

فلسفه و آینهٔ طبیعت

ریچارد رورتی
ترجمهٔ مرتضیٰ نوری



Philosophy and the Mirror of Nature

Richard Rorty

فلسفه و آینه‌ی طبیعت

ریچارد رورتی

ترجمه‌ی مرتضی نوری

طرح جلد: امیر علایی

چاپ اول ۱۳۹۰، شماره‌ی نشر ۱۰۰۱، ۱۲۰۰ نسخه، چاپ تاجیک

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۱۰۹-۹

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۸۸۹۷-۴۶۲-۳ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است.
تکثیر، انتشار و بازنویسی این ترجمه یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله فتوکپی، الکترونیک، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون دریافت مجوز کسبی و قبلی از ناشر ممنوع است.
این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

Rorty, Richard	رورتی، ریچارد ۱۹۳۱-۲۰۰۷ م.	سرشناسه:
	فلسفه و آینه‌ی طبیعت/ریچارد رورتی؛ ترجمه‌ی مرتضی نوری	عنوان و نام پدیدآور:
	تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹	مشخصات نشر:
	ده، ۶۰۶ ص.	مشخصات ظاهری:
	۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۱۰۹-۹	شابک:
	فیبا	وضعیت فهرست‌نویسی:
Philosophy and the Mirror of Nature	عنوان اصلی:	یادداشت:
	کتابنامه	یادداشت:
	فلسفه / فلسفه جدید / جسم و جان / تصور (فلسفه) / تحلیل فلسفی / تمدن	موضوع:
	فلسفه	
	نوری، مرتضی، ۱۳۶۰ - مترجم	شناسه‌ی افزوده:
	۱۳۸۹ ۸ ف ۴ ر / B ۵۳	رده‌بندی کنگره:
	۱۹۰	رده‌بندی دیویی:
	۲۲۴-۲۲۱	شماره‌ی کتابشناسی ملی:

قیمت ۱۵۸۰۰ تومان

فهرست

۱	مقدمه‌ی مترجم
۳۹	پیش‌گفتار
۴۳	درآمد

بخش نخست: ذات شیشه‌ای ما

فصل نخست: اختراع مفهوم ذهن

۵۹	۱. معیارهای امر ذهنی
۶۷	۲. امر کارکردی، امر پدیداری، و امر نامادی
۸۰	۳. گوناگونی مسائل ذهن-بدن
۸۸	۴. ذهن به مثابه‌ی درک‌کننده‌ی کلیات
۹۵	۵. توانایی وجود داشتن به صورت جدا از بدن
۱۰۷	۶. دوگانه‌انگاری و «خمیره‌ی ذهنی»

فصل دوم: شخص‌هایی که فاقد ذهن اند

۱۱۷	۱. آن‌سری‌ها
۱۲۹	۲. ویژگی‌های پدیداری
۱۴۴	۳. تصحیح‌ناپذیری و احساس‌های خام

۴. رفتارگرایی _____ ۱۵۷
۵. شکاکیت در قبال ذهن‌های دیگر _____ ۱۶۹
۶. ماده‌باوری بدون این‌همانی ذهن - بدن _____ ۱۷۹
۷. معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی ذهن _____ ۱۹۲

بخش دوم: بازتابانندن جهان

فصل سوم: طرح «نظریه‌ی معرفت»

۱. معرفت‌شناسی و خود - انگاره‌ی فلسفه _____ ۱۹۹
۲. خلط «تبیین» و «توجیه» از سوی لاک _____ ۲۰۶
۳. خلط «حمل» و «تألیف» از سوی کانت _____ ۲۱۷
۴. معرفت به عنوان چیزی که نیازمند «بنیاد» است _____ ۲۲۵

فصل چهارم: بازنموده‌های ممتاز

۱. حقیقت قطعی، بازنموده‌های ممتاز، و فلسفه‌ی تحلیلی _____ ۲۳۹
۲. رفتارگرایی معرفت‌شناسانه _____ ۲۴۷
۳. آگاهی پیشا-زبانی _____ ۲۵۹
۴. «ایده‌ی "ایده"» _____ ۲۷۰
۵. رفتارگرایی معرفت‌شناسانه، رفتارگرایی روان‌شناسانه، و زبان _____ ۲۹۱

فصل پنجم: معرفت‌شناسی و روان‌شناسی تجربی

۱. بدگمانی نسبت به روان‌شناسی _____ ۲۹۵
۲. ناطبعی بودن معرفت‌شناسی _____ ۳۰۵
۳. حالت‌های روان‌شناسانه به مثابه‌ی تبیین‌های ناب _____ ۳۱۷
۴. حالت‌های روان‌شناسانه به مثابه‌ی بازنمودها _____ ۳۳۳

فصل ششم: معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی زبان

۱. فلسفه‌ی خالص زبان و فلسفه‌ی ناخالص زبان _____ ۳۴۹
۲. پیشینیان ما از چه سخن می‌گفتند؟ _____ ۳۶۱
۳. ایدئالیسم _____ ۳۶۹

۴. ارجاع ۳۸۵
 ۵. حقیقت بدون آینه ۴۰۰
 ۶. حقیقت، خوبی، و نسبیت ۴۱۳

بخش سوم: فلسفه

فصل هفتم: از معرفت‌شناسی تا هرمنوتیک

۱. سنجش و گفت‌وگو ۴۲۵
 ۲. کوهن و سنجش‌ناپذیری ۴۳۵
 ۳. عینیت به مثابه تطابق و عینیت به مثابه توافق ۴۴۹
 ۴. روح و طبیعت ۴۶۰

فصل هشتم: فلسفه بدون آینه

۱. هرمنوتیک و پرورش ۴۷۹
 ۲. فلسفه نظام‌مند و فلسفه پرورش‌گر ۴۸۸
 ۳. پرورش، نسبی‌گرایی، و حقیقت‌عینی ۴۹۷
 ۴. پرورش‌گری و طبیعی‌گرایی ۵۰۵
 ۵. فلسفه در گفت‌وگوی بشریت ۵۱۸

- پی‌نوشت‌ها ۵۲۵
 واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی ۵۸۷
 واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی ۵۹۳
 نمایه ۵۹۹

مقدمه‌ی مترجم*

ریچارد مک‌ری رورتنی در چهارم دسامبر ۱۹۳۱ در نیویورک به دنیا آمد. وی در خانواده‌ای با گرایش‌های سیاسی چپ بالید. پدرش جیمز از دوستان نزدیک جان دیویی و از سوسیالیست‌های طرف‌دار تروتسکی بود. به خاطر علاقه‌ی پدر و مادرش به تروتسکی و حال‌وهوای سوسیالیستی خانواده از همان کودکی با این آگاهی بزرگ شد که همه‌ی مردمان محترم اگر نه تروتسکیست دست کم سوسیالیست اند... و شرط انسان بودن آن است که آدمی زندگی‌اش را در راه مبارزه با بی‌عدالتی اجتماعی صرف کند. (رورتنی ۱۳۸۴: ۴۵-۴۶) فضای کمونیستی خانواده آرمان‌های سوسیالیسم را از همان کودکی در ذهن او حک کرد، از این رو حتا هنگامی که در دوران بزرگسالی و پختگی از روش‌ها و منش‌های کمونیسم روی گردان شد، آرمان‌هایی چون عدالت و تلاش در جهت کاهش رنج بشر هم‌چنان دغدغه‌های اصلی او را تشکیل می‌داد. رورتنی نوجوان در کنار آرزوهای اجتماعی خود علاقه‌ی شخصی خاصی به دالای لاما و ارکیده‌های وحشی آمریکای شمالی احساس

می‌کرد و و آنچه ذهنی او را به خود مشغول می‌داشت این بود که نکند «تروتسکی با علاقه‌ی من به ارکیده‌ها موافق نباشد»، و در پانزده سالگی که به هاجینز کالج دانشگاه شیکاگو رفت «تنها طرحی که در سر داشت این بود که تروتسکی و ارکیده‌ها را با هم آشتی دهد» (همان: ۴۸-۴۷). آرمانِ نوجوانی او این بود که «در بینشی یگانه به واقعیت و عدالت دست یابد». مقصودِ او از واقعیت همان احساساتِ شخصی و رازآمیزی بود که هم‌چون ارکیده‌های وحشی گاهی او را تحتِ تأثیر قرار می‌دادند و منظورش از عدالت همانی بود که تروتسکی و سوسیالیست‌ها می‌گفتند: آزادسازیِ ضعیف از دستِ قوی. چه‌گونه می‌توان علفه‌های شخصیِ خود را با آرمان‌های اجتماعی پیوند زد: این پرسشی بود که او در دانشگاه شیکاگو به دنبالِ پاسخ‌اش می‌گشت. دانشگاه شیکاگو در آن زمان پناهگاهِ فیلسوفانی بود که از چنگِ هیتلر گریخته بودند. مهاجرتِ تعدادی از فیلسوفانِ بزرگِ آلمانی و اتریشی به آمریکا دپارتمان‌های فلسفی آن‌جا را به سمتِ فلسفه‌های پوزیتیویستی سوق داده و شهرتِ کسانی چون رادولف کارنپ و کارل همپل باعث شده بود فیلسوفانِ بومی‌ای چون دیویی، جیمز، و لاجوی به حاشیه رانده شوند. افزون بر این، ابزارهایِ منطقیِ فیلسوفانِ تحلیلیِ ابزاری شده بود برایِ تحقیرِ اندیشه‌هایِ اگزیستانسیالیستیِ فیلسوفانی چون هایدگر. روشِ تحلیلِ منطقیِ زبان و تمرکزِ فلسفه بر بخشِ محدودی از فرهنگ، یعنی «علم»، به دانشجویانِ فلسفه چنین القا می‌کرد که موضوعاتِ اصلیِ فلسفه مباحثِ تخصصی‌ای چون صدق، معنا، معرفت، ذهن، و موضوعاتی از این قبیل است و دغدغه‌هایِ تاریخی‌ای چون تاریخِ فلسفه و فلسفه‌ی تاریخ را باید به دستِ مورخان و باستان‌شناسان سپرد. از نگاهِ اکثرِ این فیلسوفانِ مهاجر و از جمله بزرگ‌ترینِ آن‌ها لوی اشتراوس، «اگر کسی بخواهد توضیح دهد که چرا مردن از نازی بودن بهتر است، به چیزی عمیق‌تر و وزین‌تر از فلسفه‌ی

دیووسی» نیاز است. (همان: ۴۹) هرچند جان دیووسی روشنفکرِ محبوبِ سوسیالیست‌هایی بود که، در پی خیانتِ استالین به انقلاب، از ماتریالیسم دیالکتیک دل بریده بودند، نگاهِ فیلسوفانی چون اشتراوس رورتنی جوان را به خود جذب کرد و او را به سمتِ مطلق‌گراییِ افلاطونی کشاند. مطلق‌های اخلاقی و فلسفی در نظرِ او همان چیزهایی آمد که می‌توانست واقعیت و عدالت، ارکیده‌های وحشی و تروتسکی، را یک‌جا گرد آورد.

اما تلاشِ او در راستایِ کشفِ سرزمینِ «ارکیده‌های غیرمادی» به نتیجه نرسید. به نظر می‌رسید تکلیفِ افلاطون با خودش روشن نیست. معلوم نبود که وی به دنبالِ ارائه‌ی استدلالی است که حریفان را قانع کند (کاری که ایوان کارامازوف در آن چیره‌دست بود)، یا در پی رسیدن به نقطه‌ای از سعادتِ شخصی که استدلال‌ورزی در آن جایی ندارد (سعادتِی از آن نوع که آلیوشا به آن دست یافته بود). هر دو هدف به نظرِ رورتنی خواستنی بود اما نمی‌شد فهمید که این دو را چه‌گونه می‌توان با هم جفت‌وجور کرد. مشکلِ مضاعفی که رورتنی جوان را نسبت به افلاطون‌گرایی بدبین کرد این بود که وی هیچ موضعی را نمی‌یافت که در توجیهِ خود دچارِ دُور نشود. تمامیِ دیدگاه‌ها می‌توانند ادعاهایِ خود را به اصولِ اولیه‌ای بازگردانند که با اصولِ اولیه‌ی مخالفِ خود ناسازگار و از این رو با آن سنجش‌ناپذیر است، و چون هیچ اصلی نیست که میانِ همه‌ی دیدگاه‌ها مشترک باشد نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. حتماً اگر صدقِ را، به جایِ استنتاج‌پذیری از اصولِ اولیه‌ی تردیدناپذیر، به «انسجام» تعریف کنیم باز هم مشکل برطرف نمی‌شود، چرا که هرکجا با تناقضی رو به رو شدیم به راحتی می‌توانیم از طریقِ بازتوصیفِ مفاهیم تمایزی جدید قائل شویم و خود را به ترفندی از کمندِ تناقض برهانیم.

با این حال، تجربه‌ی شاگردیِ استادانِ بزرگی چون رادولف کارنپ،

مک‌کثون، و هارتشورن در شیکاگو به رورتی کمک کرد تا به دیدگاه‌های پخته‌تر خود نزدیک‌تر شود. مک‌کثون به خاطر دیدگاه‌های فرافلسفی‌اش شاید چهره‌ای خاص در شیکاگو به شمار می‌آمد. او به جای مواجهه‌ی مستقیم با شیوه‌های مختلف اندیشه به طبقه‌بندی آن‌ها می‌پرداخت و نشان می‌داد که هریک از آن‌ها چه گونه به دیدگاه‌های فلسفی متمایز دامن می‌زنند. رورتی در همین دانشگاه، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشدش را زیر نظر شاگرد و ابتعد، چارلز هارتشورن، گذراند و از این طریق با اندیشه‌های تاریخی‌ترین فیلسوف جهان، هگل، آشنا شد. تأثیر عمیق کارنپ، مک‌کثون، و هارتشورن بر رورتی را می‌توان در درآمد فلسفه و آینده‌ی طبیعت به‌عینه دید، آنجا که وی می‌گوید «این فیلسوفان هر سه در نظر من یک سخن را باز می‌گفتند: "مسئله‌ی فلسفی" محصول اتخاذ ناآگاهانه‌ی پیش‌فرض‌هایی است که در واژگان رخنه کرده و در آن نهاده شده‌اند، همان واژگانی که مسئله در قالب آن بیان می‌شود. از این رو، پیش از جدی گرفتن خود مسئله باید از پیش‌فرض‌های آن پرسید.» (Rorty 1979: xxxi)

پس از پایان دوره‌ی کارشناسی ارشد، رورتی برای گرفتن مدرک دکترا شیکاگو را به قصد دانشگاه ییل ترک کرد. به گفته‌ی خودش، «در این ایام چهل سال را صرف آن کرد که نگرانی‌های خود را در این باره که فلسفه به چه درد می‌خورد به طور منسجم صورت‌بندی کند.» (Guignon 2003: 5) او پس از گذراندن رساله‌ی دکتری خود تحت عنوان «مفهوم بالقوگی» زیر نظر پل وایس، دو سال را در ارتش گذراند، و پس از سه سال فعالیت در ولزلی کالج، در ۱۹۶۱ به دانشگاه پرینستون رفت. اگر چه او از امکان‌گرد آوردن واقعیت و عدالت در یک بینش واحد نومید و در مورد فایده‌ی فلسفه دچار تردیدهای جدی شده بود، نخستین سال‌های سرگذشت آکادمیک‌اش در پرینستون در حال و هوای جریان اصلی فلسفه‌ی تحلیلی سپری شد. اگر

به مقاله‌هایی که رورتی در این دوره از زندگی خود نوشته بنگریم، او را در هیأت یک فیلسوف تحلیلی تمام‌عیار خواهیم دید. وی در این دوره مقاله‌ای درباره‌ی این‌همانی ذهن و بدن نوشت و از «ماده‌باوری حذف‌گر» دفاع کرد. مجموعه‌ای را تحت عنوان چرخش زبانی ویرایش کرد که در آن مقاله‌هایی از فیلسوفان تحلیلی درباره‌ی موضوعاتی چون زبان، معنا، و صدق گردآوری شده بود. به نظر می‌رسید که او، برخلاف گفته‌ی خود در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت‌اش، به سمت حل شدن در جریان غالب فلسفه پیش می‌رود.

اما برای فهمیدن این که در این دوره چه در ذهن رورتی می‌گذشته شاید بهتر باشد به جای نگرستن به مقاله‌های مشهور او در زمینه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و مسائل سنتی آن، به کتاب‌هایی نظر افکنیم که وی در آن زمان می‌خوانده یا بازبینی‌شان را به عهده می‌گرفته است، کتاب‌هایی در مورد جان دیویی، فلسفه‌ی تاریخ، پراگماتیسم آمریکایی، و نقد فلسفه‌ی زبانی؛ شاید بهتر باشد به مقدمه‌ی چرخش زبانی او بنگریم که وی در آن تردیدهایی در مورد آینده‌ی فلسفه‌ی تحلیلی مطرح می‌کند و همدلی ضد افلاطونی خود با هایدگر و ویتگنشتاین متأخر را به صراحت اعلام می‌کند. وی در مقاله‌ی «این‌همانی ذهن-بدن، خصوصی‌بودگی، و مقوله‌ها»، که در همین دوره نوشته شده، می‌گوید:

هرگز چیزی به نام طبقه‌بندی اصطلاحات زبانی وجود ندارد که نتایج‌اش از گزند زمان مصون باشد و علی‌رغم نتایج پژوهش آینده هم‌چنان دست‌نخورده باقی بماند. از این رو، در این حوزه (و شاید در تمامی حوزه‌ها) روشی وجود ندارد که واجد آن نوع خنثائیت تحکیم‌آمیزی باشد که فیلسوفان زبان ساده‌لوحانه در سر می‌پروراندند. (به نقل از Malachowski

با این حال، در دهه‌ی ۶۰، رورتی هم‌چنان در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی به عنوان یک فیلسوف متعلق به جریان اصلی شناخته می‌شد تا این که در ۱۹۷۲ در همایش سالانه‌ی انجمن فلسفی آمریکا مقاله‌ای تحت عنوان «جهان کاملاً گم‌شده» عرضه کرد. اکثراً این مقاله را نقطه‌ی چرخش او به شمار آورده‌اند. او در این مقاله بر اساس دیدگاه‌های کواین، دیویدسون، و سلارز بحث‌های رایج در باب نظریه‌های تطابقی و انسجامی صدق و رئالیسم علمی را بی‌اهمیت شمرده و نشان داده بود که در همه‌ی این نظریه‌ها دعوا بر سر جهانی است که تاکنون هیچ کس نشانی از آن به دست نداده است، جهانی مستقل از زبان و اندیشه. او در پایان مقاله به این نتیجه می‌رسد که اگر این جهان کاملاً گم‌شده را کنار بگذاریم، می‌توانیم به فراسوی رئالیسم ایدئالیسم گذر کنیم. (بنگرید به Rorty 1982: 17)

فلسفه و آینه‌ی طبیعت

او از این پس می‌کوشید تا آرای هایدگر، دیوبی و ویتگنشتاین را با هم درآمیزد و بر برداشت سنتی از فلسفه و نقش آن بتازد. وی برخلاف فیلسوفان تحلیلی اندیشه‌های دریدا را جدی می‌گرفت. در کلاس‌های خود به تدریس فوکو می‌پرداخت، و به دیارتمان‌هایی که رویکرد تازه‌ای به نظریه‌ی ادبی داشتند توجه می‌نمود. حاصل این چرخش بزرگ در اندیشه‌ی او شکل‌گیری فلسفه و آینه‌ی طبیعت بود. او در زندگی‌نامه‌ی خود نوشت‌اش، این اثر را حاصل بریدن از افلاطون و روی آوردن به هگل می‌داند. تأثیر هگل بر اندیشه‌ی او چنان بود که وی در پیش‌درآمد آخرین کتاب خود فلسفه به مثابه‌ی سیاست فرهنگی آشکارا اذعان کرد که تمامی کارهای‌اش کوششی بوده است در راستای در آمیختن رهیافت ویتگنشتاینی به زبان

با این تزِ هگل که «فلسفه همان زمانه‌ی خویش است که به اندیشه درآمد» باشد» (Rorty 2007: IV). پدیدارشناسیِ روحِ هگل به او آموخته بود که «به جای تلاش در راه جاودانگی، فقط فرزندِ زمانِ خود باشد» (رورتنی ۱۳۸۶: ۵۳). کشفِ هگل او را به دیویی و کشفِ دریدا او را به هایدگر بازگرداند و همانندی‌هایِ دیویی، ویتگنشتاین، و هایدگر او را به این فکر انداخت که تاریخ‌گراییِ شبه-هگلیِ میشل فوکو و مک‌اینتایر را با نقدِ سنتِ دکارتی از درون و برونِ فلسفه‌ی تحلیلی درآمیزد.

سه موضوع اصلیِ فلسفه و آینده‌ی طبیعت به ترتیب ذهن، معرفت، و فلسفه است، که هر یک سه بخشِ اثر را به خود اختصاص داده‌اند. رابطه‌ی این سه موضوع در نظرِ رورتنی به‌خوبی در درآمدِ کتاب به تصویر کشیده شده است:

فیلسوفان معمولاً می‌پندارند که رشته‌ی ایشان رشته‌ای است که به بحث در بابِ مسائلِ ابدی یا جاودان می‌پردازد — مسائلی که به محضِ تأملِ انسان رخ می‌نمایند. برخی از این مسائل به تمایزِ میانِ انسان و دیگر موجودات مربوط می‌شوند، که در پرسش‌هایِ پیرامونِ نسبتِ ذهن با بدن تبلور می‌یابند. برخی دیگر مربوط به میزانِ حقیقتِ ادعاهایی است که در زمینه‌ی معرفت مطرح می‌شوند، که این مسائل نیز در قالبِ پرسش‌هایِ پیرامونِ «بنیادها»ی معرفت تجسم می‌یابند. با کشفِ این بنیادها می‌توان به کشفِ چیزی درباره‌ی ذهن رسید، و برعکس، با کشفِ ذهن می‌توان به بنیادهایِ معرفت دست یافت. بدین طریق، فلسفه به عنوانِ یک رشته خود را کوششی می‌داند در راستایِ تأیید یا ابطالِ ادعاهایِ معرفتی، ادعاهایی که از سویِ علم، اخلاق، هنر، یا دین مطرح می‌شود. فلسفه مدعی است که این کار را برپایه‌ی فهمِ خاصِ خود از سرشتِ معرفت و ذهن انجام

می‌دهد. فلسفه را می‌توان در قبالی دیگر بخش‌های فرهنگ امری بنیادی قلمداد کرد، چرا که فرهنگ مجموعه‌ای است از ادعاهای معرفتی، و فلسفه چنین ادعاهایی را داوری می‌کند. فلسفه از آن رو قادر به چنین کاری است که بنیادهای معرفت را می‌شناسد، و از طریق مطالعه‌ی انسان - به مثابه‌ی - شناسا و بررسی «فرآیندهای ذهنی» یا «فعالیت بازنمایی» ای که معرفت را امکان‌پذیر می‌کند، به کشف این بنیادها نائل می‌آید. (Rorty 1979: 3)

بدین ترتیب کارِ رورتی در این کتاب این است که تصورات رایج در موردِ هریک از این سه موضوع را به چالش بکشد. در بخش اول، ابتدا از درون فلسفه‌ی تحلیلی به بررسی مسئله‌ی تمایزِ ذهن - بدن و مواضعی که در قبالی آن اتخاذ شده می‌پردازد و نشان می‌دهد که تمایز میان ذهن و بدن برخلاف آنچه در آغاز بحث تصور می‌شود، امری شهودی نیست و ما هرگز نمی‌توانیم معیاری واحد و مشخص برای «ذهنی» شمردنِ اموری چون دردها و باورها پیدا کنیم. «التفاتی بودن» و «پدیداری بودن» که به عنوانِ معیارهایی برای امرِ ذهنی پیشنهاد شده‌اند هر دو ریشه در اشتباهاتِ معرفت‌شناختی و متافیزیکی دارند. این اشتباهات از آن‌جا ناشی می‌شوند که برخی می‌کوشند برای امورِ ذهنی، که حالت‌هایی معلق به انسان‌اند، شأنی مستقل از خودِ انسان قائل شوند و آن‌ها را به خودیِ خود به عنوانِ جوهرهای مستقل لحاظ کنند. از این رو «همه‌ی آنچه برای نامعقول دانستنِ این مسئله نیاز است، این است که نام‌انگار باشیم و سرسختانه با جوهرسازیِ موجودیت‌های جزئی مخالفت کنیم». (همان: ۳۲)

اما رورتی از آن دست فیلسوفانی نیست که صرفاً به انحلالِ مسئله بدین شکل بسنده کند. از این رو، این نوع حلِ مسئله را «انحلالِ سریع» می‌نامد و اگر چه آن را دارایِ مزایایِ خاص خود می‌داند، به آن اکتفا نمی‌کند.

مسئله‌ی ذهن-بدن صرفاً به بحث‌های فلسفی خلاصه نمی‌شود و به نظر می‌رسد بسیاری از شهودهای اخلاقی و دینی ما ریشه در همین مسئله دارد. «بسی پیش از آن که لاک و افلاطون دچار اشتباهات فلسفی خود شوند» و به مسئله‌ی تمایز ذهن-بدن دامن بزنند، «انسان‌ها بر این باور بودند که پس از نابودی بدن‌های‌شان زنده خواهند ماند». (همان: ۳۳) بنابراین برای نگاهی همه‌جانبه به مسئله باید انگیزه‌هایی را جست‌وجو کنیم که به پیدایش آن دامن زده‌اند و برای این کار به جای بحث‌های تخصصی فلسفه‌ی تحلیلی باید به سراغ تاریخ اندیشه برویم. بررسی تاریخ اندیشه و نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم، چنان که هگل و هایدگر به ما آموخته‌اند، خاستگاه‌های آگاهی کنونی ما را آشکار خواهد کرد و به ما نشان خواهد داد که شهودهای کذایی‌ای که به اشتباه جاودانه بودن مسائل فلسفی را به ما القا می‌کنند، ریشه در رخدادهای محتمل تاریخی دارند و از این رو به راحتی می‌توان آن‌ها را اختیاری تلقی کرد و از کنارشان گذشت، زیرا مقتضیاتی که در مقاطعی از تاریخ اندیشه به طرح این تمایزها دامن زده‌اند، اکنون دیگر جایی ندارند. در تاریخ اندیشه، نخستین انگیزه‌ی فیلسوفان برای توجه به ذهن و ویژگی‌های آن، در واقع، یافتن معیاری برای برهمتایی انسان و تفاوت او با دیگر حیوانات است. افلاطون نخستین بار این تفاوت را در مسئله‌ی کلیات تشخیص داد. انسان تنها حیوانی است که می‌تواند معرفت کلی داشته باشد، و از آن‌جا که کلیات به چشم تن دیده نمی‌شوند، پس نگرستن به آن‌ها باید کار چشم ذهن باشد. چشم ذهن در نظر افلاطون همان عقل است که می‌تواند به عالم مثل راه یابد و حقیقت‌های کلی را درک کند. این ایده از آن پس اندیشه‌ی غرب را تسخیر کرد و حتا ارسطو که از استاد خود اندیشه‌ای سکولارتر داشت در دام این تلقی گرفتار شد که چه بسا در جدایی‌پذیری عقل و تفاوت آن با دیگر قوای انسان نکته‌ای

نهفته باشد. پس از ظهورِ مسیحیت، این تلقی به واسطه‌ی پولوسِ قدیس رنگ‌وبوی دینی به خود گرفت و بخشِ انتزاعی‌ترِ وجودِ ما به وجهِ اشتراکِ ما با فرشتگان بدل شد.

رورتنی در ادامه نشان می‌دهد که چه‌گونه این مفهوم و انگیزه‌های پس‌پشتِ آن در زمانِ دکارت و به دستِ او تغییر می‌کند. دکارت مفهومِ «اندیشیدن» را، که کارِ اصلیِ عقل در نزدِ باستانیان بود، به گونه‌ای تعریف کرد که معانیِ متنوعی چون فهمیدن، ادراک کردن، و حتا تخیل کردن و احساس کردن را نیز شامل شود. او با این کار، توانست به جایِ جوهرهای متعددِ باستانیان، به دو جوهرِ متمایز، «جوهرِ اندیشنده» و «جوهرِ ممتد»، قائل شود و بدین طریق بنیادی شسته رفته برایِ علمِ جدید فراهم سازد.

رورتنی پس از نشان دادنِ تاریخی بودنِ مسئله‌ی ذهن-بدن به سراغِ داستانی علمی-تخیلی می‌رود تا پیشامدی بودنِ (contingency) آن را نشان دهد. در این داستان موجوداتی فضایی بر رویِ سیاره‌ای دیگر تصویر شده‌اند که آداب و فرهنگی کمابیش شبیه به از آن‌ها دارند اما در میانِ آن‌ها مسئله‌ی ذهن-بدن اصلاً وجود ندارد. تنها تفاوتِ اساسیِ آن‌ها با ما در این است که نخستین جهش‌های علمی در میانِ آن‌ها در علمِ زیست‌شناسی و فیزیولوژی رخ داده است، از این رو آموخته‌اند که به جایِ گزارش دادنِ احساس‌های «ذهنی»‌ای چون درد، رخدادهایِ عصب‌شناختی‌ای که در بدن‌شان رخ می‌دهد را گزارش دهند. با توجه به مواضعِ فیلسوفانِ زمینی، در قبالِ ذهن داشتن یا ذهن نداشتنِ این انسان‌هایِ فضایی سه موضع می‌توان اتخاذ کرد: شکاکیت، رفتارگرایی، و ماده‌باوری. رورتنی با بررسیِ تک‌تکِ این مواضع نشان می‌دهد که اشتباهِ آن‌ها، مانندِ باستانیان و فیلسوفانِ سده‌ی هفدهم، در این است که ذهن را آینه‌ی طبیعت می‌دانند و معتقد اند که وقتی کسی از دردِ خود یا از کیفیت‌هایِ پدیداریِ دیگر گزارش می‌دهد در واقع به چشمِ

ذهنِ خود چیزهای خاصی را به طورِ مستقیم رصد می‌کند، و از آن‌جا که او به حالت‌هایِ درونیِ خود دسترسی بی‌واسطه و انحصاری دارد، ما هرگز نمی‌توانیم ادعاهایِ او درباره‌ی رخدادهایِ درونی‌اش را رد کنیم. اما به عقیده‌ی رورتنی حجیتِ ادعاهایِ اول-شخص تنها ریشه در بازیِ زبانیِ ما انسان‌هایِ زمینی دارد، یعنی عرفِ زبانیِ ما انسان‌هایِ زمینی به گونه‌ای است که سخن دیگری را به نشانه‌ی احساس‌هایِ درونیِ او می‌گیریم. اما این صرفاً یک عرفِ زبانی است و از هیچ موجودیتِ ذهنیِ درونی‌ای خبر نمی‌دهد. کاملاً ممکن است ما نیز مانند آن موجوداتِ فضاییِ روزی در اثرِ پیش‌رفت‌هایِ علمی به جایی برسیم که با نصبِ دستگاهی بر بدنِ انسان و رصد کردنِ رخدادهایِ عصب‌شناختی‌ای که در بدنِ او می‌گذرد به احساس‌هایِ مخاطبِ خود دسترسی داشته باشیم و رخدادهایِ به‌اصطلاحِ درونیِ او را بهتر از خودِ او گزارش کنیم.

در بخشِ دوم، رورتنی به بررسیِ تصوراتِ رایج در بابِ معرفت می‌پردازد. اگر ذهنِ چنان که در سده‌ی هفدهم شناخته شده، آینه‌ی طبیعت باشد، پس معرفت نیز چیزی نیست جز بازنماییِ طبیعت، و اگر علمی بتواند مکانیسمِ این بازنمایی را کشف کند، بنیادی‌ترین علم بشر خواهد بود، چرا که با شناختِ این مکانیسم می‌توان صحت و سقمِ تمامیِ ادعاهایِ معرفتی، در تمامیِ حوزه‌هایِ علم، را بررسی کرد. چنین تصویری بود که نخست لاک و سپس کانت را به طرحِ نوعیِ نظریه‌ی معرفت کشاند. خطایِ لاک در این بود که می‌پنداشت معرفت نسبتی است میانِ ذهن و اَبژه‌ها، یا میانِ ذهن و ایده‌هایِ اَبژه‌ها، و حتا کانت که با نبوغِ خود دریافت که معرفت به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد نه به اَبژه‌ها یا ایده‌هایِ آن‌ها، با طرحِ انقلابِ کوبرنیکِ خود به راهِ خطا رفت و به جایِ اصلِ قرار دادنِ «توجیه» در تبیینِ معرفت، به تبیینِ علیّی معرفت روی آورد. رورتنی نشان می‌دهد که اگر معرفت را نسبتی میانِ

گزاره‌ها قلمداد کنیم آن گاه دیگر همانند فیلسوفان سده‌ی هفدهم به دنبال تبیینی مکانیستی برای معرفت نخواهیم گشت، بلکه توجیه یا نسبت منطقی میان گزاره‌ها را ملاک اصلی معرفت قرار خواهیم داد. وی در نهایت ریشه‌ی تاریخی خطای فیلسوفان از افلاطون تا کانت را، به پیروی از هایدگر، در این می‌داند که همه‌ی آن‌ها کوشیده‌اند معرفت را برپایه‌ی الگوی ادراک بصری طرح‌ریزی کنند. او روند تاریخی چیرگی این تصویر بر ذهن بشر را چنین شرح می‌دهد:

شاید کارگشا باشد اگر استعاره‌ای را که در آغاز حاکم بوده است چنین تصور کنیم: باورهای ما معلول رویارویی چهره - به - چهره با ابژه‌ی باور است (برای مثال، شکلی هندسی که قضیه‌ای هندسی را به اثبات می‌رساند). مرحله‌ی بعد این است که فکر کنیم فهم این که چه‌گونه می‌توانیم بهتر بشناسیم برابر است با فهم این که چه‌گونه می‌توانیم فعالیت قوه‌ای شبه - بصری، آینده‌ی طبیعت، را بهبود ببخشیم، و بنابراین معرفت را مجموعه‌ای از بازآموزدهای درست قلمداد کنیم. سپس نوبت به این ایده می‌رسد که برای داشتن بازآموزدهای درست باید در درون آن آینده طبقه‌ی خاص و متمایزی از بازآموزدها را بیابیم که چنان الزام‌آور باشند که در درستی‌شان هرگز نتوان شک کرد. این بنیادهای ممتاز همان بنیادهای معرفت خواهند بود، و رشته‌ای که ما را به سوی آن‌ها راه می‌برد - نظریه‌ی معرفت - بنیاد فرهنگ خواهد بود. نظریه‌ی معرفت جست‌وجویی خواهد بود در پی چیزی که ذهن را ملزم به باور می‌کند به محض این که پرده از روی‌اش برافکنده شود. فلسفه - به‌مثابه‌ی - معرفت‌شناسی جست‌وجویی خواهد بود در پی ساختارهایی تغییرناپذیر که معرفت، زندگی، و فرهنگ را باید در آن‌ها گنجاند - ساختارهایی که بازآموزدهای ممتاز، یعنی موضوعات مورد

مطالعه‌ی معرفت‌شناسی، آن‌ها را وضع می‌کنند. پس چنین می‌نماید که اجماع نو-کانتی، در واقع، آخرین محصول یک خواست ابتدایی است که هدف‌اش آن بوده است که رویارویی (confrontation) را جایگزین گفت‌وگو (conversation) کند و آن را تعیین‌کننده‌ی باورهای ما به شمار آورد. (همان: ۱۶۳)

رورتی در ادامه نشان می‌دهد که دو سرشاخه‌ی اصلی فلسفه‌ی تحلیلی و قاره‌ای، یعنی راسل و هوسرل، هر دو در قلمرو اندیشه‌ی کانتی جای می‌گیرند و هر دو در زمانه‌ای سر برآوردند که فلسفه از یک سو به سمت علوم انسانی‌ای چون ادبیات و تاریخ و از سوی دیگر به سمت علوم تجربی‌ای چون روان‌شناسی کشیده می‌شد. آن‌ها همانند کانت با جدا کردن حوزه‌ای خاص برای فلسفه، شأن مستقل فلسفه را هم چنان پاس داشتند. اما در فلسفه‌ی قاره‌ای توسط کسانی چون هایدگر و گادامر و در فلسفه‌ی تحلیلی توسط کسانی چون کواین و سلارز دیگر بار هویت فلسفه و شأن آن به چالش کشیده شد. حمله‌ی سلارز به اسطوره‌ی امر داده‌شده و حمله‌ی کواین به تمایز تحلیلی-تألیفی کوشش‌های بسیاری از فیلسوفان تحلیلی از راسل تا کارنپ را بی‌اعتبار کرد. تمایز «شهودی-مفهومی» و تمایز «تحلیلی-تألیفی» دو تمایزی بود که از زمان کانت به فلسفه اعتبار می‌بخشید و به فیلسوفان القا می‌کرد که وظیفه‌ی ایشان تحلیل ساختارهای صوری و پیشا-تجربی معرفت است، کاری که از عهده‌ی هیچ علم دیگری بر نمی‌آید. اما سلارز نشان داد که ما هیچ آگاهی پیشا-زبانی‌ای نداریم و هیچ چیزی نیست که پیش از آگاهی زبانی به ما «داده شده» باشد و ما به آن آگاهی شهودی داشته باشیم. کواین نشان داد که هیچ گزاره‌ی تحلیلی‌ای در کار نیست و تمامی گزاره‌ها بدون استثنا معنای خود را در

بستر کلی معرفت و در ارتباط با دیگر گزاره‌ها کسب می‌کنند، از این رو تمایز تحلیلی-تألیفی بی‌معنا است. رورتنی سپس تنها رهیافت درست به مسئله معرفت را، براساس کل‌گرایی‌ای که از آموزه‌های سلاز و کواین نتیجه می‌شود، «رفتارگرایی معرفت‌شناسانه» می‌داند، که تعبیر دیگری است از همان پراگماتیسم، یعنی پاسخ گفتن به مسائل معرفت‌شناسانه بر اساس رفتارها یا پراکسیس‌های زبانی رایج در یک جامعه.

در فصل‌های پنجم و ششم، رورتنی به سراغ جریان‌هایی می‌رود که کوشیده‌اند معرفت‌شناسی را در قالب روان‌شناسی یا فلسفه‌ی زبان هم‌چنان حفظ کنند. او نشان می‌دهد که هر دوی این جریان‌ها هم‌چنان پابند همان انگاره‌ی ذهن به مثابه‌ی آینده‌ی طبیعت اند. به عقیده‌ی وی، اگر روان‌شناسی فقط به عنوان روان‌شناسی به دیده گرفته شود، علمی است کاملاً مشروع، که اعتبار خود را، همانند دیگر علوم، بسته به کارایی خود در پیش‌بینی و کنترل رفتار کسب می‌کند. اما اگر بخواهیم آن را در جایگاه معرفت‌شناسی بنشانیم و از طریق شناخت مکانیسم آگاهی بازنمودهای ممتاز را کشف کنیم، دیگرار در دام خلط تبیین و توجیه گرفتار می‌آییم و با همان مسائلی روبه‌رو می‌شویم که تجربه‌گرایی انگلیسی را از پای درآورد.

و اما فلسفه‌ی زبان؛ این حوزه از فلسفه تا آن‌جا که به بررسی نسبت‌های منطقی میان گزاره‌ها می‌پردازد ربطی به انگاره‌ی آینده‌ی طبیعت ندارد، اما آن‌جا که می‌خواهد با نظریه‌های صدق و معنا نسبت میان واژه و ابژه یا زبان و جهان را به تصویر بکشد به همان راه خطایی می‌رود که دکارت و کانت رفتند. فیلسوفان زبان می‌پندارند «زبان یک آینده‌ی طبیعت "عمومی" و اندیشه یک آینده‌ی طبیعت "خصوصی" است ... [از این رو] ما می‌توانیم بسیاری از پرسش‌های دکارتی و کانتی را دوباره صورت‌بندی کنیم و در قالب زبان‌شناسی به آن‌ها پاسخ دهیم، و بدین طریق بسیاری از مسائل

فلسفی رایج را بازسازی کنیم... اما زمانی که دریابیم نه بازنمودهای درونی و نه نسبت‌های جهان-واژه هیچ‌یک ربطی به مسئله‌ی توجیه ندارند، آن‌گاه می‌توانیم دست کشیدن از جست‌وجوی بازنمودهای ممتاز را به معنای دست شستن از غایت "نظریه‌ی معرفت" تلقی کنیم.» (همان: ۲۱۱)

اگر قهرمانان بخش دوم کتاب سلارز و کواین بودند، قهرمان بخش سوم کوهن، گادامر، و سارتر هستند. رورتنی در این بخش نشان می‌دهد که فلسفه و حوزه‌های مختلف آن از دیرباز کوشیده‌اند معیاری مشترک برای سنجش تمامی گفتمان‌ها فراهم کنند، قواعدی عامی که بتوان تمامی معرفت‌های بشری را تحت آن گرد آورد، یا زمینه‌ی مشترکی که بر اساس آن بتوان در میان علوم، در عین تنوع و کثرت، به توافقی عقلانی دست یافت. افلاطون و باستانیان این زمینه‌ی مشترک را در قلمرو هستی، در برابر صیروت، می‌جستند، فیلسوفان سده‌ی هفدهم در ذهن، و فیلسوفان تحلیلی در زبان. تصور بر این بود که بدون یافتن معیارهایی برای سنجش و داوری میان گفتمان‌ها، وضعیت جنگ همه علیه همه حاکم خواهد بود، اما با یافتن قواعد مشترک می‌توان از عقلانیت، عینیت، معرفت، و تمامی مفاهیمی که لازمه‌ی پیشرفت بشر در زمینه‌ی علم و معرفت است سخن گفت. اما تمامی این پیش‌فرض‌ها با کتاب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن به چالش کشیده شد. کوهن نشان داد هیچ معیاری وجود ندارد که بین تمامی گفتمان‌های علمی مشترک باشد، و با نگاهی دقیق‌تر به تاریخ علم، به جای حرکتی رو به پیشرفت انقلاب‌های بزرگ و پی در پی را خواهیم دید که در پی وقوع آن‌ها معیارها و زمینه‌های مشترک قبلی از میان می‌روند و معیارها و زمینه‌های جدید جای آن‌ها را می‌گیرند. رورتنی با الهام از دو اصطلاح «علم متعارف» و «علم انقلابی» کوهن دو مفهوم «گفتمان متعارف» و «گفتمان نامتعارف» را مطرح می‌کند. گفتمان متعارف گفتمانی است

که در آن معیارها و زمینه‌های مشترک برای رسیدن به توافق وجود دارد. در چنین گفتگویی می‌توان از معرفت‌شناسی به عنوان الگویی برای سنجش و ارزیابی سخن گفت، اما این «نه از آن رو است که ما چیزی در مورد «ماهیت معرفت بشری» کشف کرده‌ایم، بل تنها از آن رو است که وقتی یک پراکسیس به قدر کافی تداوم پیدا می‌کند، قراردادهایی که آن را امکان‌پذیر ساخته‌اند — و شرایط اجماع بر سر نحوه‌ی تقسیم آن به اجزاء را فراهم آورده‌اند — نسبتاً به آسانی قابل تفکیک و احصاء هستند.» (همان: ۳۲۱) گفتگوی نامتعارف گفتگویی است که همانند علم انقلابی معیارهای حاکم را به چالش می‌کشد. «محصول گفتگوی نامتعارف هرچیزی می‌تواند باشد، از حرف‌های بی‌معنا گرفته تا انقلاب فکری، و هیچ رشته‌ای نیست که بتواند آن را توصیف کند، همان‌طور که هیچ رشته‌ای نیست که به مطالعه‌ی امر پیش‌بینی‌ناپذیر، یا «خلاقیت»، اختصاص داشته باشد.... هرمنوتیک مطالعه‌ی گفتگویی نامتعارف از چشم‌انداز گفتگویی متعارف است — کوششی برای سردرآوردن از آنچه در یک صحنه رخ می‌دهد، صحنه‌ای که ما با آن بیگانه‌تر از آن ایم که بتوانیم توصیف‌اش کنیم و بدین طریق تبیینی معرفت‌شناسانه از آن ارائه دهیم.» (همان: ۳۲۱-۳۲۰) بنابراین، برخلاف آنچه دیلتای می‌پنداشت تفاوت میان علوم انسانی و علوم طبیعی در روش آن‌ها نیست؛ (بنگرید به Rorty 1991: I) تفاوت آن‌ها به همان اندازه نسبی است که تفاوت میان گفتگوی متعارف و گفتگوی نامتعارف. اگر ما به گفتگویی آشنایی داشته باشیم به راحتی می‌توانیم سراغ معرفت‌شناسی برویم و معیارهای حاکم بر آن را کشف کنیم (البته همواره باید به یاد داشته باشیم که این معیارها ریشه در چیزی فراتر از قرارداد ندارند)، و اگر با گفتگویی ناآشنا باشیم می‌توانیم موضعی هرمنوتیکی اتخاذ کنیم و با شناخت فرض‌ها و مفهومی‌های آن به آن نزدیک‌تر شویم. رورتی در مخالفت با کسانی که

تفاوتِ علومِ انسانی و علومِ طبیعی را به تفاوتیِ متافیزیکی در موضوع — یعنی تفاوت میانِ «روح» و «طبیعت» — باز می‌گردانند، این دو اصطلاح را نیز به صورتِ نسبی تعریف می‌کند:

«طبیعت» هر آن چیزی است که چنان عادی، آشنا، و قابلِ مهار می‌نماید که ما در موردِ آن به زبانِ خود بی‌چون و چرا اعتماد می‌کنیم. «روح» هر آن چیزی است که چنان ناآشنا و غیر قابلِ مهار می‌نماید که ما در شگفت می‌مانیم از این که آیا «زبان» ما برای توصیفِ آن «کفایت» می‌کند. (Rorty 1979: 352)

با این حال، رورتی پیشنهاد می‌کند که بهتر است در هر صورت سخن گفتن از معرفت‌شناسی را کنار بگذاریم، چرا که پیشینه‌ی آن هماره ما را وسوسه می‌کند که آن زمینه‌های مشترکِ قراردادی را به عنوانِ زمینه‌هایی که ریشه در واقعیت دارند تفسیر کنیم.

اما در فرهنگی که، با افولِ معرفت‌شناسی، فلسفه دیگر نتواند نقشِ «ناظرِ فرهنگ» را ایفا کند، فیلسوفان به چه کار می‌آیند؟ این پرسشی است که رورتی در فصلِ آخرِ کتاب به آن می‌پردازد، و به الهام از گادامر، «هرمنوتیک» را به عنوانِ نقشی درخور برای فلسفه معرفی می‌کند. او در آغاز این بخش هشدار می‌دهد که:

من هرمنوتیک را به عنوانِ «موضوعیِ جانشین» برای معرفت‌شناسی — به عنوانِ فعالیتی که قرار است خلأِ فرهنگی‌ای را پر کند که زمانی فلسفه‌ی معرفت‌شناسی‌بنیاد پر می‌کرد — مطرح نمی‌کنم. در تفسیری که عرضه خواهم کرد، «هرمنوتیک» نه عنوانی است برای یک رشته‌ی خاص، نه عنوانی است برای روشی که قرار است ما را به آن دست‌نایچی برساند

که معرفت‌شناسی نتوانست، و نه عنوانی است برای یک برنامه‌ی تحقیقی. برعکس، هرمنوتیک تعبیری است از امید به این که خلأ فرهنگی به‌جامانده از نابودی معرفت‌شناسی پر نخواهد شد — که فرهنگ ما باید فرهنگی شود که در آن دیگر نیاز به الزام‌آوری و رویارویی احساس نشود. (همان: ۳۱۵)

فلسفه در نظرِ رورتنی یک رشته‌ی تخصصیِ آکادمیک نیست، بلکه وائرنی فرهنگی است که میانِ گفتمان‌های متفاوت واسطه‌گری می‌کند، و از آن‌جا که هیچ معیارِ مشترکی میانِ گفتمان‌ها وجود ندارد، تنها راهِ فیلسوف برای ابقایِ نقشِ میانجی‌گرانه‌اش این است که کل‌گرایانه واردِ گفتمان‌هایِ گوناگون شود و با روشِ هرمنوتیکِ لمِ بازیِ زبانیِ آن‌ها را کشف کند. هدفِ فلسفه در این جا رسیدن به «معرفت» یا دست‌یابی به حقیقت نیست، بلکه «پرویش‌گری مداوم» است. فلسفه به ما کمک می‌کند تا به جایِ تعمیمِ دادنِ معیارهایِ خود به دیگر فرهنگ‌ها، هماره به رویِ آن‌ها گشوده باشیم و از طریقِ وارد شدن در گودِ بازیِ زبانیِ آن‌ها با فرهنگ‌هایِ بیگانه و نامتعارفِ تازه آشنا شویم. روشی که فلسفه‌ی معرفت‌شناسی‌بنیاد در پیش گرفته بود به «انجمادِ فرهنگ» می‌انجامید، چرا که با اصلِ قرار دادنِ یکی از گفتمان‌هایِ حاکم بر تمدنِ غرب، یعنی گفتمانِ علمی، و سنجیدنِ همه‌ی گفتمان‌ها و فرهنگ‌ها با آن، راه را بر پیدایشِ گفتمان‌هایِ تازه می‌بست. اما هرمنوتیک و فلسفه‌هایِ اگزیستانس، به‌ویژه فلسفه‌ی سارتر، به ما می‌آموزند که برخوردِ متناسب با انسان برخوردِ «فی نفسه» یا «عینی» نیست. انسان از آن جا که تنها موجودی است که وجودش بر ماهیت‌اش تقدم دارد در حصارِ تنگِ تعریف‌هایِ علمی نمی‌گنجد و هماره می‌تواند تعریف یا توصیفِ جدیدی از خود ارائه کند و بدین طریق ماهیتِ جدیدی از خود بسازد:

فایده‌ی دیدگاه «اگزیستانسیالیستی» در این است که، با اعلام کردن بی‌ذاتی یا بی‌ماهیتی ما، به ما امکان می‌دهد توصیف‌هایی از خویش‌مان را که در یکی از علوم طبیعی (یا در تمامیت علوم طبیعی) می‌یابیم، هم‌طراز با توصیف‌های بدیلِ گوناگونی قرار دهیم که از سوی شاعران، رمان‌نویسان، روان‌کاوان، مجسمه‌سازان، انسان‌شناسان، و عارفان ارائه می‌شود. به صرف این که (در حال حاضر) در علوم اجماع بیش‌تری هست تا در هنرها، نمی‌توان گفت توصیف‌هایی که در علوم طبیعی عرضه می‌شود باز‌نمایی‌های ممتاز هستند. ما گنجینه‌ی پربراری از خود-توصیف‌گری‌ها در اختیار داریم، و خود-توصیف‌گری‌های علمی تنها یکی از محتویات این گنجینه است. (همان، ۳۶۲)

رورتی سپس میان فیلسوفانِ نظام‌مند و فیلسوفانِ پرورش‌گر تمایز قائل می‌شود. فیلسوفانِ نظام‌مند کسانی هستند که در جریانِ اصلی فلسفه قرار دارند. اینان هنوز گرفتارِ استعاره‌های بصری و انگاره‌ی آینده‌ی طبیعت‌اند و ذاتِ انسان را در کشفِ ذات‌ها می‌دانند، از این روی‌پوسته طرح‌های مختلفی برای حلِ مسائلِ معمولِ فلسفه در بابِ «حقیقت»، «بازنمایی»، «ذهن»، «زبان» و جز آن عرضه می‌کنند. اما فیلسوفانِ دیگری نیز هستند که آگاهانه به حاشیه خزانده‌اند و خود را مستقیم درگیر این مسائل نمی‌کنند. آن‌ها از بیخ‌وبن به نگرش‌های ذات‌باورانه بدبین‌اند و به جای ارائه‌ی تعریفی برای ذاتِ انسان و پی‌جوییِ حقیقتِ عینی به ما می‌آموزند که نگاهِ آینده‌ای به معرفت و استعاره‌های بصری را به کلی کنار بگذاریم و به بازتوصیفِ خود در قالبِ گفتمان‌های تازه بپردازیم.

در فصلِ پایانی کتاب، رورتی فلسفه را از کرسیِ بالانشینی در فرهنگِ بشر به پایین می‌کشد و آن را به هم‌نشینی در حلقه‌ی گفتمان‌های دیگرِ فرهنگ

فرامی‌خواند. فیلسوف، برخلاف آن‌چه کانت تصور می‌کرد، اکنون دیگر آن ناظر پرابهت فرهنگ نیست که به اقتضای موقعیت‌اش در مورد همه‌ی گفتمان‌های دیگر داوری کند، بلکه هم‌چون یکی از دیگر شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو است که نظرات دیگران را می‌شنود و نظر خود را هم بیان می‌کند. تمامی این شرکت‌کنندگان به یک‌دیگر می‌آموزانند و از یک‌دیگر می‌آموزند، و رأی هیچ‌کس را در این میان بر آرای دیگران برتری نیست. شاید برسید که اگر زمینه‌ی مشترک میان تمامی انسان‌ها و بنابراین میان تمامی معرفت‌ها را انکار کنیم، دیگر از فلسفه چه کار می‌آید؛ دیگر فیلسوف برچه اساسی می‌تواند در گفت‌وگوی میان گفتمان‌های گوناگون اظهارنظر کند؟ رورتنی در فلسفه و امید اجتماعی پاسخ جالبی به این پرسش می‌دهد:

هرگاه از من می‌پرسند (چنان که متأسفانه اغلب سؤال می‌کنند) که «رسالت» یا «وظیفه»ی فلسفه‌ی معاصر چه باید باشد، زبان‌ام بند می‌آید. حداکثر کاری که می‌توانم بکنم این است که تته‌پته‌کنان بگویم ما استادان فلسفه کسانی هستیم که با نوعی سبک فکری نوعی آشنایی داریم، همان‌گونه که وقتی شما مواد مختلف را به هم می‌آمیزید شیمی‌دانان با آن کاری که شما می‌کنید نوعی آشنایی دارند. وقتی شما سعی می‌کنید اندیشه‌های به‌خصوصی را با هم ترکیب یا از هم تفکیک کنید، بر اساس شناختی که از تجربه‌های گذشته داریم می‌توانیم درباره‌ی آن چه روی خواهد داد نظری بدهیم. اما اگر تأیید چیزهایی را بخواهید که از صمیم دل دوست دارید در قلب نظام عالم باشد، یا این که احساس مسئولیت اخلاقی شما به جای آن که «فقط» نتیجه‌ی شیوه‌ی تربیت شما باشد، «منطقی و عینی» به حساب آید، ما کسی نیستیم که سراغ او باید رفت.

احیای پراگماتیسم

فلسفه و آئینه‌ی طبیعت بیش از آن که در محافل تخصصی فلسفه پرآوازه شود، در دیگر حوزه‌های علوم انسانی شهره شد. این امر خود رورتنی را نیز شکفت زد، کرد، چرا که مخاطبان او در این اثر در درجه‌ی اول فیلسوفان حرفه‌ای بودند. کتاب به هفده زبان ترجمه شد و پیامدهای آن مرزهای بسیاری از علوم انسانی، از ادبیات، نظریه‌ی اجتماعی، و مطالعات فرهنگی گرفته تا تاریخ و اقتصاد را درنوردید. گویی این کتاب داد علوم انسانی را از بیداد دیرپای علوم طبیعی و هژمونی فیزیک در فرهنگ انگلوساکسون ستاند و رورتنی را در نظر همگان به نماینده‌ی اصلی «پست‌مدرنیسم» در جهان انگلیسی‌زبان بدل کرد (عنوانی که او همیشه خود را از آن مبرا می‌دانست).

او در کتاب بعدی خود نتایج پراگماتیسم رودریاستی را کنار گذاشت و آشکارا عنوان «پراگماتیسم» را روی فلسفه‌ی خود نهاد، هرچند پنهان نکرد که انتخاب این عنوان ریشه در گرایش‌های میهن‌دوستانه‌ی او و علاقه‌اش به فیلسوفان وطنی دارد. در این کتاب نقش فلسفه در یک فرهنگ پسا-فلسفی یا پسا-متافیزیکی با وضوح بیش‌تری توضیح داده شده است. به عقیده‌ی او تنها کار فلسفه این است که نشان دهد چیزها چه‌گونه با هم جفت‌وجور شده‌اند. فیلسوف به اقتضای نقش هرمنوتیکی خود بر یک «چرخ‌وفلک ادبی-تاریخی-انسان‌شناختی-سیاسی» می‌نشیند و به هر کجا که می‌رسد سرکی می‌کشد. او یک روشنفکر «همه-منظوره» است که هر زمان آماده است تا:

به سرعت از همینگوی به پروست، به هیتلر، به مارکس، به فوکو، به ماری داگلاس، به وضع کنونی خاور میانه، به گاندی و به سوفوکلس گذر

کند. او کسی است که مرتب نام آدم‌های کله‌گنده را بر زبان می‌آورد ... تا بدین طریق به مجموعه‌ای از توصیف‌ها، سیستمی از نمادها، و شیوه‌های نگرش اشاره کند. تخصص او در این است که شباهت‌ها و تفاوت‌های میان تصویرهای بزرگ را تشخیص دهد، جریان‌هایی که می‌کوشند دریابند که چیزها چه گونه با هم جفت‌وجور شده‌اند ... اما چون خود او نیز هیچ نقطه‌ی ارض‌میدسی‌ای بیرون از تاریخ ندارد، محکوم به کهنه‌گی و منسوخ شدن است. (Rorty 1982: XXXX)

در جست‌جوی مضامین تازه

در ۱۹۸۲ رورتی به دانشگاه ویرجینیا نقل مکان کرد و در آن جا استاد دپارتمان علوم انسانی شد. دغدغه‌های او پیوسته بیشتر و وسیع‌تر می‌شد. سال‌ها پس از دیوبی، او اکنون جذاب‌ترین فیلسوفی بود که توجه محافل روشنفکری را به خود جلب می‌کرد. در زمانه‌ای که فلسفه به شدت حرفه‌ای و فنی شده و از دیگر بخش‌های فرهنگ فاصله گرفته بود او جسورانه و آزادانه به حوزه‌های ادبیات، تاریخ‌نگاری، تعلیم و تربیت، و نظریه‌ی اجتماعی گام نهاد و آن‌ها را با کارهای خود تحت تأثیر قرار داد. وی برای مطبوعات عامه‌پسند مقاله می‌نوشت و در سمینارهای گوناگون برای مخاطبان غیرفلسفی سخنرانی می‌کرد و بدین طریق توانست چهره‌ی فیلسوف را در نقش یک روشنفکر عمومی احیا کند.

«دوره‌ی پس از این دو کتاب را می‌توان دوره‌ی پسا-پراگماتیستی رورتی نام نهاد» (Malachowski 2002: XVIII)، زیرا او در این دو کتاب راه خود را برای جست‌وجوی درون‌مایه‌های تازه هموار کرد، درون‌مایه‌هایی که بسی فراتر از علقه‌های پراگماتیسم کلاسیک بودند. انرژی پراگماتیست‌های

کلاسیک بیش‌تر صرفِ آن شد که از رویکردِ خود در مقابلِ حریفانِ قدری چون راسل دفاع کنند. اما پس از آن که رورتی در فلسفه و آینه‌ی طبیعت نشان داد که نارساییِ سنتِ تحلیلی ما را به در پیش گرفتنِ رویکردی هرمنوتیکی و پراگماتیستی سوق می‌دهد و پس از آن که جایگاهِ پراگماتیستیِ خود را در نتایجِ پراگماتیسم محکم کرد، توانست با خیالِ آسوده به جست‌وجوی مضامین تازه بپردازد بدونِ این که نیاز باشد مدام به پشتِ سرِ خود، یعنی به سنت‌های فلسفی‌ای که از آن‌ها گذر کرده، نظر بیافکند.

او در این دوره از زندگیِ خود سرانجام دریافته بود که از بیخ‌وبن اشتباه می‌کرده که می‌توان واقعیت و عدالت را در بینشی واحد گرد آورد، و دنبال کردنِ چنین بینشی خطایِ نخستین افلاطون و افلاطون‌گرایان بوده است. از آن رو بر آن شد که کتابی بنویسد «در این باره که زندگیِ فکریِ کسی که بخواهد برایِ دست یافتن به واقعیت و عدالت در بینشی واحد از سعیِ افلاطونی دست بردارد چه‌گونه خواهد بود» (رورتی ۱۳۸۶: ۵۴). حاصلِ این تصمیم کتابِ پیشامد، بازی، و میبستگی بود. رورتی در این کتاب نشان داد که پدیده‌ی احتمال (contingency) چه‌گونه سرتاسرِ زندگیِ ما را درمی‌نوردد. مقصودِ وی از «احتمال» معنایِ فلسفی و پیچیده‌ی آن، که در برابرِ «ضروری» به کار می‌رود، نیست. او به معنایِ ساده و پیش‌پاافتاده‌ی آن نظر دارد، بدین معنا که رخدادها یکسره محصولِ «بخت و زمان» اند، و هیچ باوری نیست که از گزندِ باد و بارانِ زمان مصون بماند. او برایِ این که دیگر بار در دامِ فلسفه‌ورزی به زیانِ تخصصیِ فیلسوفان گرفتار نشود، برایِ سخن گفتن درباره‌ی «زبان»، «خود» (self) و «اجتماع» واژگانِ تازه‌ای به کار برد که نقشِ فعالیت و عمل در آن برجسته‌تر بود. «زبان» آینه‌ای نیست که واقعیت‌ها در آن منعکس شوند، بل آفریده‌ای بشری است که برایِ برقراریِ ارتباط با محیط و هم‌نوعان به کار می‌آید. «خود» محصولِ محیطِ اجتماعی

و سنت تاریخی فرد است و ربطی به ذهن یا نفس مجرد ندارد. و «اجتماع» ریشه در احساسات متقابل و علقه‌های مشترک دارد نه در ذات مشترک ما. او برای این که ما را به در پیش گرفتن شیوه‌های تازه‌ای برای سخن گفتن ترغیب کند، خود دو چشم‌انداز به زندگی را معرفی می‌کند که میان فهم ما از زندگی و دیدگاه‌های سنتی فلسفی فاصله می‌اندازد. چشم‌انداز نخست تمایزی قاطع اما تغییرپذیر میان قلمرو عمومی و خصوصی قائل می‌شود. فلسفه از دیرباز آرزو داشته است که با نظریه‌پردازی این تمایز را از میان بردارد. برای مثال، منفعت‌باوران استدلال می‌کردند که بهترین راه برای تحقق اخلاق در جامعه این است که هرکس خیر عمومی را دنبال کند و بکوشد بیش‌ترین خوش‌بختی را برای بیش‌ترین افراد ممکن به بار آورد. کانتی‌ها علقه‌های عمومی و خصوصی را در هم آمیختند و هر آن انگیزه‌ای را که مطابق با قانون اخلاقی نباشد، غیراخلاقی شمردند. اما رورتنی برخلاف این جریان‌ها بر آن بود که جنبه‌های عمومی و خصوصی زندگی ما، به تعبیر کوهن، با یک‌دیگر «سنجش‌ناپذیر» اند و هر نظریه‌ای که بخواهد میان این دو پل بزند ارزش‌های خاص هرکدام را از بین خواهد برد. جوامع سالم به خودی خود آمیزه‌ی بی‌تکلفی از تعهد به وظیفه‌ی عمومی و تعقیب سعادت شخصی را به نمایش می‌گذارند و هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند یا نباید ترکیبات دقیق این «آمیزه» را پیشاپیش به ما دیکته کند.

چشم‌انداز دومی که رورتنی در این کتاب به ما عرضه می‌کند، چشم‌انداز اول را تقویت می‌کند. این چشم‌انداز «مطایبه» (irony) است. مطایبه‌گر (ironist) کسی است که:

(۱) در موردِ واژگانِ نهایی‌ای که خود به کار می‌برد، تردیدهایی اساسی و همیشگی دارد، زیرا متأثر از دیگر واژگان‌ها است، واژگان‌هایی که اشخاص

یا آثاری که او با آن‌ها سرِ ناسازی دارد به کار می‌برند؛ (۲) استدلال بیان‌شده در قالبِ واژگانِ کنونی‌اش نه می‌تواند آن تردیدها را تأیید کند و نه می‌تواند آن‌ها را برطرف سازد؛ (۳) اگر هم برداشتی فلسفی از موقعیتِ خود داشته باشد، بر این باور نیست که واژگانی که برگزیده بیش از دیگر واژگان‌ها به واقعیت نزدیک است، باور ندارد که به قدرتی سواي خود متکی است. (رورتنی ۱۳۸۵: ۱۵۲)

مطایبه‌گر به ویژگیِ پیشامدی بودنِ زبان واقف است و می‌داند که هرگز نمی‌توان از قلمروِ زبان خارج شد و به پایگاهی مستقل از زبان دست یافت، پایگاهی که بتوان از آن‌جا اعتبار یا بی‌اعتباریِ واژگان‌های مختلف را سنجید. اگر چه مطایبه‌گر نیز هم‌چون دیگران برایِ دفاع از باورهایِ خود از «واژگانِ نهایی» خویش بهره می‌گیرد، هرگز تصور نمی‌کند که ادعاهایِ او برایِ همه الزام‌آور است. او در زندگیِ خود از این قسم «واژگان‌هایِ نهایی» آن‌قدر به چشم دیده است که از این بلندپروازی‌هایِ فلسفی چشم‌پوشد. این چشم‌ترسی، این احتیاط به خرج دادن، این اکراه داشتن از این که مطمئن‌ترین و محترم‌ترین باورهایِ خود را باورهاییِ الزام‌آور و جهان‌شمول به شمار آوریم، همان چیزی است که رورتنی آن را «مطایبه‌گری» می‌نامد.

منتقدانِ رورتنی عموماً دیدگاهِ او در موردِ مطایبه را به رخ او کشیده و وی را متهم به نسبی‌گرایی کرده‌اند. ایشان معتقد اند «مطایبه‌گری» هم از لحاظِ فلسفی و هم از لحاظِ سیاسی نتایجِ ویران‌گری به بار می‌آورد. این دیدگاه، در حوزه‌ی فلسفه بنیانِ صداقت و پی‌جوییِ حقیقت را سست می‌کند، و در حوزه‌ی سیاست انگیزه‌هایِ عقلانی برایِ اتحاد بر سرِ علقه‌هایِ مشترک را از بین می‌برد.

به ضرسِ قاطع می‌توان گفت که رورتنی نسبی‌گرا نبود. او به‌صراحت ایده‌هایی از این دست را که مبتنی بر خودبینی و خودپسندی اند و همه چیز را مجاز می‌دانند پوچ می‌خواند:

تا آن‌جا که اندیشه‌ی فلسفی «پسا- مدرن» با نسبی‌گرایی فرهنگی احمقانه و بی‌معنی یکی گرفته می‌شود - یعنی با این ایده که هرچیز احمقانه‌ای که خود را فرهنگ نامید شایسته‌ی احترام است - من هیچ استفاده‌ای از چنین اندیشه‌ای نخواهم کرد... میان کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی فرهنگی همان قدر تفاوت است که میان تسامح عملاً موجه و بی‌مسئولیتی احمقانه. (به نقل از XXII: 2002 Malachowski).

رورتنی معتقد است متهم کردن وی به این «ادعای بی‌معنا» یکی از نشانه‌های بیماریِ دیرپایِ فلسفه‌ی سستی است، بیماریِ وسواس نسبت به مفاهیمی چون «ختثانی»، «بی‌طرفی» و «غیثیت». بنیادگرایان در جست‌وجوی بنیادی برای توجیهِ باورها و قاعده‌ها آن‌قدر از مرزهای فرهنگ‌های خاص دور می‌شوند که ناگهان از «یک موضع استعلایی» سر در می‌آورند، موضعی که، هم‌چون مفهوم استعلایی «حقیقت»، هیچ کمکی به تشخیص «درستی» یا «نادرستی» یک باور نمی‌کند. این از آن رو است که فهمِ درستی یا نادرستی یک باور مستلزم شناختِ پراکسیس‌های حاکم در فرهنگی است که باورِ مذکور در آن رایج است. نه موضعی استعلایی وجود دارد که بتوان از آن‌جا برخی باورها را نسبت به برخی دیگر معتبرتر دانست و نه موضعی ختثا که نسبی‌گرا بتواند از آن‌جا همه‌ی باورها را به یک اندازه معتبر بداند. تنها راه برای سنجشِ میزانِ «درستی» یا «موجه بودن» یک باور شناختِ معیارهای اجتماعیِ فرهنگ‌های خاص است، معیارهایی که در طول تاریخ به عمل آمده و در جامعه‌ای خاص تثبیت شده‌اند. با شناختِ این معیارها

می‌توانیم بگوییم که برخی باورها از چشم‌اندازِ ما موجه‌تر اند تا باورهای دیگر، و بدین طریق آن نتیجه‌ی نسبی‌گرایانه‌ی هراس‌انگیز که «همه چیز مجاز است» رخت می‌بندد.

رورتنی براساسِ عقیده‌ی خود مبنی بر «سنجش‌ناپذیری» دو قلمرو عمومی و خصوصی معتقد است بهترین جامعه‌ای که می‌تواند ما را به سمتِ هماهنگیِ این دو قلمرو پیش ببرد جامعه‌ی لیبرالی است. اما مطلوب بودن جامعه‌ی لیبرالی فقط دلایلِ عملی یا پراگماتیکی دارد و هیچ مبنای فلسفی‌ای برای آن نمی‌توان یافت. لیبرالیسم تنها از آن رو مطلوب است که فضایی را خلق می‌کند که در آن دوگانگی عمومی-خصوصی رنگ می‌بازد، فضایی که در آن جست‌وجویِ عدالتِ اجتماعی می‌تواند دوشادوشِ جست‌وجویِ سعادت و لذتِ شخصی پیش رود. از این رو، رورتنی یکی از مخالفانِ سرسختِ لیبرالیسمِ فلسفی است، جریانی که می‌کوشد ارزش‌های لیبرالیستی‌ای چون عدالت، آزادی، و برابری را بر مفاهیمِ متافیزیکی‌ای چون عقل و ماهیتِ بشر استوار کند. مایکل سندل، که یکی از مدافعانِ لیبرالیسمِ فلسفی است، نظریه‌ی عدالتِ جان راولز را از چشم‌اندازی کانتی می‌نگرد و آن را نظریه‌ای ناقص به شمار می‌آورد، زیرا به زعم او «عدالت به مثابه‌ی انصاف» مستلزمِ مفهومِ فردِ مقدم بر جامعه است، که رالز چنان که باید به آن نپرداخته است. اما رورتنی، بر خلافِ سندل، راولز را از دریچه‌ی هگل می‌نگرد:

راولز فکر می‌کند که «فلسفه در مقامِ جست‌وجویِ حقیقت درباره‌ی نظم اخلاقی و متافیزیکی مستقل نمی‌تواند... بنیان و پایه‌ی عملی و مشترکی برای درک و برداشتی سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک فراهم

آورد». پس او پیشنهاد می‌کند که ما خودمان را به جمع‌آوری «آن دسته از اعتقاداتِ جاف‌تاده نظیرِ اعتقاد به تساهل و تسامح مذهبی و ردِ بردگی» محدود کنیم و آن‌گاه «سعی کنیم اصول و اندیشه‌های پایه‌ایِ شهودی نهفته در این اعتقادات را به صورتِ درک و برداشتی از عدالت سامان و سازمان دهیم». (رورتی ۱۳۸۲: ۲۸)

رورتی این نگاهِ راولز را تاریخ‌باورانه و غیرکانتی می‌داند، چرا که در آن‌ها به پیشینه‌ی تاریخی و پشتوانه‌ی جامعه‌شناختیِ باورهایِ کنونی ما اهمیت داده می‌شود نه به بنیادهایِ متافیزیکی یا استعلاییِ آن‌ها. او معتقد است که «عدالت به مثابه‌ی انصاف» نظریه‌ای سیاسی است نه فلسفی، زیرا بر رویِ زمینیِ نظریه‌پردازی می‌کند که قبلاً شخم‌زده شده و نهادهایِ دموکراتیک در آن مستقر شده‌اند. هدفِ راولز این است که به ما بگوید در جامعه‌ای که این نهادها و پراکسیس‌ها استقرار یافته و فرهنگی کاملاً دموکراتیک به وجود آورده‌اند، عدالت چه معنایی می‌تواند داشته باشد. «از نظرِ رورتی، راولز به ما نشان می‌دهد که نیازی نیست ارزش‌هایِ دموکراسیِ لیبرال را بر چیزیِ مقدم بر، یا مستقل از، همان پراکسیس‌هایِ لیبرالیسم استوار کنیم». (Guignon 2003: 25)

رورتی در ۱۹۹۷ به سمتِ استادیِ ممتازِ ادبیاتِ تطبیقی در دانشگاهِ استفورد رسید. در این ایام او به حوزه‌هایِ مطالعاتیِ متنوع‌تری روی آورد و کتاب‌هایی چند در بابِ اندیشه‌یِ چپ در امریکا (کشور شدنِ یک کشور ۱۹۹۸) و نقشِ دین و فلسفه در حیاتِ معاصر (آینده‌یِ دین ۲۰۰۵، فلسفه به مثابه‌یِ سیاستِ فرهنگی ۲۰۰۷) نگاشت. وی در ۸ ژوئن ۲۰۰۷ به علتِ ابتلا به سرطانِ لوزالمعده درگذشت.

نکاتی چند درباره‌ی نحوه‌ی خواندن کتاب

۱. فلسفه و آئینه‌ی طبیعت هرچند به قصد گذار از سنت تحلیلی نوشته شده، در پس‌زمینه‌ی همان سنت شکل گرفته است. از این رو فهم آن نیاز به شناختی دست کم اجمالی از اندیشه‌های بزرگان این سنت به‌ویژه کواین، کارنپ، سلارز، و دیویدسون دارد. از آن‌جا که درباره‌ی این فیلسوفان منابع چندان غنی‌ای در فارسی وجود ندارد، در برخی موارد ناگزیر شده‌ام با اندکی وسواس اصطلاحات و دیدگاه‌های آنان را به‌طور خلاصه در پی‌نوشت توضیح دهم. خوشبختانه یا بدبختانه رورتنی از آن دسته فیلسوفانی است که ید طولایی در ارجاع دادن دارد، که از یک جهت می‌تواند خواننده را در دسترسی مستقیم به منابع دست اول یاری کند، و از جهتی دیگر ممکن است با ارجاع‌های مکرر تمرکز خواننده را برهم بزند. این اتفاق به‌ویژه در بخش نخست کتاب رخ می‌دهد. از این رو، به خواننده توصیه می‌کنم هر فصل را یک‌بار بدون ارجاع به پی‌نوشت‌های مؤلف و سپس با ارجاع به آن‌ها مطالعه کند.

۲. در این ترجمه دو عنصر را از زبان‌نگاره‌ی آقای آشوری وام گرفته‌ام: یکی اعمال تمامی کسره‌های اضافه، و دیگر جداسازی یای نکره و وحدت — «ی» — از دیگر یاها — «ای». معتقد ام این دو عنصر به نویسنده و خواننده، هر دو، کمک می‌کند تا در انتقال و درک مطلب کار ساده‌تری پیش رو داشته باشند. برای روشن‌تر شدن مطلب، دقت کنید به این مصرع از شعر حافظ:

«پیرانه‌سرم عشقِ جوانی به سر افتاد»

اگر در این مصرع کلمه‌ی «جوانی» را با یای مصدری بخوانیم بدین معنا

خواهد بود که در ایام پیری عشقِ دورانِ جوانی به سرم افتاد، اما اگر آن را با یایِ نکره یا وحدت بخوانیم و بدین شکل — «جوانی» — بنویسیم، بدین معنا خواهد بود که در ایام پیری عشقِ یک جوان به سرم افتاد. این ابهام شاید در زبانِ شعر به شیرینیِ کار بیافزاید اما در فلسفه که هدفِ ما زدودنِ ابهام و رسیدن به وضوح است به مشکلاتِ فراوانی دامن می‌زند.

و اما در موردِ اعمالِ کسره‌هایِ اضافه؛ از همان آغاز یکی از مشکلاتِ اصلی ما دانشجویانِ فلسفه به هنگامِ رویارویی با متونِ فلسفی تشخیصِ نحوه‌ی درست خواندنِ یک جمله بود. به عبارتِ دیگر، ما همواره با دو مشکلِ رویه‌رو بودیم: یکی درست خواندنِ خودِ جمله و دیگر فهمِ معنا یا مقصودِ مؤلف. این امرِ کارِ ما را برایِ گره‌گشاییِ متونِ دوچندان می‌کرد. این دشواری بیش‌تر می‌شد آن‌گاه که با متونِ ترجمه‌ای مواجه می‌شدیم. چه بسیار دانشجویانی را می‌دیدم که با اشتیاقِ کتابی را برایِ خواندنِ دست می‌گرفتند و با حوصله پیش می‌رفتند اما دشواریِ خواندنِ جمله‌ها و درکِ مطلبِ آن‌ها را از ادامه‌ی کار منصرف می‌کرد. این دشواری‌ها بیش از همه از آن‌جا آب می‌خورد که ما در زبان‌نگاره‌ی فارسیِ نشانه‌ای برایِ حالتِ اضافی وضع نکرده‌ایم. این امر باعث می‌شود که کشفِ نحوه‌ی درست خواندنِ یک جمله از این حیث برعهده‌ی خودِ خواننده باشد و از این رو او برایِ تشخیصِ این که در کجا باید دو کلمه را مضاف و مضاف الیه یا صفت و موصوف قلمداد کرد ناگزیر است جمله را بارها و بارها مرور کند. افزون بر این، نبودِ این نشانه باعث می‌شود در مواردی که نیاز به اعمالِ کسره نیست — یعنی مواردی که خواننده نباید آن را به عنوانِ حالتِ اضافی بخواند — و در عینِ حال احتمال می‌رود خواننده در تشخیصِ این امر دچار اشتباه شود، ناگزیر می‌شویم از نشانه‌ی ساکن استفاده کنیم یا نشانه‌ی ویرگول را در جایی که لازم نیست به کار ببریم. برطرف ساختنِ این نارساییِ بزرگ

در زبان‌نگاره‌ی ما کارِ چندان سختی نیست؛ تنها باید نشانه‌ای برای حالتِ اضافی وضع کنیم و همگی آن را بپذیریم. شاید این نقص در زبان‌هایی مانند زبانِ شعر یا زبانِ ژورنالی، که به زبانِ بومی و طبیعی نزدیک‌تر اند، چندان به چشم نیاید. این از آن رو است که در زبانِ بومی به دلیلِ آشنا بودنِ سیاقِ عبارت‌ها و جمله‌ها، تشخیصِ نحوه‌ی درست خواندنِ جمله کارِ سختی نیست، اما هر چه زبان به سمتِ فنی‌تر شدن و حرفه‌ای‌تر شدن پیش می‌رود و از سیاقِ آشنایِ جمله‌هایِ زبانِ طبیعی فاصله می‌گیرد، این کمبودها پررنگ‌تر می‌شود.

به هر حال من بر آن ام که چاره‌اندیشی‌هایِ آقایِ آشوری برای رفعِ کمبودهایِ زبان‌نگاره‌یِ فارسی می‌تواند بسیار مفید واقع شود، چنان که نثرِ ایشان می‌تواند الگویِ مناسبی برایِ نثرِ دانش‌ورانه در زبانِ فارسی به شمار آید. برایِ آگاهی از ضرورتِ اعمالِ این دو عنصر در زبان‌نگاره‌یِ فارسی، بنگرید به کتابِ ایشان: *بازاندیشیِ زبانِ فارسی*، ۱۳۸۶، نشرِ مرکز، ۱۴۶-۱۳۱.

در پایان، از دوستِ عزیزم دکتر مجتبی درایتی که نسخه‌یِ اصلیِ اثر را برایِ ام تهیه فرمودند تشکر می‌کنم و نیز از دکتر مهرداد آریا که ترجمه‌یِ آلمانیِ اثر را در اختیارم قرار دادند، کتابی که مقابله‌یِ آن با اصلِ اثر مرا نسبت به نتیجه‌یِ نهاییِ کار مطمئن‌تر کرد. مشخصاتِ نسخه‌یِ اصلیِ اثر و ترجمه‌یِ آلمانیِ آن به شرحِ زیر است:

Philosophy and the Mirror of Nature, Richard Rorty, 1979 (Thirtieth-Anniversary Edition, 2009), Princeton: Princeton University Press.

Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Richard Rorty, Übersetzt von Michael Gebauer, 1981, Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft.

هم‌چنین سپاس‌گزار ام از کمک‌هایِ بی‌دریغِ پروفیسور جیمز تارناگلیا،

استاد دانشگاه کیل، که با کتاب روشن‌گرِ خود رورتنی و آینه‌ی طبیعت فهم اثر را برای‌ام آسان‌تر کرد و با نامه‌نگاری‌های پی در پی مسائل باقی‌مانده را برای‌ام واگشود.

مرتضی نوری

اردیبهشت ۸۹