تر کشف می‌کنیم تا این‌که آن‌ها را اختراع کنیم، اما حتی در علوم طبیعی ما گاهی اوقات روایت‌های علی جدیدی به طور خاص به کار می‌بریم، آن نوع توضیحی که کوهن به آن نام «علم انقلابی» می‌دهد، به هر حال آن چیزی را که علم انقلابی می‌نامند، انقلابی جدید، شرحی دربارهٔ علت‌های پدیده‌های طبیعی است.

به علاوه، در زندگی اجتماعی اصل وجودی بی‌نیازی از ابژه همین را حفظ می‌کند. بنابراین، دوباره توصیف کردن گذشته در یک روش انقلابی می‌تواند علت تغییرات اساسی جدیدی باشد که شامل یک هویت جدید خود -

تبیین‌کن یا بیوگرافی شود، اما با توجه به گذشته این نمی‌تواند علت تغییرات قبلی و جایگزین گذشته باشد (فقط در تفسیر آن)، این اصلاً عجیب نیست که رورتی از به کار بردن واژه‌هایی مانند «علت» از امر نیازمند به ابژه به تفسیر آن به‌عنوان امر بی‌نیاز از ابژه فرو افتاده است، این امر در رئالیسم امپریلیستی امری رایج است. تعریف وجودی کلمات شناخت‌شناسانه در واژه‌های تجربی (مفاهیم امپریلیستی عملی).

یکی از اشکالات ویژگی شرح علم در رورتی به اختصار مطرح شد. به نظر می‌آید او فکر می‌کرد که احتمالاً تکثیری از جامع نظریات بسته پیروان وفادار هیوم در اختیار دارد؛ تعداد زیادی کلمه در زبان وجود دارد که شخص توقع می‌کند که یک نظر به جامع در کلیت هماهنگ در قالب الفاظ ریخته شود و علوم، نظریه سیاسی، انتقاد ادبی و غیره... تا خلق بیش‌تر و بیش‌تر چنین کلماتی ادامه خواهند داد (به اراده خدا)<sup>۳۸</sup> به نظر می‌آید که او این‌جا به نامعقول‌ترین شکل آن که آن را «نظریه وضع - چنگانه» می‌نامیم مقید شده است.

### هستی‌شناسی الهی و سرسختی رئالیسم

اصل نیازمندی وجودی به ابژه در عینیات که در چیزها به طور کلی چه وجودی و چه عملی به طور مستقل از توصیفاتشان باید به وسیله اصل بی‌نیازی از ابژه در شناخت کامل شود. آن‌چه که ما می‌توانیم فقط آن‌ها را تحت توصیفات خاص بشناسیم.<sup>۳۹</sup>

اما این به آن معنا نیست که با اصل بی‌نیازی تاریخی شناخت از ابژه تصور کنیم. ما نمی‌توانیم بفهمیم وجودها و عمل‌ها مستقل از آن توصیفات شناخته می‌شوند. (تحت توصیفات خاص) رورتی در این‌که از جمله «کسی نمی‌تواند یک نظریه مستقل توصیفی از یک چیز بدهد» نمی‌توان استنتاج کرد که «هیچ نظریه مستقل از چیزها وجود ندارد بر حق است».<sup>۴۰</sup>

اما همین طور هم نمی‌توان از قضیه «هیچ راهی به جز تحت توصیفات خاص برای شناختن یک چیز وجود ندارد» این قضیه که «هیچ راهی برای فهمیدن این‌که یک چیز مستقل از توصیفات خاص وجود دارد و عمل می‌کند، نیست» استنتاج کرد. در واقع می‌توان فهمید که این واقعیت مهم علمی، به طور پیشینه‌ای مستقل و در ارتباط با علم آیندگان آن‌ها وجود داشته و علمی حقیقی بوده است. (علوم می‌مانند کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و انسان‌شناسی) می‌توان فهمید که مستقل از پیش‌فرض‌های عملی کنش اجتماعی علم وجود دارد و عمل می‌کند و (این یک حقیقت فلسفی است) البته آن‌چه که در حوزه فلسفه شناخته شده است، مستقل از علمی که

همیشه می‌خواهد در راه‌های کم و بیش خاصی شناخته شود، وجود دارد و عمل می‌کند. اعم از این‌که نسبت به شکل نشاندرتال پیرسی‌های<sup>۴۱</sup> ثانویه<sup>۴۲</sup> یا سخت‌گیری‌های سیاسی ماین دی براین<sup>۴۳</sup> و یا آن‌چه که پوتنیم<sup>۴۴</sup> در قرن نوزدهم دهکده الحادی<sup>۴۵</sup> می‌نامید و یا بیش‌تر در شکلی کاملاً هستی‌شناسی و دارای جزئیات.

چنین چارچوب‌بندی عامی از جهان، در عملکرد علم، هستی‌شناسی و یا شرح کلی نقش مهمی دارد و بنابراین، بعضی از انواع رئالیسم در هر حادثه‌ای در بحث

### رورتی بدون این‌که بداند وارث توصیفات انتخاب‌شده کانت و هیوم از واقعیتی است که به وسیله علم شناخته شده است

فلسفی از علم مطلقاً پیش‌فرض گرفته می‌شوند، البته اگر به طور آشکار تئوریزه نشده باشد.

پرسش هاس سخت در فلسفه این نیست که آیا رئالیسم درست است یا غیررئالیسم، بلکه چه نوع رئالیستی هست (امپریستی، مفهومی، استعلایی یا هر چیزی دیگری که بتوان نام آن را رئالیست گذاشت). خواه رئالیستی تئوری‌شده و آشکار باشد و یا رئالیستی پنهان و سزّی و خواه هر طور دیگری شخص مایل باشد و صلاح بداند به آن رو بیاورد. و این هنگامی است که کسی استدلال کند که ما با واقعیت روبه‌رو نخواهیم شد، جز تحت یک توصیف انتخاب شده.<sup>۴۶</sup>

رورتی بدون این‌که بداند وارث توصیفات انتخاب‌شده کانت و هیوم از واقعیتی است که به وسیله علم شناخته شده است.

هستی‌شناسی به دلایل مختلف عملکرد پیش‌فرض‌های متفاوت و شرح‌های ناهماهنگ از جهان عملاً غیرقابل تحلیل است. (یعنی در تصدیق و توجیه آن) این اصلاً کافی نیست که (توضیح دهیم) مقبولیت عقلانی و شناختی به وسیله آن‌چه که جامعه به ما اجازه می‌دهد تعریف شود،<sup>۴۷</sup> زیرا آن‌چه که جامعه به ما اجازه می‌دهد بگوئیم، خود می‌تواند در یک فضای عقلانی منطقی (جایگزین) شود. در فضایی از قضاوت‌ها (و یا باید به آن انتقادها را نیز اضافه کرد) و توانا بودند درباره آن‌چه که کسی قضاوت می‌کند (یا انتقاد می‌کند).<sup>۴۸</sup>

یعنی این‌که، جامعه و یا همتایان یک شخص و هم عصر آن باید به افراد اجازه بدهند که بتوانند پرسش‌های مشروعیت‌بخش خود را خصوصاً درباره تضاد بالقوه و یا بالفعل بین بازی‌های زبانی متفاوت به‌عنوان موارد جدی‌ای از مباحثات و معماهای علوم بشری مطرح کنند. و اکنون ما می‌توانیم قدر این را بدانیم که چرا ما به حفظ مفهومی از یک حوزه متفاوت هستی‌شناسانه و متمایز از ادعاهای جاریمان از شناخت نیاز داریم؟

اولاً برای قابل فهم کردن ثبوتشان در طبیعت به گونه‌ای با خلق دوباره توصیفات آن دخالت فعال در طبیعت دارد. دوماً برای ممکن ساختن انتقاد و تغییر عقلانی آن‌ها به آن نیاز داریم.<sup>۴۹</sup> من با این ادعای رورتی که می‌گوید سنت‌ها بین گفتار معمولی، نمونه‌ها یا بازی‌های زبانی، هر چند منفعل، نمی‌توانند مدلل باشند<sup>۵۰</sup> این گونه برخورد می‌کنم، استعلا در رورتی<sup>۵۱</sup> هم‌اکنون از این تصویر این‌گونه بیرون می‌آید که ضرورت نقش مهمی در عملکرد علوم بازی می‌کند و حتی استقبال او از هشدار درباره خطرهای جسمیت‌بخشی یا ماده‌انگاری حقیقت آشکار می‌شود؛ زمانی که اگر آن‌ها را در هیچ جهان مادی که متوقف به اعتقادات با سندهای شعری یا پرمیتوسی<sup>۵۲</sup> عملی است به کار نبریم و یا آن‌ها را متأثر از هیچ چیز غیربشری که نوع بشر را مقید می‌سازد ندانیم.<sup>۵۳</sup>

## رورتی تقریر کانت درخصوص پیشنی و امر سوپوزکتیو را می‌پذیرد و بنابراین، تنها مکان هندسی ممکن را در ذهن خود دارد

من در این‌جا پنج پیش‌فرض اساسی که رورتی در کتاب خود به آن‌ها مقید است را بیان می‌کنم و توضیح می‌دهم.

۱. علم می‌تواند در هستی‌شناسی و متافیزیک خاصی بدون فلسفه به دست می‌آید.
۲. هر رئالیسم (فلسفی) باید یک رئالیسم - حقیقی باشد.
۳. آن چیزی که پیونیم<sup>۵۴</sup> «رئالیسم درونی» می‌نامد، تنها نیاز علم رئالیستی است.<sup>۵۵</sup> آن‌چه که مستلزم پیش‌فرض وایگیش<sup>۵۶</sup> تاریخ‌شناسی است.
۴. نظریه قوانین علی هیوم (حداقل آن گونه که

دیویدسون<sup>۵۷</sup> تقریر می‌کند) و قیاس شبه قانون او توضیحات و پیش‌گویی‌هایی را که شرح می‌دهد، درست و منظم است.

۵. حقیقت آن‌ها با امکان علوم اجتماعی<sup>۵۸</sup> و ویژگی تأثیر تاریخی هوشمند این علوم سازگار است<sup>۵۹</sup> و همین‌طور با مرکزیت طرح تهذیب اخلاق و رهایی‌بخشی آن همانند علم اجتماعی سازگار است.

هیچ یک از این پیش‌فرض‌ها تاب مذاقه انتقادی را نمی‌آورند.

رورتی تقریر کانت درخصوص پیشنی و امر سوپوزکتیو را می‌پذیرد (انتقاد در (SR, pp. 11ff) و بنابراین، تنها مکان هندسی ممکن را در ذهن خود دارد.<sup>۶۱</sup> بنابراین او فرض را بر این گرفته است که هر فلسفه استعلایی گرایش شناخت‌شناسی یا گرایش شناخت‌شناسانه در مقدماتش هست.<sup>۶۲</sup> و این به گونه‌ای عجولانه امکان یک فلسفه... از یا برای علم که بیش از حوزه‌شناختی خودش باشد و یا اساس یقینی بیش از این حوزه داشته باشد سلب می‌کند، اما در عوض آن چیزی که مطرح بود این پرسش بود که جهان باید از چه چارچوب یقینی (عملی یا استدلالی) درخصوص کنش‌های اجتماعی از علم ممکن تشکیل شده باشد، این نوع فلسفه استعلایی است و نه ایدئالیستی هستی‌شناسانه و یا بیش‌تر شناخت‌شناسانه، بی‌باکانه تصدیق کردن مفاهیم نسبی شناخت‌شناسانه است که در هر حال با نتایج رئالیستی برای قضاوت کردن درباره آن مطابق است.<sup>۶۳</sup>

از چنین تصویری از فلسفه، حقیقت آشکارا می‌تواند مطابق با چیزها باشد. (و نه بیش‌تر انسان‌مدارانه یا شناخت‌شناسانه).

به‌عنوان مثال این اشتباه است که ما یک اصطلاح رایج، بودن یعنی بودن ارزش‌های یک گوناگونی، حفظ کنیم، زیرا راه شناخت چیزها این نیست که ما به طور خاص مطرح کنیم که وجود بشر چگونه است و یا این‌که آن‌ها چگونه دوباره آن‌ها را به خاطر می‌آورند، در هر حال از چنین تصویری ضرورت (طبیعی) مانند واقعیت هنگامی که اختصاصی می‌شود آشکارا به تأثیر قوانین علی و مکانیزم عمومی نسبت داده می‌شود و به وجود بعضی ساختارها و خواص چیزها نسبت داده می‌شود.<sup>۶۴</sup> این انعکاس یک انسان‌مداری موهوم است که اعتقاد دارد ضرورت در آن شیوه‌ای که ما در اشیاء می‌بینیم حضور دارد و نه در خود اشیاء که ما درباره آن‌ها صحبت می‌کنیم و به‌علاوه از چنین تصویری هیچ معیاری برای تشخیص هم‌معنایی هستی‌شناسی و تجربی بودن باقی نمی‌ماند.<sup>۶۵</sup> برای چنین فلسفه‌ای مقوله حقیقت به کار می‌رود، اما نه به طور تجربی یعنی در تعیین عملکرد فراواقعی قوانین

علی، خارج و مستقل از تجربه بشری. در نهایت باید تصدیق کرد که چنین فلسفه استعلایی فرع بر رئالیسم، تاریخ‌گرایی نسبی‌گری و دگرگون‌سازی، همه شناخت ماست.

مشکل پوتنیم ورای استنتاج است و اگر رئالیسم عینی و مطلق‌گرایی شناخت‌شناسی را تملیق نکند و تصور کند مطلق‌گرایی و غیرعقل‌گرایی تنها جایگزین است، نیروی خود را از دست می‌دهد.

به راستی از این نظریه باید به او آفرین گفت. از آن جهت که بر تاریخی‌گری و نیروی تغییر دادن شناخت دست‌یافته ما تأکید می‌کند.

رورتنی با مصلحت‌اندیشی دوگانه گسترش یک مطلق‌گرایی ذهنی برای حالت عادی علم و همین‌طور غیر عقل‌گرایی برای حالت غیرعادی علم و یا حتی بیان یک سخن عام از مخصصه نسبی‌گرایی ظفره می‌رود.

درباره اولی به استدلال‌ات دیویدسون بر ضد جایگزینی برنامه‌ها و فرضیه‌های مفهومی که در درون بازی زبانی و یا یک بیان مطرح می‌شود که هر کسی با ارزیابی هر چیزی که دیگری می‌گوید موافق است متوسل می‌شود.<sup>۶۶</sup> در خصوص دومی او تصریح می‌کند که آنچه پذیرفته می‌شود و یا گفته می‌شود اگرچه مانند تأثیر کنایه‌های پیروان دیویدسون<sup>۶۷</sup> نمی‌تواند مدلل شوند، با

تغییر در همبودی و ناهمبودی فاصله و مشترکات بازی‌های زبانی و آن‌جایی که همه جذابیت‌ها (و گفت‌وگوهای حقیقی) در بحث‌ها جای می‌گیرند و گسترش پیدا می‌کنند؛ بدون این‌که چیزی در درون این بحث‌ها باشند، ناشی می‌شود.<sup>۷۰</sup>

در مجموع باید گفت: ۱. ما می‌توانیم با رورتنی هم‌آوا بشویم که هیچ نکته ارشمیدسی<sup>۷۱</sup> وجود ندارد که بین کلمه و زبان مطابقت ایجاد کند، اما این به آن معنا نیست که ما به هیچ هستی‌شناسی الهی فلسفی نیاز نداریم و یا به این تفکر که:

۱. احتمال منشأ ما، تجربه بشر، عقل بشر (بنابراین، احتمال یک جهان غیرقابل تجربه یا غیر قابل تعقل).

۲. نامحدودی وجود بشر (شامل چارچوب ناکامل و ناتمام زندگی بشر).

۳. تاریخ شناخت بشر (در آن‌چه که من آن را جنبه بی‌نیازی از ابژه فلسفه علم می‌نامم).

برعکس (۲)، من پیشنهاد می‌کنم آن‌چه که مستلزم تلاش زیاد برای علم است یک انحراف شناخت‌شناسانه حقیقت رئالیستی از نوعی که قبل از سال ۱۹۷۶ پیوتنیم و سنت در ابتدا جست‌وجو می‌کردند فراهم می‌کردند نیست، بلکه یک آماده‌سازی هستی‌شناسانه نیروهای علی و گرایش‌ات واقعی اشیا از آن نوعی که من به طور خلاصه در RTS و هارر<sup>۷۲</sup> و مادن<sup>۷۳</sup> در نیروهای علی شرح داده‌ایم.

برگردیم به مورد (۳). مکان‌هایی وجود دارند (یعنی در PMN. pp. 282-341) که نوعی رئالیست ذاتی به گونه‌ای تاریخی که رورتنی گمان می‌کند رئالیسمی لازم است که ممکن است در تفاوت کمی با رئالیسم استعلایی که احتمالاً فراهم می‌کند داشته باشد، اما تفاوت‌هایی در متافیزیک‌ها، چه آن‌هایی که به طور دقیق ایدئولوژیک هستند و چه آن‌هایی که به شکل بلاغی هستند وجود دارد، اما یک متافیزیک استعلایی درباره علم بی‌تعارف خط‌پذیری و تاریخی است. او نیازی نمی‌بیند که درخصوص هر چیزی که برای شناخت کهنه باشد و یا این‌که در وادی علم افتاده باشد، غیرانتفادی و تحسین‌کننده باشد.<sup>۷۴</sup> دلیلی برای پذیرش علمی ضعیف وجود ندارد.<sup>۷۵</sup> هیچ توجیهی درباره پذیرش پیچیدگی‌های گسپ‌کننده فراعلمی یا گیرکردن در این معضلات را نمی‌پذیرند. او همین‌طور احساس نمی‌کند تحت هر شرایطی یک داستان علمی و ایگشلی<sup>۷۶</sup> که داستانی دنباله‌دار است بنویسد؛ داستانی که موفق و بدون نقص در دوره‌ای تکراری و حتی در یک سیر قهقراپی است. او هرگز فراموش نمی‌کند که علم چیزی است که در اثر کنش

ما می‌توانیم با رورتنی هم‌آوا بشویم که هیچ نکته ارشمیدسی وجود ندارد که بین کلمه و زبان مطابقت ایجاد کند، اما این به آن معنا نیست که ما به هیچ هستی‌شناسی الهی فلسفی نیاز نداریم

آن‌چه که اکثریت انسان‌ها با دستکاری کردن، تمدید کردن درون عصر خودشان برای تنظیم کردن و آماده کردن شروع دوران بعدی انجام می‌دهند<sup>۶۸</sup> و این بسیار ناامیدکننده است.

این تا حدی از ورای عادی‌سازی یک گفتار عادی، نادیده گرفتن دست‌اندازهای آن، ساکت کردن وجود نامناسب آن، همچنین ابهام‌ها و تردیدهای آن، ترکیب باز آن و امکانات زیادی که برای پیشرفت دارد، ناشی می‌شود و تا حدی هم از ناکامی و ناامیدی از خبرهایی مانند نقد درون ذاتی (امکان فرا - نقدی)<sup>۶۹</sup> و روند بحث عقلی و



متقابل علی بشر با اشیایی که در طبیعت یافته است تشکیل شده است.

و همین طور برای (۴). ما اکنون دیدیم که نظریه پروان هیوم و همپل با کارهای عملی و ثبوت محتوایی علم ناسازگار است. (۵) در بخش بعدی درباره این بحث خواهد شد. این واقعیتی است که طبیعت بدون هیچ نحوه ترجیحی وجود را به ما بازمی‌نمایاند؛ طبیعت زبان وجود است، درست به همان گونه که هایدگر می‌گوید: «زبان بازنمایی انسان است»<sup>۷۷</sup> فقط استعاره هستند، اما باید در ذهن پدید بیایند. شواهد نشان می‌دهند که در یک جبر

... اکنون دیدیم که نظریه

پروان هیوم و همپل با کارهای  
عملی و ثبوت محتوایی علم  
ناسازگار است

معمول این اصل در اغلب حوزه‌های علمی مطابق با داده‌ها درخصوص یک یا دو نظریه در هر زمانی مسلم است.

دوم در آنچه که باید «برخورد ذهنی» به طبیعت نامید، ما جهان را می‌خوانیم درست مانند این که زمان را در یک ساعت بخوانیم و یا این که جمله‌ای را در یک صفحه بخوانیم، یعنی توصیفات یک نظریه.<sup>۷۸</sup> این که می‌گویم نظریه سنتی اعتقاد ما به درک معنی‌دار، شناخت‌شناسانه است، به این معنی نیست که این نظریه سنتی را تعیین‌کننده آن‌ها بدانیم. نظریه و طبیعت احتمالاً با هم اعتقادات را در یک مثلث خیالی از اجبار تعیین می‌کنند<sup>۷۹</sup> و ما به هر یک (برای پیشنهاد) به موجه‌سازی متن متوسل می‌شویم. در واقع رورتی برای هدایت نظریه به مشاهده‌ای معتقد است که به حذف موارد بحث‌انگیز بیشتر اعتقاد دارد تا به رجوع به اعتقادات بحث‌انگیز. اما اعتقاد نوع اول احتمالاً کم‌تر بحث‌برانگیزند، زیرا آن‌ها پیش‌تر به عنوان نتیجه (چارچوب‌بندی - نظریه) هستند.

و در نهایت، نباید فراموش کنیم که ما برای رسیدن به کرد و کار عملی آزمایشگاه جسورانه‌ای که بیکن آن را بازی با دم شیر می‌نامد، تلاش زیادی کرده‌ایم؛ طرح دقیقی برای خلق و یا استنتاج شرایط در حوزه حکم نظری برای

این که معتبر شوند. چنین کرد و کار عملی است که در معادلات اجتماعی بین وجود بشر و معادلات طبیعی و مادی او با طبیعت می‌تواند انسان را به طرف فضای منطقی و عقلی بکشاند که می‌توان آن را محصول رژیم کاری یک علم نرمال نامید.<sup>۸۱</sup>

### شناخت‌شناسی و ضد شناخت‌شناسی

بالاترین نقطه‌ای که ماتریالیسم عقل‌گرا ما را به آن می‌رساند، یعنی ماتریالیسمی که احساس را به عنوان فعالیت عملی نمی‌شناسد، تفکر جامعه‌مدنی و فردهای تنها و مجزا از یکدیگر است. نقطه‌نظر اساسی ماتریالیسم قدیمی جامعه‌مدنی است و دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌بشری و یا انسان اجتماعی است.

مسئله شناخت‌شناسانه‌ای که رورتی به طور ناقص توصیف می‌کند چیست، همان چیزی که به نظر من او را در دام گرفتار کرده است؟ این برای رورتی مسئله است، حوزه مسائل یک پروژه، پژوهش، نظریه و یا حتی یک راه حل و آن هم طرحی برای تعیین پایه‌های یقینی برای شناخت است که فلسفه مدعی است آن‌ها را بر اساس درک خاص خودش از طبیعت شناخت و ماهیت ذهن دریافته است. دکارتی‌ها، لاکی‌ها و کانتی‌های سنتی تصور می‌کردند که فلسفه پایه شناخت و ذهن جزء ممتاز و غیرقابل اصلاح و غیرقابل تغییر شناخت است و هسته فلسفه جست‌وجویی برای رسیدن به یقین است و واکنش به شک دکارتی را راهی برای رسیدن به یقین می‌دانسته‌اند. در این شکل مسلط امپریست حفظ بلافضل حس را می‌توان یافت (یعنی پیش از یا به همان اندازه که «حقایق آشکار عقل» یا «ضمانت تحلیلی خودش» را در آن بیابیم).

بحث مستمر رورتی بر ضد بنیادگرایی در PMN با یک ضربه نیرومند به اسطوره‌های به کار گرفته شده و با تصور آیینی‌ای که ناظر بر مفهوم فلسفه است همراهی می‌شود. بیش‌تر این بحث رورتی را من کاملاً تأیید می‌کنم. در PMN او لحظه خاص و مهمی در پیدایش بنیادگرایی شناخت‌شناسی قائل است، این همان چیزی است که من آن را مغفله تاریخی کهنه می‌نامم.<sup>۸۲</sup> (بنا بر همین افلاطون با شیوه‌ها و موضوعات خاص خودش توجه ما را به گوناگونی و دوگانگی قسمت‌هایی از روح و موجود بدن جلب می‌کند).<sup>۸۳</sup>

رورتی می‌بیند که این استدلال را بشری می‌کند و برای توجیه فاعل شناسا و انداختن آن در لحظه‌ای که تصور می‌شود شناخت حاصل شده است و انداختن آن در مسیر توجیهی در یک توصیف مکانیکی به کار رفته است (این آن تصویری است که حقیقت داشتن را به روی

ما می‌گشاید... با نوع غیرقابل تخیلی که بلافاصله با توصیفات و توضیحات اضافی برای ما ساخته می‌شود.<sup>۸۴</sup> اما این به آن معنی است که PMN بر نیم حقیقت بنا نهاده شده است. رورتی در تعریف شناخت‌شناسانه از وجود یک شناخت دوگانه و یا قرینه که در همان مغلفه تاریخی کهنه ترسیم شد نمی‌بیند.

در مغلفه‌شناختی که شیوه و راهی هموار برای هستی‌شناسی شناخت پیش رو می‌نهد (جاودانگی و الهی) هستی‌شناسی شناختی که در یک چارچوب سوژه - ایزه و یا نظریه مطابقت است با این نظریه است که

### در ایدئولوژی واقعیت‌گرایی امپریالیستی، در تعریف جهان، وجود در یک زمینه‌ای جلوه‌گر می‌شود که هیوم ترسیم کرده است

شناخت - جامعه که بی‌نیاز از ایزه است و گستره کهنه علم که نیازمند به ایزه است با یک‌دیگر جوش می‌خورند<sup>۸۵</sup> و به این شکل شناخت طبیعت‌گرا می‌شود و وجود شناخت‌گرا. این مسئله که تا حدودی می‌توان آن را شناخت‌شناسانه دانست، شرایط و نتایج هستی‌شناسانه و جامعه‌شناسانه نیز دارد، وارد به یک یقین با تمام نیرو به وسیله تضاد شکاکانه شناخت‌شناسی گفت‌وگویی را در ما ایجاد می‌کند که بر اساس آن تصور می‌کنیم که مطابقت باید راهی را به ما نشان دهد و یا به گونه‌ای محکم و استوار هویت را برای ما نشان دهد و به همین شکل صحبت بازنمایی باید به درون بی‌واسطه محتوا عبور کند. پس در شکل امپریالیسم حاکم، اشیا در تجربه و پیوستگی پایدارشان شهود می‌شوند. در ایدئولوژی واقعیت‌گرایی امپریالیستی، در تعریف جهان، وجود در یک زمینه‌ای جلوه‌گر می‌شود که هیوم ترسیم کرده است.

پیش‌شرط جامعه‌شناسی متفرد و قالب هستی‌شناسی رئالیسم امپریالیستی یک فردگرایی است که تشکیل شده است از وحدت و استقلال فردی، گردهم آمده به وسیله قرارداد اجتماعی و پذیرنده‌های منفعل از دهنده خود آشکارکننده، تا این‌که از عامل فعال و فاعل مختار در ساختار پیچیده و متغیر تشکیل شده باشد.

برای چنین اذهان هوشمند از هم مجرایی که فارغ از

عمل مادی، ارتباطشان با بدنشان، دیگر اذهان، اشیای خارجی و حتی خودشان هستند باید با دیده شک نگاه کرد. اکنون وظیفه فلسفه - که از مسائل سنتی فلسفه سنتی است - بازسازی و جبران مافات شناخت عملی ما در راهی مناسب با این مفاهیم از انسان و وجود است.

توضیح این مسئله چگونه است؟ اکنون باید در این جا درباره رفتار بنیادگرایی با دیده شک نگاه کرد. همان‌طور که رورتی گفته است، مطمئناً تلاش گم‌راه‌کننده‌ای به جاودانگی در بحث معمول روز شده است،<sup>۸۶</sup> و به هر حال، این یک بنیادگرایی کور و بلندپروازانه فلسفی است که هستی‌شناسی را توجیه می‌کند. این هستی‌شناسی با واژه‌های کهنه مکانیک نیوتن و هیوم اکنون به طور جدی مانع تلاش ما<sup>۸۷</sup> برای بررسی و تغییر جامعه است. چگونه باید آن را توضیح داد؟ آیا هیچ چیز دیگری از مفهوم بشر - از افراد تنها در جامعه مدنی در دل آن نیست؟ احتمالاً معنی واقعی و برداشت درست از طرح شناخت‌شناسی اصلاً شناخت‌شناسانه بنا شد و بیش‌تر هستی‌شناسانه باشد - و تأسیس آن در جهان فعلی که به شکل خود - تصور شناخته‌شده محصول انسان سرمایه‌داری باشد. اگر این گونه یا چیزی شبیه این باشد، آیا سهمی که از معنای سنت شناخت‌شناسانه‌ای که از طریق هیوم و کانت و فیلسوفان بعدی آن‌ها از دکارت و لاک به ما رسیده است، درباره نقش شناخت‌شناسی در متن واقعیت استعلایی



فلسفه علم چه باید گفت؟ باید گفت طرفدار این نظریه‌ایم؟

اگر مایل باشید، می‌توانیم به نیاز به این بعضی بپردازیم. یعنی به «ضدشناخت‌شناسی سنتی» به وسیله عکس‌العمل نشان دادن به عمل اجتماعی؛ تجویزی غیرقابل تقلیل که رورتی به آن اشاره می‌کند، بپردازیم.<sup>۸۸</sup> این بررسی به ما نشان خواهد داد که چرا ما به چیزی بیش‌تر از جامعه‌شناسی تاریخی شناخت درگستره فلسفه علم نیاز داریم؟ چرا از دیدگاهی که من آن را ضرورت ارزش‌شناسانه می‌نامم نیاز داریم؟ یعنی شرایطی که باید در آن عمل کنیم (و بیش‌تر برای عملی که در آینده انجام خواهیم داد به اجدادمان رجوع کنیم). ما به یک چیز درونی (عمدی، توجیهی) و به همان اندازه به چیزی بیرونی (تاریخی، توصیفی) در وضع علم نیاز داریم.<sup>۸۹</sup> (زمانی که در متن آن مؤثر باشد) من فکر می‌کنم رورتی علی‌رغم بحثش بر ضدشناخت‌شناسی (و درک معمولی آن) *Per se* دو کانونی بودن علم را به طور نسبی تصدیق می‌کند.

از دیدگاه گروهی در پرسش، این شرایط سوپزکتیو یک ترکیب ضروری عملی و همگانی است (یعنی همان تابوهای جدی در تفکر استوارت میل) همراه با نظریه‌های رایج درباره سوزه.

از دیدگاه تاریخ‌دانان اعتقادات و یا انسان‌مداران، آن‌ها واقعیات تجربی درباره اعتقادات، طرح‌ها و اعمال یک گروه خاص بشری هستند.

این دیدگاه‌های متعارض با یک‌دیگر ناسازگارند، به این معنی که ما نمی‌توانیم در یک آن، دیدگاه‌های مشترکی داشته باشیم.<sup>۹۰</sup> یک شناخت‌شناسی و یا معیارشناسی برای علم تا آن‌جایی که علم به حساب بیاید ضروری است. معیاری که در یک رفتار رایج و غیرقابل تغییر رو به سوی اهداف خاصی داشته باشد. (در نظریه توصیف ساختاری مانیفست پدیدار) معیاری چارچوب‌بندی شده به وسیله روش‌های خاص متعلق به خودشان.<sup>۹۱</sup>

اکنون اگر احکام ارزشی از یک نوع و یا نوعی دیگر در علم غیرقابل تقلیل باشند، به این معنی است که مورد نیاز نیستند و گروه‌های دیگر هم نمی‌توانند درباره این احکام به یک توافق برسند.<sup>۹۲</sup> خیر اصلاً این گونه نیست، زیرا در نقطه اول، یک ارزش، شامل یک حقیقت است، حکم به طور اخص همانندسازی، توصیف و مؤلفه معلوم، همراه با تصویف مؤلفه ضروری و عملی است.<sup>۹۳</sup> نادیده گرفتن اولی، توصیف (کارکردی یا هستی‌شناختی) در ارزش، آن‌چه که بعضی اعتقاد دارند و یا به آن عمل می‌کنند توصیف می‌شود و یا دوباره وصف می‌شود چارچوب‌بندی می‌شود. آن‌چه که می‌توان آن را احساس

یا کلی‌تر، ضد مغلطه طبیعت‌گرایانه ارزش‌شناسی خوانند. اما آیا چنین زمینه‌ها یا چارچوب‌هایی را می‌توان در هر راه دیگری به وسیله رجوع به ارتباطات یا محدودیت که انسان درخصوص جهان دارد مورد استفاده قرار داد؟ یقیناً بله.

خارج از علم یک اعتقاد یا رفتار ممکن است به وسیله رجوع به اعتقادات علم ارتباطاتی یا اعتقادات نسبی توجیه شود، اما در درون علم همین رفتار قابل توجیه نیست و ما نمی‌توانیم با این شیوه یک ادعای توصیفی داشته باشیم. این احتمالاً به خاطر آن‌چه که دقیقاً بر اساس اعتقادات عمومی استوار شده است جزئی است، اما به همین صورت هم می‌تواند بر اساس بعضی نکات تحقیق توصیفی در علم که از این پرسش برمی‌آیند «چرا جهان به این گونه است؟» جزئی باشد. از آن‌جا که تحقیق توصیفی درباره علم از اینی پرسش چرا جهان به این گونه است، می‌آید و از این‌جاست که پرسش توصیفی درباره علم از این پرسش که چرا اعتقاد عمومی چنین و چنان است بیرون خواهد آمد؟

جواب پرسش اول شامل خرد، فرهنگ، تاریخ یا جامعه‌شناسی طبیعی اعتقاد نخواهد بود بلکه شامل (به طور عملی) زمینه‌های هستی‌شناسانه یا توجیه هستی‌شناسانه توصیف علمی خواهد بود.

توجیهات درون - علمی (در جنبه درونی علم) نسبت به برهان‌های معمول، روش‌های موجه، توصیفات قاطع، نهادهای معتبر، پدیده‌های کشف‌شده جدید، نظریه استوار و ثابت شده و قس‌علی‌هذا را می‌طلبند.

در هر حال آن‌ها به یک توجیه در لابه‌لای واژه‌های هستی‌شناسی علمی قائم به خود از توصیفات می‌رسند که پیشنهاد می‌کند. قطعات درهم پدیده‌ها را کنار یک‌دیگر قرار دهند، نه توصیفات جامعه‌شناسی (به شکل خارج از علمی) اعتقاد همگانی را (اعتقاد انسان‌ها) یک اشتباه ساده در جابه‌جایی توصیف و توجیه در لاک باعث این سردرگمی دوگانه شده است. سردرگمی که رورتی به درستی آن را نشان می‌دهد،<sup>۹۴</sup> البته توجیهات علمی مسئله اصلی جامعه است ولی توجیهات علمی زمینه هستی‌شناسانه می‌خواهند که دارند. فرو غلطیدن در این تشخیص رورتی ما را به یک نظریه پست هستی‌شناسانه از شناخت بدون این‌که علم رایج بدون هستی توجیه شود، آشنا می‌کند. نتیجه آن درست برخلاف آن چیزی می‌شود که او می‌خواهد. شناخت‌شناسانه کردن وجود و اصلاح‌ناپذیر (انتقادناپذیر) کردن آن چیزی که حقیقت باید از آن عبور کند.

پی نوشت:

\* ترجمه صفحات ۱۹۸ تا ۲۱۲ از کتاب «Roy Bhaskar» با عنوان: رورتنی رئالیسم و ابدۀ آزادی.

88. PMN. p. 180n.
89. CF. SR. pp. 16ff.
90. PMN. p. 385.
91. RTS. c3.
92. CF. PMN. p. 176.
93. CF. SR. p. 183.
94. PMN. c3.
- ❖
42. PMN. p. 375.
43. Maine de Biran.
44. Putnam.
45. Villag atheism.
46. CP. p. xocix.
47. PMN. p. 174.
48. PMN. p. 182.
49. CF. RTS. D. 43.
50. CC. PP. 10 -11.
51. PMN. pp. 310-11.
52. Prometheanism.
53. CC. p. 10.
54. Putnam.
55. PMN. pp. 298-341.
56. Whiggish.
57. Davidson.
58. Geisteswissens Chaften
59. PMN. p. 359.
60. PMN. pp. 8-9, 258 نک.
61. PMN. p. 189.
62. PMN. p. 381.
63. PON. pp. 57-8.
64. RTS. Chs 3.3 and 3.5.
65. PMN. p. 188 نک.
66. PMN. p. 320.
67. CS. p. 14.
68. CC. p. 11.
69. SR. pp. 25-6.
70. CF. PON. p. 148.
71. Archimedean.
72. Harre.
73. Madden.
74. PMN. p. 298 مقایسه کنید با
75. CF. RTS. p. 188.
76. Whiggishly.
77. CC. p. 11.
78. CF. SR. c3, 6.
79. CF. SR. po. 189.
80. PMN. pp. 2275. 6n.
81. PMN. p. 182.
82. See PMN. pp. 158 , 374-7.
83. PMN. p. 158.
84. PMN. p. 375.
85. CF. SR. pp. 66. 253.
86. PMN. pp. 9-10.
87. CL. p. 5.
1. CF. PMW, P. 359.
2. CC. P. 13.
3. CF. CC. P. 10.
4. RTS. PP. 36 ff.
5. CF. CS. P. 12.
6. PMW. P. 382.
7. Account.
8. PMN. P. 339.
9. PMN. P. 341.
10. PMN. P. 341; CF. P. 356.
11. Savoir Pour Prevoir, Prevoir Pour Pouvoir.
12. PMN. pp. 347- 356.
13. PMN. pp. 284, 205, 354, 387.
14. Sellars.
15. Feyerabend.
16. Kuhn.
17. Soriven.
18. Geisteswissenschaften.
19. Hempelian.
20. Campllell.
21. Duhem.
22. Hesse.
23. Harre.
24. How the Laws of Physics Lie.
25. PMN. p. 11.
26. CP. P. XXIX>
27. PMN. P. 326n.
28. CF. SR. p. 47.
29. PMN. p. 381.
30. Sellarsian.
31. RTS. P. 29.
32. CF. PON. p. 47.
33. (XXXIX; PMN, p. 344). (CF. CL. p. 3; CP.P).
34. PMN. pp. 344-5.
35. PMN. p. 345.
36. AT PMN. p. 342.
37. CS. p. 11.
38. PMN. p. 203.
39. CF. RTS. p. 250; SR. p. 99.
40. PMN. p. 279.
41. Peircian