



An Appraisal of Rorty's Approach to Epistemology from a Critical Rationalist Perspective

Mostafa Shaabani* | Alireza Mansouri**

Received: 2020/05/22 | Accepted: 2020/09/04

Abstract

A large part of Richard Rorty's works focus on criticizing the received view about philosophy. He argues, in his historical reconstruction of philosophical activity, that there has always been a misconception about philosophy in the history of philosophy. This misconception assumes that philosophy aims to grasp the ultimate knowledge, so it desperately engages in an attempt to achieve "truth". In this view, which he calls representationalism and points to it by the metaphor of the *mirror of nature*, knowledge aims to represent something out of mind, and the duty of philosophy is to put forward a theory about the representation. According to Rorty, based on this popular view philosophy is a foundational discipline that aims to evaluate epistemological claims of other disciplines. Rorty attempts to criticize and reject this Cartesian epistemological agenda for philosophy. Rorty's approach to philosophy is therapeutic, that is, he tries to resolve philosophical problems rather than solving them. By adopting a historical method, Rorty seeks to show that "philosophy as epistemology" is a result of the dominance of what he calls the metaphor of the mirror of nature.

From a critical rationalist perspective, the present article intends to critique Rorty's views on epistemology. In this paper, Rorty's historiographical approach

Original Research



* PhD Student in Philosophy of Science and Technology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (Corresponding Author) | shabani.mostafa@gmail.com

**Associate Professor of Philosophy of Science and Technology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. | mansouri@ihcs.ac.ir

Shaabani, M. & Mansouri, A. (2020). An Appraisal of Rorty's Approach to Epistemology from a Critical Rationalist Perspective. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(86), 51-70 doi. 10.22091/jptr.2020.5559.2336

Copyright © the authors



is criticized in several ways. First, Rorty offers a one-sided and biased reconstruction of the history of philosophy to fit the abovementioned metaphor. Secondly, he treats history as rigid data from which it is possible to draw doctrinal conclusions. Whereas, as critical rationalists have said time and again, history by itself has no meaning.

Moreover, Rorty's justificationism is criticized. Rorty maintains that knowledge needs to be justified, and since it cannot be justified through representation, it must be justified by the consent of a society. In other words, *agreement* in a group of people can provide an epistemic authority. Thus, both Rorty's view and foundationalism, despite their differences, share on justificationism in epistemology. That is, they both believe that knowledge needs to be justified. On the other hand, as critical rationalists have shown, justification in any shape and form, whether internal or external, is neither possible nor necessary.

We also attempt to illustrate how Rorty's epistemological approach results in confusion between epistemology and psychology; moreover, his epistemological behaviorism still suffers from some sort of justificationism.

In conclusion, Rorty expresses his critique of epistemology with the metaphor of the mirror of nature. According to him, foundationalism is the result of the conflation of the Platonic conception of knowledge as something unchangeable, with the Cartesian mind that seeks certainty. However, his ignorance of the main crux of the matter in epistemology causes his own suggestion of epistemological behaviorism to suffer from the same problem, that is, *justification*, which now appears in another form, i.e., social consensus. While, as critical rationalists repeated time and again, justification is neither possible nor necessary and not even desirable. They have shown that a non-justificationist approach to knowledge aimed at truth as a regulative idea could be a better suggestion.

Keywords

Rorty's Philosophy, Critical Rationalism, Epistemological Behaviorism, Justificationism, Historiography.



ارزیابی رویکرد ریچارد رورتی به معرفت‌شناسی بر اساس آموزه‌های عقلانیت نقاد

مصطفی شعبانی* | علیرضا منصورى**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۴

چکیده

به اعتقاد ریچارد رورتی، همواره یک تلقی نادرست از فلسفه وجود داشته است که هدف فلسفه را دستیابی به دانشی جاودان و گرفتار تلاشی مذبوحانه برای رسیدن به هدفی به نام «حقیقت» یا «واقعیت» می‌شمارد. او با استفاده از استعاره ادراکی «آینه طبیعت» معرفت‌شناسی بعد از دکارت را حول دو محور مبنای‌گرایی و بازنمودگرایی نقد کرده و رویکرد بدیلی با عنوان «رفتارگرایی معرفت‌شناختی» ارائه می‌کند. رورتی هدف خود را نه ارائه راه حل‌هایی برای مسائل فلسفی، بلکه کنار گذاشتن این گونه از فلسفه‌ورزی می‌داند. در مقاله حاضر با تکیه بر آموزه‌های عقلانیت نقاد، ضمن نقد رویکرد تاریخ‌نگارانه رورتی نشان داده می‌شود که بازسازی او از تاریخ فلسفه یک‌جانبه است. به علاوه موجه‌گرایی رورتی مورد نقد قرار می‌گیرد. دیدگاه مبنای‌گرایانه و دیدگاه رورتی با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند هر دو به رویکرد موجه‌گرایانه در معرفت‌شناسی تعلق دارند، به این معنا که معرفت را نیازمند توجیه می‌انگارند؛ در حالی که - چنان‌که عقل‌گرایان نقاد نشان داده‌اند - موجه‌سازی - چه درونی و چه بیرونی - نه ممکن است و نه لازم. در واقع، او بین معرفت‌شناسی و روان‌شناسی خلط کرده و افزون بر این، به دلیل غفلت از معرفت‌شناسی غیر موجه‌گرا، پیشنهاد ایجابی او، یعنی رفتارگرایی معرفت‌شناسانه، نیز دچار معضل موجه‌گرایانه است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه رورتی، عقلانیت نقاد، رفتارگرایی معرفت‌شناختی، موجه‌گرایی، تاریخ‌نگاری.

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | shabani.mostafa@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. | mansouri@ihcs.ir

شعبانی، مصطفی؛ منصورى، علیرضا. (۱۳۹۹). ارزیابی رویکرد ریچارد رورتی به معرفت‌شناسی بر اساس آموزه‌های عقلانیت نقاد. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۶)، ۷۰-۵۱. doi: 10.22091/jptr.2020.5559.2336



۱. مقدمه

ریچارد رورتی فیلسوف پراگماتیست آمریکایی در آثار متعدد خود سعی کرده است که تلقی رایج از فلسفه را نقد کند. رورتی در بازسازی تاریخی خود از فعالیت فلسفی، معتقد است همواره یک تلقی نادرست از فلسفه در تاریخ فلسفه وجود داشته است که هدف فلسفه را دستیابی به دانشی جاودان و گرفتار تلاشی مذبوحانه برای رسیدن به هدفی به نام «حقیقت» یا «واقعیت» می‌شمارد. از آنجا که حقیقت، برترین ارزش شمرده می‌شد و فلسفه مدعی در اختیار داشتن ابزار و راه‌های دستیابی به این ارزش بوده است، آن را برترین علوم بشری دانسته‌اند.

در این نگرش که رورتی با عنوان اصالت‌بازنمایی^۱ و استعاره ادراکی آینه طبیعت^۲ از آن یاد می‌کند، هدف معرفت‌بازنمایی چیزی است که در بیرون از ذهن است و کار فلسفه ارائه نظریه‌ای در باب بازنمایی است. به علاوه، بازنمایی دقیق منجر به فراهم شدن واژگانی بنیادین و نهایی^۳ می‌شود که به مثابه یک چارچوب خنثی امکان مقایسه و ارزیابی پارادایم‌های مختلف را فراهم می‌کند. «فلسفه» در این نگرش، دادگاهی است برای سنجش و ارزیابی دیگر حوزه‌های پژوهش انسانی؛ به مثابه تافته جدابافته‌ای است که شرافت و شکوه خود را از داوری کردن در خصوص دیگر حوزه‌های پژوهش می‌گیرد. در حالی که به اعتقاد او این ادعایی گزاف است؛ راه رسیدن به حقیقت، اگر حقیقتی باشد و اگر بتوان آن را شناخت و بدان رسید از وادی فلسفه نمی‌گذرد. «فلسفه» نه ملکه علوم است و نه مصون از خطا و لغزش. به عقیده او، آنچه که عینیت (ابژکتیویته) تعبیر شده و مبنای داوری‌های ارزشی قرار گرفته است، جز حاصل نوعی نگرش و توافق فکری نیست.

به نظر او، «فلسفه» چیزی جز یک شیوه بحث در کنار شیوه‌های دیگر نیست و جست‌جوی حقیقت را باید از فلسفه کنار گذاشت و به جای آن گفت‌وگو / مکالمه را نشانند؛ زیرا در جریان گفت‌وگو، هیچ عنصر بنیادینی وجود ندارد و کسی مجاز به داوری در خصوص صلاحیت دیگری نیست؛ «حقیقت» هم چیزی است که از خلال گفت‌وگو بیرون می‌آید. وظیفه فلسفه، چیزی جز توصیف نیست؛ آن هم توصیفی که در کنار دیگر توصیفات دیگر، نه «بهتر» و نه «بدتر» است. نقاد رورتی از روش‌های فلسفی و علمی و نوین‌مدی از کارآمدی آن‌ها، راه او را به گستره نقد ادبی، ادبیات داستانی و دیگر روش‌های هنری-ادبی کشاند. به نظر او، داستان‌نویسان، شاعران و روزنامه‌نگاران بهتر از فیلسوفان و عالمان می‌توانند راه‌های درست و کارآمد را به انسان نشان دهند؛ زیرا آنها بر کثرت و تنوع تأکید دارند؛ نه بر حقیقت واحد و یگانه.

1. representation
2. mirror of nature
3. final vocabulary

از نظر رورتی، بنا بر این تلقی رایج، «فلسفه» رشته‌ای بنیادین است که به ارزیابی ادعاهای معرفتی دیگر رشته‌ها می‌پردازد. هدف اصلی رورتی نقد تلقی بنیادی بودن فلسفه، یا به تعبیری، نقد پروژه معرفت‌شناسانه دکارتی است. او همان‌طور که در مقدمه فلسفه و آینه طبیعت می‌گوید تلاش می‌کند تا خواننده را از سه جهت به چالش بکشد: یکی این اعتقاد که ذهن چیزی است که باید در مورد آن یک دیدگاه فلسفی داشت، دوم این پیش‌فرض دکارتی که معرفت^۱ چیزی است که دارای مبناست و باید درباره آن نظریه‌پردازی کرد و سوم، تردید در شیوه رایج فلسفه‌ورزی پس از کانت (Rorty, 1979, p. 7) رویکرد رورتی به فلسفه به‌زعم خودش در مان‌گرا^۲ است، (Rorty, 1979, p. xiii) یعنی به جای درگیری در حل مسائل فلسفی آنها را کنار می‌گذارد؛ شبیه رویکردی که ویتگنشتاین و آستین در مواجهه با مسائل فلسفی داشتند، با این تفاوت که رویکرد رورتی متکی به تحلیل تاریخی است.

رورتی با اتخاذ روش تاریخی می‌خواهد نشان دهد که «فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی» محصول تسلط استعاره ادراکی آینه طبیعت (یا مطابقت ذهن با واقعیت) است؟ (Rorty, 1979, p. xiii). او فکر می‌کند با نشان دادن خصلت تاریخی و موقتی این استعاره،^۳ می‌توان نشان داد که این تلقی از فلسفه هم تاریخی و غیر ضروری است و از این رو، می‌توان آن را با تلقی‌ای به کلی متفاوت جایگزین کرد؛ جایگزینی‌ای که او پیشنهاد می‌کند و در واقع، جنبه ایجابی کار رورتی است، «رفتارگرایی معرفت‌شناختی»^۴ نام دارد. ادعای اساسی او در این نگرش بدیل این است که معرفت نتیجه مواجهه الزام‌آور با ابژه نیست، بلکه امری اجتماعی است و با گفت‌وگو حاصل می‌شود.

مقاله حاضر قصد دارد با توجه به آموزه‌های عقلانیت نقاد^۵ به نقد دیدگاه‌های رورتی درباره معرفت‌شناسی بپردازد. در واقع، هدف مقاله این است که نشان دهد اولاً، رورتی بازسازی نادرست و یک‌جانبه‌ای از تاریخ فلسفه ارائه کرده است. ثانیاً، او از رهگذر نقد مبنایگرایی^۶ به کنار گذاشتن معرفت‌شناسی حکم می‌کند، اما می‌توان نشان داد که رفتارگرایی معرفت‌شناختی خود او نه‌تنها نمونه‌ای دیگر از موجه‌گرایی^۷ است، بلکه گرفتار خلط روان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز شده است. ثالثاً، هرچند

1. knowledge

2. therapeutic

۳. رورتی متأثر از دیویدسن، معتقد است که استعاره‌ها صرفاً می‌توانند محرک ذهنی ما برای شناخت جهان باشند و نباید انتظار داشت آن‌ها جهان را برای ما بازنمایی کنند. استعاره‌ها، تنها معنایی لفظی و رمزی دارند و تنها می‌توانند همچون نابلوها یا نمادهایی به ما کمک کنند که از طرق جدید و تازه‌ای درباره جهان بیندیشیم و بازی‌های زبانی تازه خلق کنیم (see Mulberry, (Rorty, 1989, p. 19; 1997, pp. 2-4).

4. epistemological behaviorism

5. critical rationalism

6. foundationalism

7. justificationism

رورتی برچسب نسبی‌گرایی را رد می‌کند، لاجرم فلسفه او پیامدهای نامطلوبی از جمله نسبی‌گرایی^۱ و نفی گفت‌وگو را در پی دارد.

۲. رویکرد تاریخ‌نگارانه رورتی

رورتی، روایتی از تاریخ فلسفه ارائه می‌دهد تا نشان دهد که تلقی فلسفه به مثابه علم بنیادین و آنچه که «تسلط استعاره ادراکی» می‌نامد، چگونه و طی چه فرایند تاریخی به وجود آمده و چگونه این فرایند به پدید آمدن تلقی فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی انجامیده است. از نظر رورتی، آشکار شدن خصلت تاریخی و موقتی این تلقی از فلسفه این امکان را فراهم می‌کند که هم مسائل فلسفی و هم تلقی غالب از فلسفه را کنار بگذاریم و در عوض تلقی و نگرشی بدیل را جایگزین کنیم.

۱.۲. تفکیک علم و فلسفه

جدایی فلسفه و علم پدیده‌ای جدید است. دکارت و هابز، فلسفه و علم را متمایز از هم نمی‌دانستند. از نظر معاصران دکارت، رساله اصول فلسفه^۲ مهم‌ترین اثر دکارت محسوب می‌شد؛ تلاش او در این رساله بیشتر معطوف به تدوین فیزیکی پیشینی و استنتاجی است. اهمیت تدوین علم فیزیک حتی در مورد رساله گفتار^۳ هم صادق است. رساله گفتار زمانی که در قرن هفدهم به چاپ رسید، صرفاً پیش‌گفتاری بود برای سه رساله علمی دکارت با عناوین عدسی‌ها، شهاب‌سنگ‌ها و هندسه، اما به تدریج به عنوان یک رساله مستقل لحاظ شد (کویره، ۱۳۷۰، ص ۱۰). رورتی، معتقد است که دکارت علم و فلسفه را جدا از هم نمی‌دانست؛ هدف او کمک به پژوهش‌های علمی از طریق نقد فلسفه مدرسی بود و این تلاش او زمینه را برای پژوهش‌های کپرنیک و گالیله مهیا کرد (Rorty, 1979, p. 131).

رورتی، معتقد است زمانی فلسفه از ارج و اهمیتی که به عنوان ملکه علوم^۴ داشت تنزل پیدا کرد که بین علم و فلسفه جدایی افتاد، اما تفکیک فلسفه و علم تنها زمانی ممکن شد که معرفت‌شناسی در مرکز فلسفه قرار گرفت و از این طریق به رشته‌ای بنیادی^۵ برای علم تبدیل شد. مطابق این تلقی جدید، هدف فلسفه معطوف به ساخت بنیادی برای «علوم» شد. با تثبیت چنین دیدگاهی تاریخ فلسفه را هم به گونه‌ای نوشتند که گویی نه تنها فیلسوفان قرن هفدهم و هجدهم، بلکه فیلسوفان باستان نیز در تلاش

1. relativism
2. principles of philosophy
3. discourse on the method
4. queen of the sciences
5. foundational discipline

برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفت‌شناسانه بوده‌اند (Rorty, 1979, p. 132).

به اعتقاد رورتی، این تلقی از فلسفه نتیجه فرایندی تاریخی و غیر ضروری است. این ایده رایج در قرن هفدهم که معرفت مجموعه‌ای از بازنمودهاست، سبب ایجاد این تلقی شد که معرفت چیزی است که باید برای آن نظریه‌ای فراهم کرد. رورتی، روایتی از تاریخ فلسفه ارائه می‌کند که از دکارت و هابز آغاز می‌شود و با افول هگل‌گرایی و بازگشت به کانت در قرن نوزدهم ادامه می‌یابد و در نهایت، در قرن نوزدهم، فلسفه به مثابه یک رشته مستقل پدیدار می‌شود. در این روایت تاریخی، اعتقاد دکارت به دو جوهر متمایز، نقطه آغاز پدید آمدن فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی است. دکارت، مفهومی از ذهن ابداع کرد که متضمن تمایز درونی/ بیرونی بود. اهمیت این تلقی از ذهن از این جهت است که اولاً، ذهن موضوعی برای تأمل فلسفی شد و این خود موضوعات جدیدی را مطرح می‌کرد که از نظر فیلسوفان اهمیت بیشتری از موضوعات سنتی فلسفه داشتند و ثانیاً، با ارائه این تلقی از ذهن قلمرویی فراهم شد که در آن می‌توان به یقین دست یافت (Rorty, 1979, pp. 133-137).

پرسش لاک این بود که چه چیز را می‌توانیم بشناسیم و چگونه می‌توانیم آن‌ها را بهتر بشناسیم. در تلاش برای پاسخ به این پرسش‌ها، لاک تلاش کرد که ذهن دکارتی را موضوع علم قرار دهد. او کار فلسفه را فراهم کردن چیزی مانند مکانیک نیوتنی برای فضای درونی ذهن می‌دانست. لاک هرچند در ادامه سنت دکارتی با قلمرو ابداع‌شده ذهن سر و کار داشت، اما مشکل لاک این بود که نتوانست یقین مورد نظر دکارت را حفظ کند و در نتیجه، حس‌گرایی نتوانست از عهده تبیین فلسفه به مثابه بنیادی‌ترین علم برآید (Rorty, 1979, p. 132).

این کار توسط کانت دنبال شد. به اعتقاد رورتی کانت تصور می‌کرد بتوان به معرفتی پیشینی درباره حقایق ضروری جهان دست‌یافت. به گمان کانت، فلسفه هم از متافیزیک نظری و هم از روان‌شناسی تجربی متمایز است. به اعتقاد او، معرفت ما درباره چیزی است که خودمان آن را قوام بخشیده‌ایم. به عبارت دیگر، کانت، فضای بیرونی را در داخل فضای درونی قرار داد و در نتیجه، یقین دکارتی را درباره چیزی که بیرونی «تصور می‌شد»، یعنی در مورد «پدیدارها» به کار برد و به این ترتیب و با تضمین یقین، فلسفه در مسیر علم قرار گرفت و معرفت‌شناسی به مثابه یک رشته به بلوغ رسید (Rorty, 1979, pp. 137-138). اگر همه معرفت ما وابسته به چیزی است که خودمان قوام بخشیده‌ایم، «معرفت‌شناسی» رشته‌ای بنیادین است که وظیفه دارد ویژگی‌های صوری حوزه‌های مختلف را تعیین کند و فیلسوف بر کرسی ریاست دادگاه «عقل محض» تکیه زده است و تعیین می‌کند که آیا رشته‌های مختلف در چارچوب‌های تعیین شده سخن می‌گویند یا نه؟ (Rorty, 1979, pp. 138-139).

از نظر رورتی، خطای تمام این فیلسوفان در این است که معرفت را بر اساس ادراک پایه‌ریزی کرده‌اند؛ امری که ریشه آن را باید در فلسفه افلاطون جست‌وجو کرد. بنا بر تمثیل خط افلاطون، ذهن

برای رسیدن به معرفت چهار مرحله را طی می‌کند: خیال، باور، فهم و اندیشه که هر کدام از این مراحل با مرتبه‌ای از هستی تناسب دارند. به طوری که برای مثال، سنگ‌ها در عالم محسوس هستند و اعداد به عالم معقول تعلق دارند. همچنین، شناسایی در هر کدام از این مراحل نیاز به قوه‌ای مخصوصی دارد و برای درک اشیا و اعداد نیاز به قوای مختلفی داریم.

افزون بر این، تفاوت در یقین متناظر با تفاوت در ابژه‌های شناخت است و رورتی این را «اصل افلاطونی^۱» می‌نامد (Rorty, 1979, p. 156). این‌که افلاطون معتقد است متعلق علم، عالم مثل است، به این معناست که یقین عقلانی در نتیجه یک رابطه علی با ابژه‌ها پدید می‌آید و این تلقی افلاطون محصول شباهتی است که او بین ادراک و شناخت قائل شده است. بر اساس این نگاه، این ابژه معرفت است که صدق را تحمیل می‌کند. به بیان دیگر، قدرتی بیرون از ما و غیر از ما وجود دارد که ما را وادار می‌کند تا آن را بپذیریم و صادق بودن یک گزاره به معنای ملزم شدن از سوی یک ابژه است (Rorty, 1979, p. 157).

در نتیجه تسلط رویکرد افلاطونی، این دیدگاه به وجود آمد که باورهای ما در نتیجه مواجهه ما با ابژه‌ها شکل می‌گیرند. این نگاه در معرفت‌شناسی مدرن هم وجود دارد. گام بعدی که معرفت‌شناسی مدرن در همین راستا برمی‌دارد، این تلقی است که ذهن مثل آینه‌ای عمل می‌کند که طبیعت را منعکس می‌کند. بر این اساس، معرفت، مجموع بازنمودهای درست است و کار معرفت‌شناسی بهبود بخشیدن به قوه شناخت و صیقل دادن آینه ذهن است. فلسفه - به مثابه معرفت‌شناسی - بر اساس این تلقی شکل می‌گیرد که درون این آینه، نمونه‌هایی از بازنمودها را انتخاب کنیم که چنان الزام‌آور باشند که نتوان در درستی‌شان هیچ شکمی کرد. این طبقه ممتاز، بنیان‌های معرفت هستند. بنابراین، «معرفت‌شناسی» جست‌وجویی چیزی است که ما را ملزم به باور می‌کند و به این ترتیب مواجهه^۲ را جایگزین گفت‌وگو^۳ می‌کند (Rorty, 1979, p. 163).

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت: رورتی مبنای گرای و بازنمایی گرای را نقد می‌کند. هدف رورتی - چنان‌که پیش‌تر گفته شد - این نیست که راه‌حل‌های بهتری برای مسائل معرفت‌شناسی پیشنهاد کند، بلکه او در صدد است مواجهه‌ای درمان‌گرایانه با آن داشته باشد و با ارائه تلقی جدیدی از فعالیت فلسفی آن مسائل را کنار بزند، اما روایت رورتی از شکل‌گیری آینه طبیعت را از چند جهت می‌توان نقد و بررسی کرد. در بخش سوم مقاله نشان داده می‌شود که دیدگاه رورتی، متضمن نوعی موجه‌گرایی است و همچنین نشان داده خواهد شد که رورتی بین معرفت‌شناسی و روان‌شناسی خلط کرده است، اما آنچه در این قسمت مورد نقد قرار می‌گیرد، تاریخ‌نگاری او و نتایجی است که از روایت تاریخی‌اش استنتاج می‌کند.

1. platonic principle
2. confrontation
3. conversation

همان‌طور که پوپر می‌گوید، درحالی‌که در علوم طبیعی «نظرگاه» به صورت نظریه فیزیکی ارائه می‌شود، مسئله در تاریخ به مراتب پیچیده‌تر است. بر خلاف این تصور که در مورد هر سلسله از اسناد و منابع تاریخی این امکان وجود دارد که تا ابد به یک شیوه تعبیر شوند؛ همیشه تعبیرهای دیگری هم وجود دارند که با امور واقع سازگارند (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲۲). روایت تاریخی رورتی تنها یکی از چندین روایتی است که می‌توان برای تحولات تاریخی یک دوره زمانی ارائه داد. هر نسلی تاریخ را به شیوه خاصی تعبیر می‌کند که مکمل تعبیر نسل‌های پیشین است (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲۴). این روایت‌ها تا جایی که شواهد تاریخی را نقض نکنند مکمل یکدیگرند و هیچ‌یک تصویری کامل از آنچه رخ داده است، ارائه نمی‌کنند. بنابراین، هیچ تعبیر تاریخی‌ای قطعی و نهایی نیست و تاریخ معنای مشخصی ندارد.

این در حالی است که رورتی به‌گونه‌ای از روایت تاریخی خود استفاده می‌کند که گویی تاریخ مجموعه‌ای از داده‌هاست که می‌توان آن را مشاهده کرد و به نتیجه‌گیری‌هایی درباره آن دست یافت، اما آن‌طور که پوپر در کتاب جامعه باز و منتقدان آن تأکید کرد، چیزی به اسم «تاریخ رویدادهای گذشته، آن‌طور که اتفاق افتاده» وجود ندارد. ما با گزارش‌های تاریخی مواجهیم (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲۵). هر کس از منظر خود وقایع تاریخی را بازسازی می‌کند و بازسازی‌های مختلف تاریخی از نظرگاه‌های مختلف مکمل یکدیگرند. روایت‌های مختلف تاریخی در تعارض با هم می‌توان ارائه داد که همگی با داده‌ها و اطلاعات تاریخی سازگار باشند.^۱

مونز نیز - در مقام نقد تلقی رورتی از تاریخ - به این نکته اشاره می‌کند که درحالی‌که در این باره اتفاق نظر وجود دارد که چنین مجموعه داده‌هایی در مورد طبیعت یا ذهن وجود ندارد، اما برخی تصور می‌کنند که تاریخ یک استثناء است. برای مثال، تصور می‌شود که تاریخ علم کوهن این آموزه را تأیید می‌کند که تغییرات در علم به دلیل تغییر در پارادایم‌ها هستند و این در حالی است که دلیل این امر آن است که او تاریخ علم خود را به‌گونه‌ای تدوین کرده که این آموزه خاص را تأیید کند (Munz, 1984, p. 224). به عبارتی، کوهن از معرفت تاریخی برای اثبات این امر استفاده کرده که همه دانش وابسته به پارادایم‌هاست، اما باید توجه داشت که این رویکرد به صورت تلویحی متضمن این پیش‌فرض است که معرفت تاریخی - بر خلاف معرفت علمی - به پارادایم وابسته نیست. در واقع، رورتی هم مرتکب همین خطا می‌شود. او فرض کرده که تاریخ و جامعه‌شناسی - بر خلاف دنیای خارج از اذهان ما، یعنی واقعیت طبیعت - اطلاعات و داده‌هایی چندان واضح و مستقیماً قابل شناخت هستند که می‌توانیم ارزیابی خودمان از فلسفه و معرفت‌شناسی را بر آن‌ها بنا کنیم، اما این فرض نادرست است و بدون معرفت‌شناسی نمی‌توان به دانش جامعه‌شناسی و تاریخ دست یافت (Munz, 1984, p. 225).

۱. برای رویکرد تاریخ‌نگارانه عقلانیت نقاد، نک: (پوپر، ۱۳۸۳، فصل ۷) و (Agassi, 2008).

نقد دیگر به تاریخ‌نگاری رورتی، شواهد نادرست تاریخی است. این ادعای رورتی که فلاسفه از دکارت به بعد در اعتقاد به استعاره آینه سهیم‌اند، با فلسفه دکارت، نیوتن و... هم‌خوان نیست. دکارت، نمی‌گفت کسب معرفت مستلزم تصویر آینه‌ای است، بلکه او معتقد بود که همه اندیشه‌ها^۱ از اندیشه‌های دیگر نتیجه می‌شوند و بنابراین، برای رسیدن به معرفت یقینی باید آن را بر پایه یک اندیشه پیشین بنا کرد. بازخوانی تأملات دکارت، نشان می‌دهد که او تلاش می‌کند تا بفهمد که اگر همه دانش‌های شک‌پذیر را حذف کنیم چه چیزی باقی می‌ماند. یقین دکارت بستگی به درجه دقتی که با آن ذهن طبیعت را منعکس می‌کند ندارد، بلکه به قابلیت استنتاج^۲ معرفت از مقدمات شک‌ناپذیر بستگی دارد. برای دکارت موضوع مرکزی، انعکاس تصویری آینه‌ای نبود، بلکه رسیدن به معرفت یقینی از طریق استنتاج از مبادی غیر قابل شک بود (Munz, 1984, p. 204).

تصویر رورتی از کانت ایراد بیشتری دارد. شاید کانت - بر خلاف دکارت - به ذهن به مثابه یک آینه فکر کرده باشد، اما او فکر نمی‌کرد که باید آن آینه را جلا دهیم و به عکس او معتقد بود هر میزان از صیقل دادن آینه آن را به ابزاری دقیق‌تر برای انعکاس طبیعت تبدیل نمی‌کند. انعکاس، یک ماهیت تحریف‌کننده دارد و بنابراین، کانت تلاش کرد نشان دهد که آنچه که در آینه منعکس شده، شیء فی‌نفسه نیست، بلکه فنومن است. این ایده که آنچه می‌بینیم باید متفاوت با چیزی باشد که در بیرون است نشان می‌دهد که خوانش رورتی از کانت به شکل نادرست یا متکلفانه‌ای به منظور تطبیق با استعاره آینه طبیعت است (Munz, 1984, p. 205).

افزون بر این، رویکرد رورتی در کنار گذاشتن معرفت‌شناسی جزم‌اندیشانه و فاقد پشتوانه استدلالی کافی است؛ زیرا اولاً، تلاش‌های معرفت‌شناسان دستاوردهای مثبتی داشته است و اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلفی در این زمینه طرح شده است که نیازمند نقد و ارزیابی دقیق هستند و رویکرد حذفی رورتی در این زمینه نامعقول است (Munz, 1984, pp. 202-203).

ثانیاً، درست است که دکارت و کانت نقش مهمی در عطف توجه به معرفت‌شناسی داشتند، ولی دیگر حوزه‌های فلسفی حتی در آثار همین فیلسوفان نیز مورد توجه بود. دکارت، همچنان دلمشغول متافیزیک بود و پروژه‌اش ارائه متافیزیکی مطمئن برای علم بود و کانت^۳ پروژه‌ای عکس دکارت داشت و بنا داشت متافیزیکی بر مبنای علم بنا کند؛ هرچند هر دو پروژه شکست خورد، اما نکته درس‌آموز آن این بود که تعامل علم و متافیزیک یک تعامل دوطرفه است. در آثار فلاسفه بعدی نیز توجه به مسائل هستی‌شناسانه وجود دارد. امروزه این مباحث در حیطه‌های خاص‌تر مانند فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه فیزیک دنبال می‌شود. حوزه‌هایی مانند فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نیز هرچند با مباحث معرفت‌شناختی

1. thought
2. deducibility

در ارتباط اند، ولی از آن فراتر می‌روند.

۲.۲. مسئله گسست و قیاس ناپذیری

هدف رورتی نقد فلسفه مبنی‌گرایانه است، اما روش او این نیست که استدلال‌هایی علیه این دیدگاه مطرح کند، بلکه او این کار را با بررسی تاریخ فلسفه انجام می‌دهد. کار او را می‌توان کاربرد ایده قیاس ناپذیری پارادایم‌های کوهن در تاریخ فلسفه دانست. از نظر رورتی، در تاریخ فلسفه پارادایم‌های مختلفی وجود داشته است و هر کدام از این پارادایم‌ها در زمینه‌ای خاص به وجود آمده‌اند. در پارادایم‌های جدید مفاهیم جدیدی به وجود می‌آیند و واژگان معنایی متفاوتی پیدا می‌کنند. هم‌چنین در هر پارادایم فلسفی مسائلی به وجود می‌آید که با مسائل قبلی متفاوت است. به طور خلاصه، پارادایم‌های فلسفی خصلتی تاریخی و موقتی دارند، قیاس ناپذیرند و بین پارادایم‌ها گسست وجود دارد (کوکب، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). نتیجه‌ای که رورتی از این استدلال می‌گیرد این است که دوره تاریخی که در آن رویکرد معرفت‌شناسانه مسلط است می‌تواند جای خود را به دوره‌ای بدهد که مسائل و نگاه کاملاً جدید حکم‌فرما باشد (Rorty, 1979, p. 10).

برای درک بهتر این موضوع باید توجه کرد که از نظر رورتی مسائل فلسفی «محصول پذیرش ناآگاهانه مفروضاتی است که به جزء جدایی ناپذیر واژگانی تبدیل شده‌اند که این مسائل در قالب آن‌ها بیان می‌شوند» تاریخ فلسفه را نباید تاریخ مواجهه پارادایم‌های مختلف به پرسش‌های ثابت و معینی دانست. مسائل فلسفی برآمده از مفروضاتی موقتی و تاریخی‌اند و بنا بر علل و عوامل مختلفی به وجود آمده‌اند. بنابراین، پیش از تلاش برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید این مفروضات مورد پرسش قرار گیرد. این رویکرد به این نتیجه منجر می‌شود که به جای حل مسائل فلسفی باید آن‌ها را کنار بگذاریم (Rorty, 1979, p. xiii).

درباره ادعای رورتی چند نکته قابل ذکر است. نخست این‌که آنچه اهمیت دارد مفاهیم و واژه‌های زبانی نیستند، بلکه نظریه‌ها و مسائل‌اند. مفاهیم و واژگان زبانی ابزاری برای بیان نظریه‌ها هستند؛ یک نظریه را ممکن است با مفاهیم یا ابزارهای زبانی متفاوتی صورت‌بندی کرد؛ هرچند برخی از صورت‌بندی‌ها و مفاهیم ممکن است از برخی دیگر کارآمدتر باشند، اما - چنان‌که گفته شد - آنچه اهمیت دارد، مسائل و نظریه‌هاست. نظریه‌ها محصولات ذهنی آدمیان برای پاسخ به مسائلی است که برای شناخت جهان اطراف به صورت حدسی ارائه شده است. بر خلاف نظر رورتی، برخی از مسائل بنیادین همچنان باقی است و در دوره‌های مختلف نظریه‌های قبلی نقد شده، کنار گذاشته شده و حدس‌های نظری جدید ارائه شده است: برای مسائلی از قبیل این که اجزای بنیادین جهان چیست؟ آیا جهان کاملاً مادی است یا خیر؟ برهم‌کنش قسمت ماده با آگاهی چگونه است؟ نظریه‌های مختلفی

ارائه شده است که در حال حاضر نیز در حوزه‌های مختلف فیزیک، فلسفه و زیست‌شناسی و عصب‌شناسی و علوم‌شناختی همین مسائل دنبال می‌شود.

البته، با ارائه نظریه‌های جدید و نقد نظریه‌های قبلی مفاهیم جدیدی هم طرح شده است. افزون بر این، این اعتقاد که رشته‌هایی مانند فیزیک و زیست‌شناسی و... وجود دارند که بنا بر موضوعی که در آن پژوهش می‌کنند از یک‌دیگر متمایزند نادرست و باقی‌مانده ذات‌گرایی است که بر اساس آن، یک نظریه باید از تعریف موضوع بحث آن سرچشمه بگیرد. تقسیم علم به موضوعات یک تقسیم‌بندی اعتباری یا سازمانی است و به قول پوپر، ما شاگردان مسائلیم؛ نه موضوعات. آنچه اهمیت دارد «مسائل» است و تلاش برای حل مسائل با ارائه نظریه‌هایی صورت می‌گیرد که می‌توانند مسائلی جدید بیافرینند. این تلاش ممکن است مرزهای اعتباری را که برای موضوعات علمی در نظر گرفته شده درنوردد؛ مسئله‌ای فلسفی درباره ساختار ماده یا فنا می‌تواند مورد توجه فیزیک‌دانان قرار گیرد، یا نظریه‌ای فیزیکی در کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی تبعات و مسائلی مورد علاقه فیلسوفان پدید آورد (Popper, 1962, pp. 66-67).

نکته دوم این که تلقی قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها - که در آرای کوهن و فایرماند نیز دیده می‌شود - غالباً متکی به رویکردی در تاریخ‌نگاری است که به گسست بین دوره‌های تاریخی قائل است، اما مسئله گسسته دیدن یا پیوسته دیدن سیر تاریخ علم مسئله‌ای است که بد صورت‌بندی شده است.

به بیان آگاسی، اگر عینک گسست بزینم وقایع تاریخی را گسسته می‌بینیم و آن‌ها را به صورتی گسسته بازسازی می‌کنیم و اگر عینکی پیوسته‌بین به چشم بزینم می‌توان کل تاریخ علم را به صورتی پیوسته بازسازی کرد. نمونه‌های شاخصی از هر دو گونه تاریخ‌نگاری موجود است، اما این مسئله مهمی نیست؛ زیرا آدمی هم از آرای گذشتگان بهره برده و هم در مواردی خلاقیت‌ها و گام‌های بلند و انقلابی برداشته است. آنچه در تاریخ‌نگاری علم و فلسفه مهم است، یافتن مسائل و کشف موقعیت مسائل در هر برهه تاریخی و بازسازی تلاش‌های عقلانی است که به صورت نظریه‌هایی برای حل آن مسائل در آن موقعیت ارائه شده‌اند و به این شیوه است که می‌توانیم از انواع روش‌های حل مسئله‌ای که صورت گرفته است، بهره ببریم و با استفاده از بهترین نظریه‌های در دست بفهمیم که احیاناً چرا برخی از حدس‌های نظری غلط و نادرست بوده‌اند (Agassi, 1981, p. 299).

۳. موج‌گرایی رورتی

مطابق دیدگاه متعارف، اگر بخواهیم توجیهی برای باور به «من درختی را پشت پنجره می‌بینم» فراهم کنیم، باید به یک تجربه حسی، یعنی تجربه دیدن درخت متوسل شویم. رورتی این دیدگاه در مورد توجیه را به کلی نادرست می‌داند و معتقد است این نحوه تبیین ریشه در باور به آینه طبیعت دارد.

به عبارت دیگر، این دیدگاه مبتنی بر این باور است که شناخت آنچه که در آینه طبیعت منعکس می‌شود بهتر از خود طبیعت صورت می‌گیرد و برای داشتن توجیه دست‌یابی به بازنمودهای ممتاز ضروری است. از نظر رورتی، برای موخه بودن در باور به «من درختی را پشت پنجره می‌بینم» باید دلیل خوبی به نفع این باور داشته باشم و لزومی ندارد که تجربه دیدن درخت را داشته باشم. به عبارت دیگر، توجیه مرتبط با فراهم کردن دلیل خوب است و دلیل خوب ربطی به این ندارد که تجربه‌ای داشته باشم (گاتینگ، ۱۳۹۵، ص ۶۴). بنابراین، برای توجیه نه نیاز به آینه طبیعت داریم و نه بازنمودهای ممتاز. برای بررسی تفاوت دو دیدگاه متفاوت در باب توجیه می‌توان موخه بودن گزاره «من درد دارم» را از منظر دو دیدگاه بررسی کرد.

از منظر فلسفه سنتی، یقینی بودن این گزاره - در نهایت - به امری مانند «حضور بی‌واسطه نزد آگاهی» مرتبط است؛ چیزی که سبب می‌شود هیچ کس نتواند در این گزاره مناقشه کند. به عبارت دیگر، به دلیل وجود حجیت معرفتی است که جامعه مجاز به پذیرش این گزاره است. رورتی، در مقابل معتقد است از آن‌جا که هیچ کس در این گزاره مناقشه نمی‌کند، ما این گزاره را یقینی می‌دانیم. به عبارت دیگر، حجیت معرفتی - در نهایت - با رجوع به جامعه قابل تبیین است. رورتی این دیدگاه را «رفتارگرایی معرفت‌شناختی» می‌نامد (Rorty, 1979, p. 174).

درحالی‌که برای یک معرفت‌شناسی میناگرایانه، حقیقت به معنای «مطابقت با واقع» و نسبتی بین فاعل شناسا و شیء است؛ بنا بر تلقی پراگماتیستی رفتارگرایی معرفت‌شناختی، حقیقت «آن چیزی است که برایمان خوب است به آن باور داشته باشیم»؛ چیزی است که همتایانمان در شرایط عادی ما را بابت گفتن آن مؤاخذه نمی‌کنند. به عبارت دیگر، به اعتقاد رورتی، برای تبیین گزاره «S می‌داند که p» باید به شیوه تعامل انسان‌ها به یک‌دیگر توجه کنیم. در مقابل میناگرایان معتقدند برای این کار باید به بررسی یک بنیاد هستی‌شناسانه پردازیم؛ زیرا معرفت اساساً به نسبت میان سوژه و ابژه مرتبط است: نسبت میان طبیعت و آینه طبیعت (Rorty, 1979, pp. 175-176).

تلقی میناگرایانه - به اعتقاد رورتی - ریشه در فلسفه افلاطون دارد. در مقابل این تلقی افلاطونی می‌توان تلقی سوفسطاییان از معرفت را پیش کشید که «یقین» در آن امری مربوط به برقراری نسبت با ابره‌های شناخت نیست، بلکه به پیروز شدن در استدلال مرتبط است. برای مثال، می‌توانیم یقینی بودن «قضیه فیثاغورث» را از این دو موضع بررسی کنیم. مطابق تلقی افلاطونی، یقین ما موضوعی است مربوط به قوه شناختی مان. یقین ما به قضیه فیثاغورث نتیجه تعامل با امری غیر بشری است، یعنی امری مربوط به نسبت عقل با مثلثیت، اما از دیدگاه سوفسطاییان برای فهم یقین مان به قضیه فیثاغورث باید به

نسبت بین اشخاص توجه کنیم. یقین ما به این دلیل است که هیچ‌کس در مقدمات این قضیه تردید نمی‌کند. بنابراین، از این بابت فرقی بین حقیقت‌های ضروری و ممکن نیست. تفاوت در این است که اعتراض کردن به حقیقت‌های ضروری به راحتی امکان‌پذیر نیست (Rorty, 1979, p. 157).

رورتی بر این مسئله تأکید می‌کند که فلسفه همواره تلاش کرده تا چارچوبی خنثی به وجود آورد که با توسل به آن بتوان این مسئله را تشخیص داد که دسته‌ای از نظریات علمی یا اخلاقی از بقیه عقلانی‌ترند. برای مثال، افلاطون معتقد بود که گفته‌های سقراط «هرچند با دیدگاه‌های آتیان مطابقت نداشت با چیزی دیگر مطابقت داشت که آتیان به‌ندرت به آن نظر داشتند» در مقابل، از نظر رورتی حقیقت وابسته به پراکسیس اجتماعی است و هیچ چارچوب خنثایی وجود ندارد (Rorty, 1979, p. 180).

دیدگاه رورتی در این زمینه را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که اولاً، معرفت نیاز به توجیه دارد و از آن‌جا که نمی‌تواند از طریق بازنمایی و استعاره آینه توجیه شود، باید با توافقی یک جامعه توجیه شود. به عبارت دیگر، چیزی که مورد توافق گروهی از مردم است می‌تواند یک حجیت معرفتی فراهم کند. رورتی این ادعا را به اشکال مختلفی صورت‌بندی می‌کند؛ گاه از بازی‌های زبانی ویتگنشتاین استفاده می‌کند، گاه به پارادیم‌های کوهن متوسل می‌شود و گاه از فلسفه گادامر برای این کار استفاده می‌کند. ویژگی مشترک همه این فلاسفه این است که معتقدند که دانش برای آن‌که اصیل باشد باید موجه باشد و از آن‌جا که هیچ توجیه بازنمایانه واقعی از معرفت وجود ندارد، معرفت باید با توافقی یک جامعه معین توجیه شود.

به عبارت دیگر، از آن‌جا که موجه‌سازی فراگیر و از بیرون امکان‌پذیر نیست، باید آن را در درون یک نظام تأمین و به چارچوب‌هایی محدود کرد که معیارها و استانداردهای مخصوص به خود دارند (منصوری، ۱۳۹۵، ص ۷۲). ثانیاً، از آن‌جا که دست‌یابی به چارچوب خنثی امکان‌پذیر نیست، باید از ایده معرفت عینی دست کشید و حقیقت را وابسته با بازی‌های زبانی دانست.

دیدگاه مبنایگرایانه و دیدگاه رورتی به رغم تفاوت‌هایی که با هم دارند، هر دو به رویکرد موجه‌گرایانه در معرفت‌شناسی تعلق دارند، یعنی هر دو معتقدند که معرفت نیاز به توجیه دارد. در حالی که چنان‌که عقل‌گرایان نقاد نشان داده‌اند موجه‌سازی - اعم از درونی یا بیرونی - نه ممکن است و نه لازم. ممکن نیست؛ زیرا هر توجیهی خود نیاز به موجه‌سازی دارد و لازم هم نیست؛ زیرا عقلانیت می‌تواند بدون ارجاع به دلایل (خوب یا موجه) عمل کند (Miller, 1994m p. 55; Bartley, 1964). عقلانیت، اساساً وصف نظریه‌ها یا اندیشه‌ها نیست، بلکه وصف روش است؛ عقلانیت در گرو رویکرد نقادانه به گمانه‌های ماست. بنابراین، هدف اصلی از استدلال نقادی است و نه فراهم کردن توجیه؛ له‌غلط‌ترین نظریه‌ها و اندیشه‌ها هم می‌توان دلایلی دست و پا کرد، اما ارائه دلایلی علیه نظریه‌هایی که در آزمون‌ها و مناقشات مختلف جان سالم به در برده‌اند، به‌سادگی ممکن نیست. به بیان دیگر، «درحالی‌که رابطه

اصیلی بین عقلانیت و برهان وجود دارد، رابطه بین عقلانیت و دلایل [موجه‌ساز] جعلی و فریبنده است» (Miller, 2006m, p. 50).

روش به دست آمدن معرفت از دیدگاه عقلانیت نقاد را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

مسئله - راه‌حل موقتی - زدودن خطا - مسئله(های) جدید (Miller, 2006, p. 47).

همان‌طور که از نمودار مشخص می‌شود، ما کار خود را با یک مسئله آغاز می‌کنیم. سپس به صورت حدسی راه‌حل موقتی برای آن صورت‌بندی می‌کنیم. این راه‌حل باید در معرض شدیدترین نقدها قرار بگیرد و به این ترتیب خطاها زدوده می‌شود و مسائل جدید به وجود می‌آید. بنابراین، معرفت حدسی است و حدس‌هایی که به‌رغم سخت‌ترین تلاش‌ها برای نقادی، هم‌چنان باقی مانده‌اند تا زمانی که حدس‌های بهتری به‌وجود نیامده‌اند که پدیده مورد نظر را بهتر تبیین کنند یا پیش‌بینی‌های بهتری فراهم کنند؛ معرفت محسوب می‌شوند. بنابراین، معرفت هیچ نیازی به موجه‌سازی ندارد.

به‌علاوه، خطای رورنی در این ادعا که توافق یک جامعه می‌تواند نوعی حجیت معرفتی فراهم کند، ناشی از خلط مقولات معرفت‌شناختی با مقولات روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی است. صدق و حقیقت ربطی به توافق یا عدم توافق آدمیان ندارد؛ معرفت تعیین نسبت میان سوژه و اُبژه نیست، هدف معرفت ارائه گمانه‌هایی برای کشف حقیقت است و معرفت‌شناسی باید معطوف تعیین نسبت نظریه‌ها با واقعیت باشد، نه نسبت درجه اطمینان ما به باروهایمان، یا میزان توافقمان با یک‌دیگر. توافق یک جامعه شاید بتواند نوعی اطمینان روانی یا حجیت جامعه‌شناسانه به‌وجود بیاورد، اما این مسئله هیچ اهمیت و ارزش معرفت‌شناختی‌ای ندارد. آنچه اهمیت معرفت‌شناختی دارد، رابطه بین نظریه‌ها و جهان و مهم‌تر از آن موضوع تطابق یا عدم تطابق است؛ درحالی‌که موجه‌گرایان، به رابطه بین ما و تئوری‌ها می‌پردازند (Miller, 2006, p. 54). این رویکردها هدف علم را که کشف واقعیت است با امور دیگری که جنبه روان‌شناختی، جامعه‌شناختی یا پراگماتیک دارند، جایگزین می‌کنند و عموماً علم را به تکنولوژی تحویل می‌کنند؛ زیرا رسیدن به توافق یا حصول سودمندی اهدافی برای تکنولوژی‌اند، نه علم.

برای توضیح این مسئله می‌توان از نظریه سه جهان پوپر استفاده کرد. بر طبق این نظریه، جهان اول شامل اشیای فیزیکی مانند سنگ، ستاره‌ها، گیاهان و حیوانات و... است. جهان دوم، جهان روحی یا روان‌شناسانه است؛ جهان احساسات، دردها، لذت‌ها و اندیشه‌ها. جهان سوم، جهان محصولات ذهن بشری است؛ جهان زبان‌ها، ادیان و اسطوره‌ها، حدس‌ها و نظریه‌های علمی و... از مهم‌ترین ساکنان این جهان، می‌توان به سیستم‌های نظریه‌ای و مسائل و موقعیت‌های مسئله‌دار اشاره کرد. باید توجه کرد که این سه جهان بسته نیستند و در ارتباط با هم هستند. جهان سوم، به‌رغم این‌که فرآورده ماست، خودمختار است و تأثیر نیرومندی بر ما دارد.

تأکید موجه‌گرایان معطوف به موجه‌سازی باورهاست و باورها ذهنی‌اند؛ درحالی‌که از نظر پوپر، معرفت امری عینی است متعلق به جهان سوم. منظور از عینی بودن معرفت قابل ارزیابی بودن و نقدپذیری آن است، نه دست‌یابی به یک چارچوب خنثی. رشد معرفت در گرو نقدهای آمیخته با رقابت‌های دوستانه و خصمانه دانشمندان است. افزون بر این، امکان حذف همه پیش‌فرض‌ها وجود ندارد و چنان‌که کانت نشان داد، معرفت پیشینی لازمه کسب معرفت پسینی است و نه مانعی برای آن. ما با ذهن خالی با جهان مواجه نمی‌شویم و معرفت حدسی بر پایه دانش قبلی و پیشینی ارائه می‌شود (پایا، ۱۳۹۵، ص ۴۱۲).

۴. رفتارگرایی معرفت‌شناختی

رورتی، رویکرد بدیلی را با عنوان «رفتارگرایی معرفت‌شناختی» پیشنهاد می‌کند که در آن شناخت مستلزم گفت‌وگو و کنش اجتماعی است؛ نه تلاش برای بازنمایی طبیعت، اما – همان‌طور که مونز تأکید می‌کند – وقتی معرفت را نتوان از طریق بازنمایی موجه کرد، ناگزیر باید طریقی دیگر جست و رورتی آن طریق دیگر را تأیید و توافق جمعی می‌داند (Munz, 1984, p. 209). به اعتقاد رورتی، همین‌که گفت‌وگو و کنش اجتماعی جایگزین بازنمایی شود می‌توان آن تلقی از فلسفه را که ذهن را به مثابه آینه طبیعت در نظر می‌گرفت، کنار گذاشت؛ زیرا حقیقت^۱ و حق^۲ وابسته به کنش اجتماعی می‌شوند. رورتی – بر اساس نگرش پراگماتیستی خود – معتقد است حقیقت چیزی است که باور به آن خوب باشد و گفتن این‌که «حقیقت مطابقت با واقعیت است» فایده‌ای ندارد. از نظر رورتی، فلسفه نمی‌تواند اطمینان را در اظهارات ما افزایش یا کاهش بدهد، بلکه تأیید همتایانمان است که آن را به وجود می‌آورد (Rorty, 1979, p. 188). در اینجا لازم است دوباره تأکید کنیم که اگر چه حتی یک استدلال معتبر نمی‌تواند چیزی را توجیه کند، اما این به معنای کنار گذاشتن عقلانیت نیست؛ زیرا – بر خلاف تصور رایج – این باورها و نظریه‌های ما نیستند که عقلانی‌اند، بلکه شیوه مواجهه ما با آن‌هاست که می‌تواند عقلانی باشد یا نباشد (Miller, 2005, p. 50). این شیوه وقتی عقلانی است که نقادانه باشد؛ زیرا ما از استدلال‌ها در جهت نقد نظریه‌ها و حذف خطا استفاده می‌کنیم (Miller, 2006, p. 80). همچنین هرچند که معرفت حدسی و در نتیجه همراه با شک است، ولی این به معنای نسبی‌گرایی نیست؛ زیرا، صدق هدف نهایی همه پژوهش‌های علمی است و صدق به معنای مطابقت با واقع است و در نتیجه، ربطی به پارادایم، بازی زبانی و... ندارد». تعریف صدق به تطابق با واقعیت – نزد عقل‌گرایان نقاد – به این معناست که واقعیت داور نهایی در تعیین

1. truth
2. right

حقیقتِ دعاویِ راجع به واقعیت است؛ نه «آدمی» یا «فرد» (پایا، ۱۳۹۵، ص ۴۱۴).

یکی دیگر از پیامدهای توسل رورتی به پارادایم‌ها و بازی‌های زبانی این است که این نگرش زمینه گفت‌وگو را نابود می‌کند؛ زیرا هر بازی زبانی، یک حلقه بسته است که با معیارها و قواعد درونی خودش هدایت می‌شود و به قول آگاسی، حیطه‌های مختلف معرفتی را تبدیل به کلوب‌های انحصاری می‌کند که تنها افراد خاصی امکان ورود به آن دارند. معیار ورود به این کلوب‌ها، پذیرش یکی دو آموزه جزمی است و این که فرد یک مُد فلسفی را بپذیرد (Agassi, 1981, p. 35). از آن جا که هر کدام از این شیوه‌های زیست جدا از یکدیگرند و جهانی مستقل را می‌سازند، تلاش تازه‌واردان باید معطوف به یاد گرفتن بازی باشد و نه شک کردن و انتخاب آزادانه. در نتیجه، این رویکرد محافظه‌کارانه به تسلط نخبگان و تثبیت مراجع منجر می‌شود. افزون بر این، از آن جا که جامعه معیار، حقیقت است؛ این نگاه بستر مناسبی برای رشد تکنوکراسی است (منصوری، ۱۳۹۵، ص ۶۹) و این نتایج همگی ناشی از نگرش موجه‌گرایانه به معرفت‌اند.

این در حالی است که یکی از نقدهای رورتی به مبنائری این است که فلسفه‌های مبنائری به دلیل جست‌وجوی مبنایی غیر قابل شک، معرفت را معادل ملزم شدن از سوی یک ابژه فرض کرده و در نتیجه، مواجهه را جایگزین گفت‌وگو کرده‌اند، اما باید توجه کرد که دعوت رورتی به گفت‌وگوی بیشتر یک توصیه اخلاقی است و چیزی نیست که از درون فلسفه رورتی برآمده باشد؛ در حالی که گفت‌وگو در عقلانیت نقاد یک اصل اساسی و از تبعات حدسی و غیر موجه بودن معرفت است. بنا بر دیدگاه عقلانیت نقاد، رشد معرفت نتیجه اصلاح اشتباهات حدس‌های فعلی و تلاش برای ارائه حدس‌های جدید است و این امر از طریق گفت‌وگو و در محیطی تکرار امکان تحقق دارد (پایا، ۱۳۹۵، ص ۴۱۲).

۵. نتایج

انتقاد رورتی از معرفت‌شناسی بر این مبناست که معرفت‌شناسی در نتیجه باور به استعاره ادراکی به وجود آمده است. زمانی که تصور افلاطونی معرفت - به مثابه نگریستن مدام به امر تغییرناپذیر با ابداع ذهن - توسط دکارت ترکیب شد به نوعی مبنائری انجامید که تلاش می‌کند از طریق دست‌یابی به بازنده‌های ممتاز معرفت یقینی ایجاد کند. رورتی این مبنائری را از طریق رد استعاره ادراکی، نقد می‌کند و با رد مبنائری نتیجه می‌گیرد که معرفت‌شناسی به طور کلی باید کنار گذاشته شود، اما مسئله این است که رورتی تصویر ناقصی از معرفت‌شناسی ارائه می‌کند؛ زیرا معرفت‌شناسی، به مبنائری محدود نمی‌شود. رورتی رویکرد بدیل، یعنی رویکرد غیر موجه‌گرایانه به معرفت را در نظر نمی‌گیرد. غفلت او از معرفت‌شناسی غیر موجه‌گرا موجب شده تا پیشنهاد ایجابی او، یعنی رفتارگرایی معرفت‌شناسانه نیز دچار همان معضل موجه‌گرایانه باشد؛ زیرا دیدگاه رورتی متضمن این است که

معرفت نیازمند موجه‌سازی است و از آن‌جا که بازنمایی نمی‌تواند از عهده موجه‌سازی برآید، باید با توسل به توافق جامعه به دست آید. درحالی‌که موجه‌سازی نه ممکن است و نه لازم و نه مطلوب. در عین حال این اندیشه نه به معنای کنار گذاشتن عقلانیت است و نه وداع با معرفت‌شناسی. مسئله مهم دیگر نحوه استفاده رورتی از تاریخ است. آنچه در اینجا مورد نقد عقلانیت نقاد است، این است که رورتی با تاریخ به عنوان داده‌هایی برخورد می‌کند که می‌توان نتایجی را از آن‌ها استخراج کرد. درحالی‌که بر اساس آموزه‌های تاریخ‌نگاران عقلانیت نقاد تاریخ فی‌نفسه معنایی ندارد؛ ما با گزارش‌های تاریخی مواجهیم و هر مورخ بر اساس نگرشی که دارد گزارش و بازسازی تاریخی خود را ارائه می‌کند.



فهرست منابع

- پایا، علی. (۱۳۹۵). بدفهمی مفهوم عینیت در علوم انسانی و اجتماعی. در فلسفه تحلیلی از منظر عقلانیت نقاد. (چاپ اول). تهران: طرح نقد، ص ۳۹۰-۴۳۳.
- پوپر، کارل، ریموند. (۱۳۸۳). اسطوره چارچوب. (ترجمه علی پایا). تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل، ریموند. (۱۳۸۰). جامعه باز و دشمنان آن. (ترجمه عزت‌الله فولادوند. چاپ سوم). تهران: خوارزمی.
- رورتی، ریچارد. (۱۳۹۳). فلسفه و آینه طبیعت. (ترجمه مرتضی نوری. چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- کویره، الکساندر. (۱۳۷۰). گفتاری درباره دکارت. (ترجمه امیرحسین جهانگللو. چاپ اول). تهران: نشر قطره.
- کوکب، سعیده. (۱۳۸۹). حقیقت و توجیه. فصلنامه فلسفه، ۳۸(۲). ۱۳۷-۱۷۴.
- گاتینگ، گری. (۱۳۹۵). نقد رورتی بر معرفت‌شناسی. در صدق به چه کار می‌آید؟. (ترجمه روح‌الله محمودی). تهران: نشر کرگدن.
- منصوری، علیرضا. (۱۳۹۵). علیه رویکرد جزیره‌ای به علوم. حکمت اسلامی، ۳(۲). ۶۳-۸۰.

References

- Agassi, J. (1981). *Science & Society*. Reidel Publishing Company.
- Agassi, J. (2008). *Science and its History, A Reassessment of the Historiography of Science*. Boston: Springer Press.
- Bartley, W. W. (1964). Rationality versus the Theory of Rationality. In *The critical Approach to Science and Philosoph*. (M. Bunge). London, New York: The Free Press of Glencoe.
- Gutting, G (1395 AP). *Naghd- i Rorty Bar marefatshenasi*. [Rorty's Critique of Epistemology]. in Sedgh Be Che Kar Mi ayad. [What's The Use of Truth]. (R, Mahmudi, Trans). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Kowkab, S. (2010). Truth and Justification. *Philosophy*, 38 (2).137-184 [In Persian]
- Koyre, A. (1370 AP). *Goftari Dar Bare-i Dekart*. [Entretiens sur Descartes]. (A, Jahanbaglu, Trans). Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- Mansuri, A. (2016). Against island approach towards sciences. *Hekmat- e - eslami*, 3 (2). 63-80]. [In Persian]
- Miller, D. (1994). *Critical Rationalism*. Open court.
- Miller, D. (2006). *Out of Error*. Burlington: Ashgate.
- Mulberry, G. (1997). *Rorty, Davidson, and Metaphor*. Virginia: MA Thesis in Virginia Polytechnic Institute and State University.

- Munz, p. (1984). Philosophy and mirror of Rorty. *Philosophy of the Social Sciences*, 14(2) 195-238. <https://doi.org/10.1177/004839318401400206>
- Paya, A. (1395 AP). Bad fahmi mafhum-I Eyniyat Dar Olum-i Ensani va Ejtemaei. [The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences], in *Analytic philosophy through the prism of critical rationalism*. Tehran: Tarhe-e Naghd Press [In Persian]
- Popper, K. (1380 AP). *Jameeh- i Baz va Doshmanan -i An*. [The Open Society and Its Enemies]. (E. Fouladvand, Trans). Tehran: kharazmi. [In Persian]
- Popper, K. (1383 AP). *Ostureh- i charchub*. [The myth of the framework: in defence of science and ratiocativity]. (A. Paya, Trans). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
- Popper, K. (1962). *Conjectures & Refutations*. New York; London: Basic Books Publishers.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

