



Rorty and the Passage from Descartes' Philosophy¹

Ali Jafari Eskandari ²

Abstract

In René Descartes' philosophy, the primary attribute of *res corporea* is extension (*extensio*), while the defining attribute of the *ego cogito* is thought (*cogitatio*). In Richard Rorty's interpretation of Cartesian philosophy, the world is stripped of any divine dimension. Rorty explicitly appreciates this mechanistic worldview, insofar as it refrains from imposing spiritual, moral, or theological meanings upon reality, instead adopting a thoroughly materialistic outlook. At the same time, Descartes conceives the thinking substance as an immaterial and indubitable entity—clear and distinct—and thus establishes it as the foundation of epistemology. Rorty, however, criticizes this conception of the soul on two main grounds. First, he rejects the dualism between mind and body. Second, by adopting a form of non-reductive physicalism, he extends his critique to the notions of mind, epistemology, and, more broadly, the entire philosophical tradition that takes Cartesian thought as its starting point. Using a descriptive-analytical approach and drawing on library-based sources, this article seeks to articulate Rorty's critique of Cartesian philosophy and to examine the fate of Descartes' notion of the “man without a world” within Rorty's philosophical framework.

Keywords: Substance, Body, Soul, Physicalism, Epistemology.

Introduction

¹ . **Research Paper**, Received: 20/8/2025, Confirmed: 15/10/2025.

² . Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran, ali.jafari@pnu.ac.ir

Richard Rorty's philosophical project can be understood as an attempt to critically engage with the Western tradition, particularly by challenging key concepts inherited from Plato. In his effort to move beyond Platonic philosophy, Rorty initially turns to René Descartes, yet ultimately goes beyond him as well, subjecting Cartesian thought to sustained نقد and reinterpretation. Rorty's simultaneous admiration and criticism of Descartes must be understood within the broader trajectory of his الفكر, which moves from ontology to epistemology, from epistemology to language, and finally toward analytic philosophy. Each of these transitions reflects a shift in how fundamental philosophical problems are framed. In what follows, we examine several of these key themes in light of central philosophical concerns.

Truth

Rorty praises Descartes for advancing a mechanistic understanding of the world and for sharply distinguishing between human beings and the external world. In his view, this move represents a decisive break from Platonic rationalism, insofar as it removes spiritual and moral burdens from our conception of reality. Through Cartesian doubt, even the notion of divine substance is subjected to questioning. As a result, Descartes effectively displaces God from the center of philosophical inquiry and replaces it with the human subject. As noted by Joseph Bochenski, Descartes "removed man from the age of attention to God and made the subject the center and focus of beings." From Rorty's perspective, this shift leads to a profound transformation: the truth of objects becomes dependent on human certainty, and the existence or non-existence of things is evaluated in relation to human conviction. In this way, theocentrism gives way to anthropocentrism, and the human being assumes a quasi-divine role. This development also underlies Rorty's critique of Plato's view that philosophy is a divine gift oriented toward the discovery of eternal Truth. In *Philosophy and Social Hope*, Rorty famously describes the Platonic quest for Truth as ultimately "hopeless." His partial admiration for Descartes thus stems from the latter's role in desacralizing truth and relocating it within human practices. At the same time, Rorty uses Descartes as a stepping stone to critique the broader philosophical tradition, particularly its commitment to objectivity. He argues that the metaphysical-epistemological framework of Western philosophy is no longer effective in guiding human inquiry. Philosophers such as Plato sought to ground truth in a non-human reality, often withdrawing from social life in the process. Rorty rejects this orientation, proposing instead a

pragmatist view in which truth is tied to human solidarity rather than abstract objectivity.

The World

Rorty conceives of the world as fundamentally physical—composed of nothing more than matter and void. By drawing on Descartes' mechanistic philosophy, he critiques the Platonic tendency to imbue the world with divine or metaphysical significance. The result is a thorough “de-divinization” of reality. The world, in this view, contains no intrinsic spiritual, moral, or religious dimensions. This separation of spirit from nature reinforces a materialistic and mechanistic outlook.

Soul

Rorty attributes the emergence of the modern concept of the mind as “subject” to Descartes. This conception, he argues, gave rise to the search for secure foundations of knowledge and led to the development of epistemology as a central philosophical discipline. At the same time, it deepened the divide between human beings and the world. Although Rorty acknowledges that post-Cartesian idealists made important strides by emphasizing the role of the subject, he criticizes them—along with Immanuel Kant—for continuing to treat the mind as possessing an essential and innate structure. In Rorty's view, Descartes' doctrine of innate ideas mirrors Plato's notion of a fixed, transparent essence. Rejecting this framework, Rorty denies that the soul possesses any intrinsic or pre-given nature. In his “third model” of the human-world relationship, he abandons the idea of the soul as a thinking substance altogether and rejects any conception of it as having a stable essence.

Reason Replacing God

Another major criticism Rorty levels against Descartes is that, although Descartes appears to move beyond the Platonic conception of God, he ultimately replaces God with Reason. In doing so, he reproduces the same structural error: elevating a single principle to an absolute, foundational status. Thus, both the “Age of Faith” and the “Age of Reason,” in Rorty's view, follow a misguided path. Despite their differences, they share a common commitment to grounding human thought in something beyond contingent social practices.

Epistemology

According to Rorty, the central problem of the Western philosophical tradition lies in its mistaken conception of the human being. From ancient Greece onward, philosophers have tended to view the human self as

possessing a fixed, transparent essence. After Descartes, this idea takes the form of the mind as a “mirror of nature,” containing internal representations of an external reality. Rorty identifies this model as the root of the subject-object dualism that has shaped modern philosophy. In order to overcome this dualism, he initially turns to behaviorism and later develops a form of non-reductive physicalism.

Within this framework, mental and physical states are not fundamentally distinct entities but rather different ways of describing the same underlying reality. As Rorty puts it, the relationship between the human self and the world has been fully naturalized—a development that reflects the trajectory of American philosophy, which seeks to be naturalistic without being reductionistic.

Conclusion

Rorty’s engagement with Descartes is marked by both admiration and critique. He praises Descartes for placing the human subject at the center of philosophical inquiry, thereby making truth dependent on human certainty and contributing to the desacralization of reality. This shift leads to a mechanistic understanding of the world and a human-centered conception of truth. At the same time, Rorty criticizes Descartes for perpetuating key elements of the Platonic tradition. The Cartesian conception of the mind as a foundational subject gives rise to an epistemology that deepens the divide between human beings and the world, reinforcing the dualism between subject and object. As a result, Descartes’ philosophy leads not only to the emergence of a “worldless” human being but also to the confinement of truth within the domain of the mind. This marks the beginning of a form of idealism that Rorty ultimately seeks to overcome—partly through engagement with thinkers such as Martin Heidegger, who characterizes the Cartesian subject as a being detached from the world.

Resources

- Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, First published.
- Rorty, Richard (1991), *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers volume I*, Cambridge University Press, First published
- Rorty, Richard (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin books, first published in Penguin books
- Rorty, Richard (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, First published .
- Ryle, Gilbert (2009), *The concept of Mind*, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York edition published.



رورتی و گذر از فلسفه دکارت^۱

علی جعفری اسکندری^۲

چکیده

در فلسفه دکارت، صفت اصلی جوهر جسمانی، بُعد (امتداد) و صفت اصلی جوهر اندیشنده، فکر می‌باشد. در خوانش رورتی از فلسفه دکارت، جهان فاقد هرگونه جنبه الهی است و این نگاه مکانیستی دکارت به جهان مورد ستایش رورتی قرار می‌گیرد؛ چرا که رورتی جنبه الهی و روحانی و اخلاقی بر جهان بار نمی‌کند و نگاه کاملاً ماتریالیستی به آن دارد. در طرف مقابل، دکارت جوهر اندیشنده را امری غیرمادی و روحانی قلمداد می‌کند که واضح و متمایز است و مبنای معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. این نگاه به نفس، مورد انتقاد رورتی قرار می‌گیرد؛ زیرا رورتی اولاً دوگانگی بین جسم و نفس را نمی‌پذیرد و ثانیاً با پذیرش فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا به نقد ذهن، معرفت‌شناسی و کل سنت فلسفی و به‌ویژه فلسفه دکارت به‌عنوان مبنای به‌وجود آمدن معرفت‌شناسی، می‌پردازد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای به بیان انتقادات رورتی بر فلسفه دکارت می‌پردازیم تا سرنوشت انسان بی‌جهان دکارت در اندیشه رورتی را مورد بررسی قرار دهیم.

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۹؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۴/۷/۲۳.

^۲. گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (ali.jafari@pnu.ac.ir).



کلیدواژگان: جوهر، جسم، نفس، فیزیکالیسم، معرفت‌شناسی.

۱. مقدمه

ریچارد مک کی رورتی (Richard McKay Rorty) نئو-پراگماتیست (Neo-Pragmatism) نقاد آمریکایی که برخی وی را "فیلسوف ضد فلسفه" (تقوی، ۱۳۸۸، ص ۳۷) می‌خوانند در پی انتقاد از کل سنت فلسفی، مقولات مهمی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که همه این موارد را میراث منظومه فکری فلسفی افلاطون می‌خواند. رورتی برای گذر از تفکر افلاطون، به فلسفه دکارت متوسل می‌شود، ولی از دکارت هم گذر می‌کند و به نقد فلسفه دکارت می‌پردازد. در این مقاله سعی بر آن است که برخی از این مقولات، که به نوعی مربوط به فلسفه دکارت است بیان و مورد بررسی قرار گیرد تا انتقادات وارده بر پیکره فلسفه دکارت از سوی رورتی مشخص شود. خوشبختانه در ایران اکثر کتب رورتی به فارسی ترجمه و در اختیار فلسفه پژوهان قرار گرفته و درباب برخی موضوعات نیز مقالاتی به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده است که به چند مورد اشاره خواهم کرد، اما به طور مشخص در باب انتقادات رورتی بر فلسفه دکارت یا مقایسه این دو فیلسوف، هیچ مقاله‌ای به رشته تحریر درنیامده است و امید است این مقاله حداقل این ضعف را برطرف و باعث نگارش مقالاتی با رویکرد تطبیقی درباب مسائل مختلف میان این دو متفکر گردد.

الف: فلسفه و آینه طبیعت: رابطه علی خود انسان و جهان در اندیشه رورتی. این مقاله علمی - پژوهشی در مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان شماره ۱۷ بهار و تابستان ۱۳۹۳ به چاپ رسید که به رابطه علی انسان با جهان در اندیشه ریچارد رورتی اختصاص دارد و هر سه مدل مورد اشاره رورتی با دقت مورد بررسی و انتقادات او بر مدل اول و دوم مورد کنکاش قرار گرفته و در نهایت مدل سوم و نظر خاص رورتی مطرح شده است.

ب: رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتنی به مفهوم حقیقت. محمد اصغری و نبی‌اله سلیمانی. دو فصلنامه فلسفی شناخت- بهار و تابستان ۱۳۸۸- شماره ۵۲/۲ نویسنده‌گان در این مقاله سعی می‌کنند تا مفهوم حقیقت را از منظر نئوپراگماتیستی رورتنی مورد بررسی قرار دهند. به همین منظور مقدمات انکار حقیقت در اندیشه رورتنی را مورد کنکاش قرار می‌دهند و معتقدند که رورتنی در این کار از تفکرات پراگماتیستی و پست مدرنیستی بهره می‌جوید و نهایتاً نظریه مطابقت صدق را رد و از نظریه پراگماتیکی صدق از نوع جیمزی دفاع می‌کند.

ج: مفهوم همبستگی در اندیشه ریچارد رورتنی. نبی‌اله سلیمانی. فصلنامه تأملات فلسفی - سال سوم- شماره نهم- بهار ۱۳۹۲ نویسنده در این مقاله کوشیده است تا نگاه متفاوت رورتنی نسبت به دیدگاه سنتی را مطرح و با تأکید بر همبستگی در اندیشه رورتنی به بررسی معناداری جهان و اینکه فارغ از واژگان، هیچ واقعیتی وجود ندارد، می‌پردازد.

د: تحلیل انتقادی بر تفسیر ریچارد رورتنی از رابطه میان خود و جهان. محمد اصغری. نامه حکمت، سال هفتم، شماره ۲- پاییز و زمستان ۱۳۸۸. نویسنده در این مقاله به تحلیل انتقادی از تفسیر رورتنی از رابطه خود با جهان پرداخته است و نتیجه می‌گیرد که رورتنی در ضمن نقد از مدل دکارتی- کانتی، گاهی از همان تفکر واقع‌گرایانه‌ای استفاده می‌کند که در صدد رد آن است.

۲. رنه دکارت

رنه دکارت در کتاب تأملات در فلسفه اولی که هدف از نگارش آن را اثبات برهانی وجود خدا و جاودانگی نفس می‌داند (Descartes, 1984, p 3) در تأمل اول با عنوان "در اموری که ممکن است مورد شک واقع شود" (Descartes, 1984, p12)، به شکاکیت عام و گسترده‌ای دست می‌زند و می‌نویسد: «دریافتم که [لازم است در طول زندگی‌ام، یک بار هم که شده، همه چیز را از اساس ویران کنم و از نو بنا نهم، اگر می‌خواهم چیزی در علوم

بنا کنم که استوار و ماندگار باشد» (Descartes, 1984, p 12). پیامد این شکاکیت عام، به کنار نهادن همه آموخته‌هایی بود که دکارت در طول تحصیل خود بر مبنای اصول فلسفی قرون وسطی آموخته بود تا بدین وسیله به مطالعه خود و جهان پردازد. شروع از شک برای مبارزه با موج سوم شکاکیتی بود که در اواخر قرن شانزدهم گریبان‌گیر تفکر فلسفی شده بود و نه هدف دکارت. شک دستوری دکارت برای رسیدن به یقین علمی بود و برای رسیدن به یقین فلسفی قواعد چهارگانه‌ای را پیشنهاد می‌کند که فقط با به کار بستن این قواعد چهارگانه می‌توان بدان هدف رسید. دکارت در گام اول، یعنی با به کار بستن قاعده بدهت یا همان روش شک بر آن می‌شود تا برای سنجیدن اندیشه‌های خود همه آنها را با دیده شک بنگرد، یعنی از پذیرفتن هر اندیشه‌ای که می‌توان در مورد آن شک کرد خودداری کند تا ببیند که آیا اندیشه‌ای می‌ماند که هیچ‌گونه شک‌ی به آن روا نباشد؛ یعنی تمام آموخته‌های خود را که از آغاز کودکی در روان انسان جایی گرفته است، به دیده شک می‌نگرد تا بلکه اموری را که غیرقابل شک است، بپذیرد. بنابراین دکارت نه تنها در مورد اموری که از حواس و یا به واسطه حواس حاصل شده‌اند شک می‌کند، بلکه حتی در ساده‌ترین قضایای ریاضی نیز شک می‌کند. «پس فرض خواهم کرد که هر آنچه می‌بینم ساختگی و دروغین است. باور خواهم کرد که حافظه‌ام به من دروغ می‌گوید و هیچ یک از چیزهایی که گزارش می‌دهد هرگز رخ نداده است. من حواسی ندارم. بدن، شکل، امتداد، حرکت و مکان، خیالات واهی هستند» (Descartes, 1984, p16).

دکارت پس از شک فراگیر خود، از خود می‌پرسد که آیا اصلاً گزاره‌ای باقی مانده است که بتواند آن را بپذیرد؟ اگر همه آنچه را که می‌توان شک کرد کنار گذاشته شود، «چیزی حقیقی باقی می‌ماند؟ شاید فقط همین یک واقعیت که هیچ چیز یقینی در عالم وجود ندارد» (Broughton & Carriero, 2008, p 181) و پس از اندیشیدن به همه این امکان‌ها درمی‌یابد که اگرچه به هستی همه چیز می‌توان شک کرد، اما به هستی خود نمی‌تواند شک

کند؛ زیرا شک کردن خود نشانه بودن است. از این رو حتی اگر همه اندیشه‌های او خطا باشند و همه چیزهایی که واقعی می‌پندارد پنداری بیش نباشند بازهم این اندیشه که «می‌اندیشم پس هستم» (Cogito ergo sum) اندیشه‌ای خطاناپذیر است؛ زیرا شرط اشتباه کردن و خطا رفتن و شک کردن همان بودن و اندیشیدن است و این حقیقتی است یقینی و استوار که حتی شکاک‌ترین شکاکان نیز نمی‌توانند خللی در آن ایجاد کنند. «در جریان تشکیک راجع به همه چیز شک می‌کنم، غیر از خودم. «خود» من قابل تشکیک نیست؛ زیرا همان است که شک می‌کند و حتی فرض شیطان فریبنده نمی‌تواند خود را مشکوک جلوه دهد، زیرا اگر فریب خورده باشم، باید وجود داشته باشم، پس من هستم» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۰). دکارت پس از یقین به هستی خود به عنوان جوهر اندیشنده، به صراحت بیان می‌کند که ایده‌ای از کمال دارد و این ایده نه از راه حواس حاصل شده و نه ساخته و پرداخته من است؛ زیرا کمال نمی‌تواند از نقص پدید آید. بنابراین علت این ایده، همان ذات کامل یعنی خداوند است. «آنچه من از کلمه خدا می‌فهمم این است که او جوهری است نامتناهی، مستقل، در کمال دانایی، در کمال توانایی، و آفریننده من و هر چیز دیگری که وجود دارد (اگر که چیز دیگری وجود داشته باشد)» (Descartes, 1984, p 130-131).

بنابراین دکارت معتقد است که تنها پس از یقین به هستی خداوند است که می‌تواند از حقیقت‌های بسیاری از اندیشه‌های خود مطمئن گردد؛ زیرا خداوند نه تنها بینان هستی، بلکه بنیان حقیقت است و تمام ایده‌های واضح و متمایزی که در ماست از اوست. سپس به اثبات جوهر جسمانی بر مبنای کوجیتوی خودش می‌رود و به صراحت می‌نویسد: «همچنین طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی، و مانند اینها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست، بلکه سخت با بدنم متحدم و حتی یگانه شده‌ام و به تعبیری دیگر آن چنان با آن درهم آمیخته‌ام که با هم یک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). اما جوهر ممتد (Res

Corporea) و جوهر اندیشنده (Ego cogito) که در اندیشه دکارت دو جوهر^۱ کاملاً مستقل و متمایز هستند و هر یک صفت خاصی دارند و تابع قوانین خاصی هستند، آیا می‌توانند با هم رابطه داشته باشند؟ در حقیقت نگاه مکانیستی و ماشینی دکارت به جسم و جهان، و اینکه به وسیله بُعد و حرکت می‌توان تمام کیفیت‌های جهان را توضیح داد؛ بیانگر تمایز ذاتی جسم از ذهن می‌باشد. حال آیا این جوهر ممتد می‌تواند با جوهر اندیشنده رابطه داشته باشد؟ هر چند دکارت توضیح می‌دهد که این دو جوهر در غده صنوبری با هم رابطه دارند، اما کاملاً پیداست که این نظر او با استقلال جواهر سازگار نیست و همین مسئله به عنوان معضل اصلی فلسفه دکارت مطرح می‌شود و کارترین‌ها برای حل معضل دکارت به ارائه نظریات متفاوتی می‌پردازند. در این نوشتار بدون اشاره به نظریات کارترین‌ها، انتقاداتی که ریچارد رورتی بر انسان بی‌جهان دکارت و مبانی اندیشه او وارد می‌کند می‌پردازیم تا ضمن بررسی انتقادات نئو-پراگماتیستی رورتی بر دکارت، بررسی کنیم که چه نظریه‌ای در نزد این فیلسوف مطرح و جایگزین دوآلیسم دکارتی می‌شود.

۳. ریچارد رورتی و دکارت

ستایش و مذمت رورتی از دکارت به مسائل مختلفی مربوط می‌شود که باید در گذر رورتی از هستی-شناسی به معرفت‌شناسی و گذر از معرفت‌شناسی به زبان و گذر از زبان و فلسفه تحلیلی مورد تحلیل و استنباط قرار گیرد و ما در اینجا بر مبنای مسائل مهم و کلاسیک فلسفه به برخی از این مقولات خواهیم پرداخت.

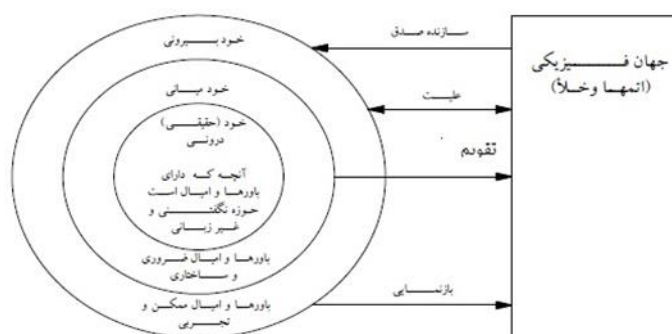
۳.۱. حقیقت

در طول سنت فلسفی، مفهوم «حقیقت» مهمترین سوژه گفتمان فلسفی بوده است. به عبارت

^۱ دکارت به صراحت بیان می‌کند که واژه جوهر به اشتراک لفظی بر خدا و نفس و جسم اطلاق می‌شود و فقط خداوند است که به معنای حقیقی کلمه، جوهر نامیده می‌شود و نفس و جسم را حقیقتاً نمی‌توان جوهر نامید.

دیگر، کل تاریخ فلسفه در اندیشه جستجوی حقیقت تمرکز یافته است. از متفکران پیش-سقراطی که دنبال ماده المواد بودند تا افلاطون که حقیقت را به عالمی غیر از واقعیت پدیداری، یعنی عالم مُثل، اطلاق می کرد تا عصر روشنگری. «فیلسوف باید همواره و در هر حال دوست دار راستی و جویای حقیقت باشد و گرنه او را یاوه گویی خواهیم شمرد که بهره ای از فلسفه ندارد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۲۳). در فلسفه افلاطون، از میان ارواحی که به دیدار حقیقت نائل آمدند، گروه کوچکی که بیش از دیگران توفیق تماشا یافته اند، در تن دوستداران دانش و جویندگان زیبایی، یعنی فیلسوف جای می گیرند. «حق نیز همین است که تنها روح کسی که دوست دار حقیقت، یعنی فیلسوف است، بال و پر گیرد؛ زیرا چنین روحی علی الدوام از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تنها کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در طریق کمال پیش می رود، می تواند براستی کمال برسد و چون به کوشش ها و تلاش های بشری بی اعتنا و همواره به امور خدایی سرگرم است، عامه مردم دیوانه اش می خوانند بی آنکه بدانند دیوانگی او از نوع دیوانگی خدایی است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۳۸).

در اینجا رورتنی، با تأکید بر نگاه مکانیستی و ماشینی دکارت به جهان و تمایز ذاتی جهان از انسان، به ستایش از فلسفه دکارت می پردازد (شکل ۲) و جهان خالی از هر گونه بار معنوی و اخلاقی را به معنای گذر از عقلانیت افلاطونی می خواند. «فلسفه دکارت را به خاطر تفکر انسان مدارانه اش و قائل شدن به شأن و ارجی ویژه برای انسان به عنوان «من اندیشنده»، تا جایی که جهان و حتی خدا از دریچه اندیشه انسان نگریسته و اثبات می شود؛ مورد ستایش قرار می دهد؛ زیرا دکارت با روش شک خود، اصلی ترین مؤلفه در فلسفه قرون وسطی و همچنین دین مسیحیت و به ویژه فلسفه افلاطون، یعنی خداوند را مورد شک قرار داده و منجر به انکار و یا تنزل شأن آن شده است» (جعفری اسکندری، ۱۴۰۱، ص ۳۷). پس «انسان اساس و پایه هستی است،... نمونه ای کامل [از یک هستنده] است» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹).



(شکل ۲) (Rorty, 1991: 119)

رورتی در فلسفه و آینه طبیعت می‌نویسد «هدف فلسفه تهذیبی (درمان‌گر) تداوم بخشیدن به گفتگو است نه کشف حقیقت» (Rorty, 1980, p 373). به همین دلیل به یکی از مؤلفه‌های اصلی فلسفه افلاطون هجوم می‌آورد و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. برطبق نظر افلاطون، حقیقت امری وابسته به ذهن یا نفس انسان نمی‌باشد، بلکه متعلق است به عالم مُثل، و به تعبیر رورتی، "حقیقت آن بیرون است". رورتی معتقد است که فلسفه و حوزه‌های مختلف آن همیشه به دنبال معیار مشترکی برای سنجش تمامی گفتمان‌ها بودند و هستند، یعنی به دنبال قواعد عام یا زمینه‌های مشترکی هستند که تمامی معرفت‌های بشری را بتوان تحت آن گرد آورد و به توافق عقلانی دست یافت. و معتقد است که افلاطون با قائل شدن به عالم مُثل و قرار دادن آن در برابر عالم محسوس، به دنبال همین زمینه مشترک می‌باشد.

رورتی برای نقد نظریه حقیقت افلاطون، بین دو عبارت «جهان آن بیرون است» و «حقیقت آن بیرون است»، تمایز قائل می‌شود و معتقد است عبارت «جهان آن بیرون است» به این معناست که جهان آفریده ما نیست و اکثر موجوداتی که در زمان و مکان وجود دارند، معلول علل بی‌شماری به‌شمار می‌روند و اوضاع ذهنی انسان دخلی به آنها ندارد. اما مقصود از عبارت دوم، «حقیقت آن بیرون است»، صرفاً به معنای این است که جایی که جمله‌ای در کار نباشد، حقیقتی هم وجود ندارد؛ زیرا جمله‌ها مؤلفه‌های زبانی انسان هستند و بنابراین به

وسیله انسان آفریده شده‌اند. پس حقیقت نمی‌تواند آن بیرون باشد؛ زیرا جمله‌ها نمی‌توانند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشند. لذا حقیقت امری زبانی می‌شود. از نظر رورتنی، اندیشمندان مذهبی و افلاطون چنین می‌پندارند که اگر انسان‌ها می‌خواهند در صلح و صفا با هم زندگی کنند، پایبند بودن به احکام و خواست خداوند امری ضروری تلقی می‌شود؛ زیرا: «در عالم بالا، زئوس که فرمانروای آسمان است ارا به بالدار خود را پیشاپیش گروهی از خدایان می‌راند و امور جهان را سامان می‌بخشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۳۵). «...دوست من، عاشق حقیقت همواره بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۵). اما به وسیله شک دکارتی که «در جریان تشکیک راجع به همه چیز شک می‌کنم، غیر از خودم. «خود» من قابل تشکیک نیست» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۰) جوهر الهی مورد شک قرار گرفته و بنابراین «دکارت انسان را از عصر توجه به خدا دور ساخته و سوژه (من انسانی / subject) را مرکز و مدار موجودات می‌سازد» (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۲). به عبارتی، «نقش خداوند به عنوان ره‌ایسگر تا حدود زیادی نادیده گرفته شد» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۶۵) و "جهان ماشین‌وار" = [مکانیکی] ماده، با انفعال قطعی‌اش از ساحت ربوبی،... به راه خود می‌رود» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۸). بدین ترتیب، از نظر رورتنی با محور قرار گرفتن انسان، حقیقت داشتن اشیاء نیز منوط به یقین انسان شده و وجود یا عدم اشیای دیگر دایر مدار یقین انسان است. بنابراین، خدامحوری جای خود را به انسان‌محوری می‌دهد و انسان، خدا می‌شود. به همین دلیل رورتنی این مطلب افلاطونی که فلسفه موهبتی الهی است و فیلسوف به دنبال شناخت حقیقت است را نقد کرده و در کتاب فلسفه و امید اجتماعی، با بیان اینکه «جستجوی افلاطونی... بی‌فایده است» (Rorty, 1999, p 49)، عالم مُثل افلاطونی را که جای حقیقت است و انسانی که دارای روح الهی باشد، باید از این عالم محسوس برکند و به عالم اصیل و واقعی خودش بازگردد، امری موهوم می‌پندارد. بدین ترتیب، تحسین و تمجید از فلسفه دکارت توسط رورتنی، از یک

طرف به حذف کردن جوهر الهی و بنابراین انسانی ساختن حقیقت برمی‌گردد. به همین دلیل رورتی با استفاده از فلسفه دکارت، علم به عنوان عینیت در فلسفه افلاطون را به باد انتقاد می‌گیرد و به صراحت بیان می‌کند که «شیوه متافیزیکی - معرفت‌شناختی سنت غربی برای تقویت عادات ما دیگر کارآیی ندارد. این روش به درستی وظیفه‌اش را انجام نمی‌دهد» (Rorty, 1991, p 33). چرا که واقع‌گرایانی مثل افلاطون برای معنا بخشیدن به زندگی در تلاش‌اند تا از جامعه (خواه واقعی تاریخی خواه خیالی) دوری کنند و حقیقت را در ارتباط با عینیت و واقعیتی غیربشری قرار دهند. این نوع نگاه، کل سنت فلسفی از یونان تا عصر روشنگری را دربرمی‌گیرد که حقیقت به خاطر خودش دوست داشتنی تلقی می‌شود نه در ارتباط با افراد و جوامع. رورتی با اشاره به نظر پوتنام (Putnam) که می‌گوید: "ما به درگیر شدن در یک گفت و شنود واقعا انسانی دعوت شده ایم؛" (Rorty, 1991, p27) در عبارتی تأمل برانگیز بیان می‌کند که: «به نظر من، همان‌طور که قبلا بیان شد، پراگماتیسم نه یک فلسفه یأس و نومیدی بلکه یک فلسفه همبستگی است. از چنین منظری، رویگرداندن سقراط از خدایان، رویگرداندن مسیحیت از یک خالق مطلق، و روی کردن به انسانی که بر صلیب رنج می‌کشید، و رویگرداندن بیکنی از علم به مثابه تأمل در حقیقت ابدی، و روی کردن به علم به مثابه ابزاری برای پیشرفت اجتماعی، می‌تواند به عنوان تمهیدهای متعددی تلقی شود برای عمل ایمان اجتماعی آنگونه که دیدگاه نیچه‌ای از حقیقت ارائه کرده است» (Rorty, 1991, p27). به‌طور خلاصه، رورتی تحت تأثیر اندیشه دکارت، به نقد مدل رابطه انسان با جهان در اندیشه افلاطون می‌پردازد و منکر ایده‌هایی چون ماهیت و سرشت و بنیان و ذات می‌شود و می‌نویسد: «اگر خدای ناموجود وجود داشت از ما راضی می‌بود، اگر ما می‌توانستیم همیشه فقط و فقط توسط خواست و آرزوی همبستگی حرکت کنیم و خواست و آرزوی عینیت را به‌طور کلی کنار بگذاریم، آنگاه می‌بایست به پیشرفت انسان به گونه‌ای بیاندیشیم که امکان انجام کارهای سودمندتری را به او داده و این امکان را به وجود می‌آورد

که مردمان سودمندتری بشوند، نه این که به سوی مکانی حرکت کنند که پیشاپیش، به نوعی برای بشریت آماده شده است» (Rorty, 1991, p 27-28). پس همانند دکارت باید قائل شویم که موجود مطلق که خالق انسان است و ورای این عالم محسوس به صورت جاودانه زندگی می‌کند و سرنوشت انسان را رقم می‌زند، و مبنای عینیت و معناداری زندگی قرار می‌گیرد، وجود واقعی ندارد؛ بلکه انسان اصیل است و خواست و اراده انسان اهمیت دارد. به همین دلیل، با مدل دکارتی رابطه انسان و جهان، در گام اول با یک تیر، دو نشان می‌زند و اولاً تفسیر مکانیستی از جهان ارائه می‌دهد و ثانیاً خدا را از دایره هستی حذف می‌کند.

۳.۲. جهان

هرچند که بحث از جهان و جسم در اندیشه دکارت یک بحث کاملاً هندسی و مربوط به متافیزیک می‌باشد؛ چرا که دکارت اذعان می‌کند که «بین خودمان باشد می‌توانم به شما بگویم، که این شش تأمل تمام بنیادهای فیزیک من را دربردارد. اما لطفاً به دیگران نگوید، زیرا این ممکن است باعث شود که حامیان ارسطو نتوانند آن‌ها را تأیید کنند. امیدوارم که خوانندگان به تدریج با اصول من آشنا شوند و حقیقت آن‌ها را شناسایی کنند، پیش از آنکه متوجه شوند که این اصول، اصول ارسطو را نابود می‌کنند» (Garber, 1992, p 291). اما اصول کلی فیزیک دکارت در کتاب اصول مطرح و مبنا قرار می‌گیرد. طبیعت جسم، به طور کلی، عبارت از سفت بودن یا سنگین بودن یا رنگین بودن یا هر صفتی که به نحو دیگری بر حواس ما تأثیر می‌گذارد، نیست؛ بلکه فقط این واقعیت است که جسم جوهری است ممتد در طول و عرض و ارتفاع. «زیرا ما سفتی اجسام را با حواس درک نمی‌کنیم مگر اینکه قسمت‌هایی از اجسام سفت در مقابل حرکت دست‌های ما، هنگام تماس با آنها، مقاومت کند... پس... جسمیت در سفتی نیست و... طبیعت جسم قائم به هیچ‌یک از این خواص نیست» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۳۰۵). دکارت می‌نویسد: «جسم جوهری است ممتد در طول و عرض و عمق» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۳۰۵) (صفت ذاتی جسم، امتداد extension است)

و «جهان خارج، همانا ماده خودبسنده ممتد در مکان است» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۳). مفهوم امتداد به قدری با مفهوم جسم گره خورده است که ما نمی‌توانیم مفهوم این ماده را جدا از ویژگی اصلی آن درک کنیم. دکارت در اصول می‌نویسد: «وقتی [دیگران] جوهر جسمانی را از امتداد یا کمیت متمایز می‌کنند، یا هیچ چیزی به نام «جوهر» درک نمی‌کنند، یا فقط یک تصور مبهم از یک جوهر غیرجسمی دارند که به اشتباه به جوهر جسمانی نسبت می‌دهند و برای امتداد (که در عین حال آن را یک عرض می‌نامند) تصور حقیقی جوهر جسمانی را باقی می‌گذارند. بنابراین آن‌ها به وضوح در کلمات چیزی غیر از آنچه در ذهن‌شان درک می‌کنند، بیان می‌کنند» (Garber, 1992, p 293). بدون توجه به تفاوت اندیشه دکارت و فلاسفه قرون وسطی، فقط نکته اصلی متن که صفت جوهری جسم عبارت است از امتداد را مد نظر قرار می‌دهیم. دلیلی که بر این مطلب می‌آورد این است که هر چیزی که ماهیت و حقیقت یک چیز را تشکیل می‌دهد همواره بدان تعلق دارد. او در همین جا برای تفهیم مطلب مثال می‌زند و می‌گوید: «نفس همواره فکر می‌کند مانند اینکه نور همواره می‌درخشد، چه چشمی باشد آنرا ببیند و چه چشمی نباشد. و آتش همواره گرم می‌کند چه کسی باشد که از آن گرم شود و چه کسی نباشد و همچنین جسم همواره امتداد دارد چه چشمی و کسی باشد و چه نباشد» (Descartes, 1984, p203).

از نظر دکارت امتداد حقیقت جسم و ماده است و این از صفات ذاتی جسم است که تعقل جسم بدون آن ممکن نیست، یعنی جسم همان بُعد و امتداد است و بُعد و امتداد همان جسم است. دکارت حقیقت عالم جسمانی را دو امر، یعنی امتداد و حرکت می‌داند و به خاطر همین امر است که می‌گوید: اگر امتداد و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم. او امتداد و حرکت را برای بیان کیفیت عالم کافی می‌داند و در کتاب تأملات خود برای بیان حقیقت جسم مثال قطعه موم را می‌زند.

رورتنی جهان را صرفاً جهان فیزیکی (یعنی اتم و خلأ) قلمداد می‌کند و با توسل به فلسفه

دکارت، به نقد جهان در اندیشه افلاطون می‌پردازد و در واقع هدف رورتنی به نوعی الوهیت زدایی از جهان است. جهان امری فاقد عنصر الهی، معنوی، روحانی، اخلاقی، و دینی می‌باشد. بدین طریق، روح از عالم طبیعت کنده شده و نگاه ماتریالیستی و ماشینی دکارتی حاکم می‌شود. بنابراین در اندیشه رورتنی، جهان با این خصوصیات به هیچ وجه نمی‌تواند علت صدق باورهای ما باشد؛ زیرا صدق باورهای ما بستگی به صدق سایر باورهای ما دارد و نه واقعیت خارجی. اما رورتنی بعد از همراهی و به عبارتی ستایش دکارت در دو مورد حقیقت و جهان، به شدت به فلسفه دکارت می‌تازد و فلسفه او را هم‌نوای با فلسفه افلاطون می‌شمارد.

۳,۳. نفس / ذهن

همانطور که بیان شد، رورتنی که در ابتدا به ستایش از فلسفه دکارت پرداخت، اکنون خلق ذهن به عنوان سوژه را امری مربوط به فلسفه دکارت می‌خواند و بنابراین جستجوی بنیاد برای معرفت و آغاز بحث‌های معرفت‌شناسی را، که منجر به تمایز انسان از جهان می‌شود، به سوژکتیویسم دکارت نسبت می‌دهد، و کوشش تمام فلاسفه بعد از دکارت را در راستای همان دوگانه‌انگاری افلاطونی قلمداد کرده و فلسفه تحلیلی را به‌خاطر گذر از همین دوگانه‌انگاری‌ها ستایش می‌کند. از نظر رورتنی، فلسفه استعلایی کانت نیز دچار شکست می‌شود؛ زیرا هر چند که کانت اُنتولوژی را ناشی از یک اشتباه می‌داند و علم را به قلمرو پدیدارها تحویل می‌نماید، اما با انکار اینکه حقیقت «آن بیرون» است، فقط نیمی از راه را می‌پیماید و با قائل شدن به این که ذهن سرشتی فطری و ذاتی دارد که به‌وسیله فلسفه شناخته می‌شود، دچار دوگانه‌انگاری نومن و فنومن، حس و فاهمه، و در نهایت انسان و جهان می‌شود. رورتنی هر چند ایدئالیسمی را که از فلسفه دکارت ظهور یافته بود و بر «من» (سوژه) تأکید می‌کرد که فراتر از دوگانگی سوژه و ابژه تلقی می‌شد، تا نیمه راه به خاطر نگرش‌شان درباره جهان به عنوان امری که مستقل از سوژه نیست، موفق قلمداد می‌کرد، اما بدان دلیل

که آنها نیز همانند کانت ذهن را دارای سرشتی فطری و ذاتی می‌دانستند، محکوم به شکست می‌داند. در فلسفه دکارت فقط تصورات فطری که «ناشی از عقل‌اند و ذاتی انسان‌اند» (حسین زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۷) واضح و متمایزند و مبنای معرفت قرار می‌گیرند. اینجاست که رورتی تصورات فطری دکارت را همان ذات شیشه افلاطونی می‌داند و مورد نقد قرار می‌دهد و نفس چنین ایده‌ای را انکار می‌کند. به عبارت خود رورتی، «اصطلاح «سرشت ذاتی» اصطلاحی است که به کار ما نمی‌آید، تعبیری است که بیش از آن که بیارزد دردسرساز بوده است» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۴۰) و به کمک فروید و پراگماتیسم و پرسپکتیویسم نیچه‌ای نتیجه می‌گیرد که «هیچ نفس اساسی‌ای به نام عقل وجود ندارد» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۸۲). حال اگر انسان شیء اندیشنده نیست، پس چیست؟ رورتی برای پاسخ به این سوال به نقد تفکر افلاطون و دکارت می‌پردازد و پاسخ می‌دهد که انسان: «شبکه‌ای بی‌مرکز از باورها و خواست‌هاست یا مجموعه‌ای منسجم و معقول از باورها و خواست‌هاست» (Rorty, 1991, p 120). به همین دلیل، در مدل سومی (Rorty, 1991, p119) که رورتی برای بیان نظر خودش از رابطه انسان و جهان ارائه می‌دهد، از نفس (ذهن / خود) مرکزیت زدایی می‌کند و به هیچ وجه نفس را به عنوان جوهر اندیشنده، همانند دکارت، و یا دارای ذات شیشه‌ای، همانند افلاطون، قلمداد نمی‌کند. در اینجاست که رورتی به فلسفه هیدگر متوسل شده که انسان دکارتی را انسان بی‌عالم قلمداد می‌کند، رورتی نیز انسان را بدون جهان، انسان قلمداد نمی‌کند. بنابراین پیوندی ذاتی بین انسان و جهان ترسیم می‌کند که انسانیت انسان به در جهان بودن آن است. بنابراین «انسان ذاتاً جهان‌مند است و فرض انسان بدون جهان نادرست» (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۵۵). به عبارت دیگر، اگر کسی وجود دارد، جهان هم دارد و موجودی که جهان ندارد وجود هم ندارد، زیرا حضور ندارد.

۳،۴. عقل جایگزین خدا

از انتقادات دیگری که رورتی بر فلسفه دکارت وارد می‌سازد این است که هرچند دکارت

با شک روشی خود باعث می‌شود که خیر اعلی، که سیر همه چیز به سوی اوست و یک یک (یک حقیقی) در اندیشه افلاطون که سرچشمه هستی است، کنار گذاشته شود؛ اما عقل را جایگزین خدا می‌کند. رورتنی معتقد است که پیش از دکارت، انسان‌ها وظایفی نسبت به خدا داشتند و خدا را علت غائی، علت اولی و خیر اعلی قلمداد می‌کردند و کتاب مقدس مملو از معارف لدنی و خطاناپذیر بود که شکی در آن روا نمی‌دانستند. در حالی که پس از دکارت، آنها وظایفی نسبت به عقل پیدا کردند. بنابراین، در فلسفه دکارت مجدداً همان اشتباه افلاطونی تکرار می‌شود و عقل به جای خدا می‌نشیند. با این حال، هم «عصر ایمان» و هم «عصر عقل» به مسیر اشتباهی رفتند و تاریخ تولید آنها به اتمام رسیده است.

۳,۵. معرفت‌شناسی

رورتنی این نگاه به ماهیت انسان به عنوان ذات شیشه‌ای در فلسفه یونان و سوژه در فلسفه جدید دکارت را آغاز بحث دوگانگی بین ذهن و عین، سوژه و ابژه، انسان و جهان و غیره دانسته که به عجین شدن فلسفه با بحث‌های معرفت‌شناسی منجر گردیده است. تمام تلاش فلاسفه بعد از دکارت به گونه‌ای مربوط به بحث معرفت‌شناسی بوده و در فلسفه کانت با کنار گذاشتن اُتولوژی، فلسفه همان معرفت‌شناسی می‌شود. بنابر نظر رورتنی، مسئله سنت فلسفی ما به طور بنیادینی مبتنی است بر تصویر مغشوشی از انسان. از یونان باستان ما مفهوم انسانی را که دارای ذات شیشه‌ای است، به ارث برده‌ایم و بعد از دکارت، تصویر ذات شیشه‌ای به وسیله دیدگاهی که ذهن انسان را به عنوان آینه‌ای فرض می‌کند که شامل بازنمایی‌های درونی از واقعیت خارجی می‌شود و این که معرفت به عنوان صحت این بازنمایی‌ها فهم می‌شود، نظریه‌ای غالب گردید. نقد رورتنی از معرفت‌شناسی مبتنی است بر خوانش وی از تاریخ فلسفه مدرن بویژه در کتاب فلسفه و آینه طبیعت است. رورتنی این نگاه به انسان و جهان را عامل اصلی دوگانگی انسان و جهان می‌خواند و برای گذر از این دوگانه‌انگاری ابتدا دست به دامن رفتارگرایی می‌شود. در گذر از دوگانه‌انگاری دکارتی،

اولین دیدگاهی که مطرح می‌شود نظریه گیلبرت رایل (Gilbert Ryle) است که در کتاب مفهوم ذهن (The concept of Mind)، نظر دکارت را "جزم شبیح در ماشین" (Ryle, 2009, p 5) می‌خواند و به نقد غیرمادی بودن ذهن در اندیشه دکارت و دیگران می‌تازد و معتقد است ذهن با بخش خاصی از بدن یعنی همان مغز، این‌همانی دارد. «همان‌طور که رایل تأکید می‌کند... کل ایده تعامل ذهن - بدن یک اشتباه مقوله‌ای است» (Armstrong, 1999, p 56). برای رایل فعالیت ذهنی چیزی نیست جز شعبه خاص فعالیت بدنی. بنابراین از نظر رایل، انتصاب صفاتی مانند محبت و شادی و... به شخص، بیانگر یک کیفیت ناشناخته ذهنی نیست، بلکه تنها مشخصه رفتاری است که به طرز برخورد و ویژگی رفتاری وی اشاره دارد. «رایل به نظر می‌رسد که تمایل به رفتارگرایی دارد، جایی که ذهن علت رفتار نیست؛ زیرا که آن [خود] رفتار است» (Armstrong, 1999, p 57). بنا به نظر رورتی، از دیدگاه رفتارگرایی رایلی یا منطقی، «نباید تصور کرد که گزارش‌هایی که از چنین احساس‌هایی خبر می‌دهند به هویت‌های غیرفیزیکی اشاره دارند. حتی شاید این گزارش‌ها به هیچ هویتی اشاره نداشته باشند، جز رفتار به خود پیچیدن یا گرایش به رفتار به خود پیچیدن» (Rorty, 1980, p98). رفتارگرایی از آنجا که سعی دارد مفاهیم ذهنی را به سطح فعالیت‌های فیزیکی تقلیل دهد، یک نظریه ماتریالیستی است. «من تن و روانم. کودک چنین می‌گوید. و چرا چون کودکان سخن نمی‌باید گفت؟ اما مرد بیدار دانا می‌گویند: من یکسره تن هستم و جز آن هیچ؛ و روان تنها واژه است برای چیزی در تن» (نیچه، ۱۳۸۴، ص ۴۵) «بسیاری از فلاسفه مدرن ادعا می‌کند که مسئله ذهن - بدن حل شده است: زیرا ذهن شیء فیزیکی است، یا حداقل پدیدار فیزیکی است» (Kuusela, 2010, p 80). بنابراین برای یک رفتارگرا، هیچ فعالیت مجزی و خاصی فراتر از آن رفتار فیزیکی قابل مشاهده وجود ندارد. به همین دلیل، رفتارگرایی به یکی از مهمترین شاخه‌های روان‌شناسی در قرن بیستم تبدیل شد که روان‌شناسی را محدود به پیش‌بینی و کنترل رفتار موجودات

زنده می‌دانست. بنابراین در رویکرد رفتارگرایی، انسان توسط محیط شکل می‌گیرد و تنها وظیفه‌اش پاسخ دادن به موقعیت‌های محیطی است. رورتنی با بیان این مطلب که «به نظر کافی است برای همتایان ما که باور داشته باشند که هیچ روشی برای یافتن حالت‌های درونی ما بهتر از گزارش‌هایی که ما خود از آنها ارائه می‌کنیم وجود ندارد، بدون اینکه بدانند چه چیزی در پشت گزارش ما نهفته است» (Rorty, 1980, p 173) به نقد معرفت‌شناسی و در نتیجه مرگ فلسفه اذعان می‌کند. چرا که در سنت فلسفی به دنبال بداهت و حضور بی‌واسطه در برابر آگاهی بودند که همان پیش‌فرض سنتی در آن نهفته است، یعنی آنچه که آینده طبیعت بازمی‌تاباند ذاتاً بهتر و آسان‌تر از خود طبیعت است. بنابراین رورتنی، با اتخاذ رویکرد رفتارگرایی به هدف اول خودش که نقد دوگانه‌انگاری رایج در سنت فلسفی بود، می‌رسد. اما رفتارگرایی با تمام شقوق مختلفش، دیدگاهی ماتریالیستی است و باید اکنون بررسی کنیم که رورتنی کدام رویکرد ماتریالیستی را اتخاذ می‌کند.

هسته اصلی فیزیکالیسم تقلیل‌گرا این است که موجودات در هر پیچ سیستمی، از موجودات و اجزاء ساده‌تر فیزیکی تشکیل شده‌اند و «علم یگانه گزاره‌هایی را تنظیم می‌کند، به اصلاح آنها می‌پردازد و پیش‌بینی‌هایی را ارائه می‌کند، اما نمی‌تواند درباره وضع خودش در آینده پیشگویی کند. هیچ نظام اصیل و صادقی از گزاره‌ها سوای نظام پذیرفته شده کنونی وجود ندارد. سخن گفتن از نظامی متفاوت، حتی به معنایی محدود، بی‌معناست. فقط می‌توانیم به تحقیق بگوییم که امروزه با دستگاهی از زمان و مکان سروکار داریم که با دستگاه زمان و مکان فیزیک مطابقت دارد و بدین‌سان به پیش‌بینی‌هایی توفیق‌آمیز دست می‌یابد. این نظام، همان نظام گزاره‌های علم یگانه است، و این دیدگاه را می‌توان دیدگاه فیزیکالیسم نامید» (نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۱). بنابراین در «ماتریالیسم، یا جانشین معاصر آن، یعنی فیزیکالیسم، ... جهان... ضرورتاً جهان فیزیکی است» (Jaegwon, 2011, p 302).

به این ترتیب، جهان فیزیکالیسم، بر مبنای یگانه‌انگاری، جهانی یکپارچه و یکنواخت را

تصویر می‌کند که از سطوح زیرساختاری ذرات بنیادین تا سیستم‌های پیچیده و بزرگ، همه و همه یک واقعیت واحد هستند و آن فیزیک است. «اگر این اصطلاح تثبیت شود آنگاه به‌درستی می‌توانیم صفت فیزیکالستی را در مواردی به کار ببریم که مرادمان ارائه توصیف و تبیین‌هایی زمانی- مکانی مطابق با روح فیزیک معاصر باشد، نظیر تبیین‌های رفتار گرایانه» (نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۱). بدین ترتیب، مفهوم کلیدی برای فهم تقلیل‌گرایی، مفهوم "چیزی نیست جز" (Nothing But...) می‌باشد که براساس آن ذهن انسان چیزی نیست جز عملکرد پیچیده سلول‌های عصبی مغز که مطابق با قوانین فیزیک و شیمی عمل می‌کنند. بنابراین «هرجا که بر مبنای قوانین دست به پیش‌بینی علمی بزنیم با زبان یگانه فیزیکالسم روبه‌رو می‌شویم. اگر به فرض کسی بگوید که با دیدن فلان رنگ فلان صدا را می‌شنود... در واقع او در حوزه فیزیکالسم سخن می‌گوید. چنین کسی در مقام موجودی هوشمند، خود نوعی ساختار فیزیکی است: او باید درک و دریافت خود را مکان‌یابی کند، مثلاً در شبکه مرکزی اعصاب یا در جای دیگر» (نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۳).

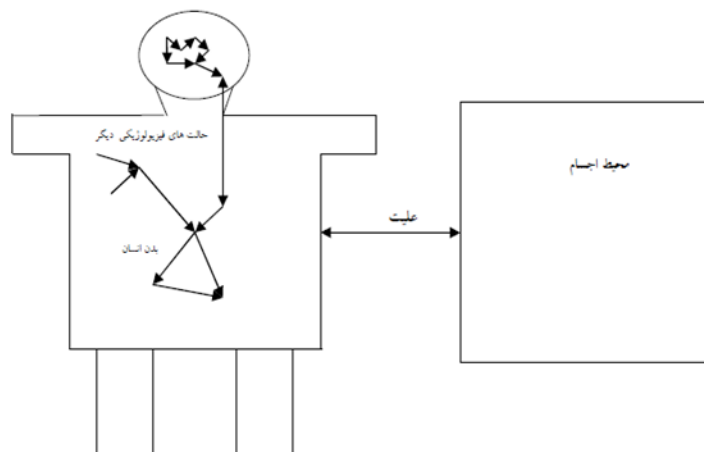
بدین ترتیب، سخن گفتن درباره عواطف و احساسات چیزی جز کوتاه‌ترین راه برای گفتگو درباره رفتار قابل مشاهده انسان نیست، و خطاست اگر تصور کنیم که چون محاسبه برخی نسبت‌ها مستلزم فرمول‌های فیزیکی شناخته نشده و پیچیده است، بنابراین تبیین‌های فیزیکالستی در مورد امور روزمره باید پیچیده باشد. بر این اساس، «عمل ادراک، از همان آغاز، در ارتباطی هرچه نزدیک‌تر با گزاره‌های مشاهده‌ای و شناسایی اعیان بررسی خواهد شد» (نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۵). بنابراین در دیدگاه فیزیکالستی، ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های فیزیکی تقلیل می‌یابد و «گزاره‌های فیزیکالسم مبتنی است بر گزاره‌های دیداری، شنیداری، احساسی و سایر ادراکات حسی، و نیز بر ادراکات اندامی که اغلب به آنها به‌گونه‌ای گذرا اشاره شده است» (نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۷).

بنابراین تقلیل‌گرایی سعی در تقلیل همه موجودات به هویات فیزیکی یا مجموعه‌ای از آنها

را دارد که در این صورت موجودات ذهنی اصیل وجود نخواهند داشت و تنها باید از موجودات مادی سخن گفت. اما چون هر دو دیدگاه رفتارگرایی و فیزیکالیسم تقلیل‌گرایی با مشکلات عدیده‌ای روبرو هستند، نظریه دیگری به نام نظریه این همانی (The identity theory) مطرح می‌شود که طبق آن حالات ذهنی به حالات فیزیکی و مغزی تقلیل داده می‌شوند. بعد از اینکه داروین نظریه تکامل خود را ارائه کرد که بر طبق آن انسان موجود برتر و ویژه‌ای نیست، بلکه همانند سایر حیوانات محصول فرآیند تدریجی تکامل قلمداد گردید، حالات ذهنی و قابلیت‌های روانی انسان چیزی متفاوت از جسم و مغز او مدنظر قرار نگرفت. از طرف دیگر، دانشمندان با بررسی انسان متوجه تمایز سلول‌های مغز انسان و سایر سلول‌های اعضای بدن شدند که به آنها نرون گفته می‌شود. بر طبق این دو نظریه، فلاسفه ذهن به این‌همانی حالات ذهنی و حالات بدنی یا مغزی قائل شدند. براساس این نظریه، هرگاه احساس هیجان می‌کنیم، مغزمان در حالت خاص قرار می‌گیرد و احساس هیجان چیزی جز همین حالات خاص مغزی نیست. «این نظریه [نظریه این همانی] ... از این نظریه که حالات ذهنی با فرآیندهای فیزیکی که در مغز رخ می‌دهد قابل تشخیص است، طرفداری می‌کند» (Jaegwon, 2011, p 97). بدین ترتیب، برای توصیف انسان و توضیح رفتارهای او لازم نیست به دو جوهر متمایز قایل شویم؛ چرا که حالات ذهنی نیز از جنس همان حالات مغزی و فیزیکی‌اند. نظریه این‌همانی همانند تقلیل‌گرایی و رفتارگرایی دچار مشکلاتی است و به خصوص دچار مشکلی فلسفی می‌گردد که اگر حالات ذهنی همان حالات مغزی یا فیزیکی باشند، باید رابطه آنها ضروری باشد و در تمام جهان‌های ممکن برقرار باشد. در صورتی که چنین نیست و رابطه آنها کاملاً امکانی است. در ثانی، مسئله خودآگاهی در این نظریه به هیچ وجه قابل تبیین نیست.

رورتنی با ارائه تعریف داروینیستی از زبان و تفسیر دیویدسون از زبان به‌عنوان ابزار و نه واسطه، واقعیت‌ها را مصنوعات زبان‌مان قلمداد می‌کند و نه چیزهایی که دارای ذات

مستقل‌اند. و از طرف دیگر، رورتی با ترسیم مدل سوم (شکل ۳) رابطه انسان و جهان (Rorty, 1991, p122) و اتخاذ فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا، به صراحت دیدگاهی ماتریالیستی نسبت به انسان و جهان اتخاذ می‌کند که حالات ذهنی و حالات فیزیکی نحوه سخن گفتن از امر واحدند؛ زیرا «رابطه میان خود انسان و جهان... کاملاً طبیعی شده است... که نتیجه خط تفکر در فلسفه آمریکاست که اهدافش طبیعی‌گرایانه است بدون اینکه تقلیل‌گرایانه باشد» (Rorty, 1991, p113). در اینجا تعارضات تفکرات رورتی کاملاً مشخص است؛ زیرا از یک طرف رویکردی فیزیکالیستی نسبت به رابطه انسان و جهان اتخاذ می‌کند و تمام تلاش خود را می‌کند که در دام مشکلات رفتارگرایایی و ماتریالیسم و فیزیکالیسم تقلیل‌گرا نیفتد؛ از طرف دیگر، چون «حقیقت نمی‌تواند آن بیرون باشد نمی‌تواند مستقل از ذهن آدمی وجود داشته باشد، زیرا جمله‌ها نمی‌توانند چنین باشند» (Rorty, 1989, p 5). حقیقت را صفت جمله‌ها به‌شمار می‌آورد، خواسته یا ناخواسته به رویکردی ایده‌آلیستی نسبت به زبان روی می‌آورد.



(شکل ۳) (Rorty, 1991: 122).

نتیجه‌گیری

ریچارد رورتی، فلسفه دکارت را به خاطر تفکر انسان‌مدارانه‌اش و قائل شدن به شأن و ارجی

ویژه برای انسان به عنوان من اندیشنده، تا جایی که جهان و حتی خدا از دریچه اندیشه انسان نگریسته و اثبات می شود، مورد ستایش قرار می دهد؛ زیرا دکارت با روش شک خود، اصلی ترین مؤلفه در فلسفه قرون وسطی و همچنین دین مسیحیت و فلسفه افلاطون، یعنی خداوند را مورد شک قرار داده و منجر به انکار و یا تنزل شأن آن شده است. بدین ترتیب، از نظر رورتنی با محور قرار گرفتن انسان در فلسفه دکارت، حقیقت داشتن اشیا نیز منوط به یقین انسان شده و وجود یا عدم اشیای دیگر دایرمدار یقین انسان است. بدین ترتیب، تحسین و تمجید فلسفه دکارت توسط رورتنی، از یک طرف به حذف کردن جوهر الهی و بنابراین انسانی ساختن حقیقت برمی گردد و از طرف دیگر، نگاه مکانیستی و ماشینی نسبت به جهان بار می شود و از جهان الوهیت زدایی می شود؛ زیرا جسم چیزی نیست جز بُعد و امتداد. اما رورتنی در ادامه به نقد دکارت می پردازد و فلسفه او را هم سو با فلسفه افلاطون قلمداد می کند. خلق ذهن در سوبجکتیویسم دکارت باعث ظهور معرفت شناسی می شود که مطابق با آن شقاق و شکافی عمیق بین انسان و جهان (سوژه و ابژه) ایجاد می شود و دقیقاً دکارت را در مسیر دوگانه انگاری افلاطونی قرار می دهد. در اینجا نه تنها انسان بی جهان ظهور می کند، بلکه حقیقت نیز به عالم ذهن ارجاع داده می شود و همین مطلب شروع نگاه ایده-آلیستی نسبت به جهان است. رورتنی هر چند ایده آلیستی که از فلسفه دکارت ظهور یافته بود و بر سوژه تأکید می کرد که فراتر از دوگانگی سوژه و ابژه تلقی می شود را تا نیمه راه به خاطر نگرش شان درباره جهان به عنوان امری که مستقل از سوژه نیست، موفق قلمداد می کند، اما بدان دلیل که آنها نیز همانند کانت ذهن را دارای سرشتی فطری و ذاتی می دانستند، محکوم به شکست می داند. به همین دلیل در مدل سومی که رورتنی برای بیان نظر خودش از رابطه انسان و جهان ارایه می دهد، از نفس (ذهن / خود) مرکزیت زدایی می کند و به هیچ وجه نفس را به عنوان جوهر اندیشنده، همانند دکارت، و یا دارای ذات شیشه ای، همانند افلاطون، قلمداد نمی کند. در اینجا است که رورتنی به فلسفه هیدگر متوسل شده که انسان

دکارتی را انسان بی‌عالم قلمداد می‌کند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، *معمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- باربور، ایان (۱۳۸۸)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرماهی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم.
- بوخنسکی، ام. (۱۳۷۹)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۸)، *فیلسوف ضد فلسفه: بررسی و نقد آراء ریچارد رورتی درباره فلسفه*، نامه فلسفی، ۷۱، ج ۵، ش ۱، ص ۳۷-۵۰.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۳)، *معرفت شناسی*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سیزدهم.
- جعفری اسکندری، علی؛ دهباشی، مهدی؛ شمشیری، محمدرضا (۱۴۰۱)، *رابطه «انسان» و «جهان» در تطبیق نظرگاه ملاصدرا و رورتی*، دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۷۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۳۳-۵۰.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه هیدگر*، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.

رورتنی و گذر از فلسفه دکارت / علی جعفری اسکندری / ۱۶۵

- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، چاپ سوم.

- دکارت، رنه (۱۳۹۰)، *فلسفه دکارت*، مترجم منوچهر صانعی دربییدی، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوم.

- رورتنی، ریچارد (۱۳۸۵)، *پیشامد، بازی، و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه: جلد چهارم*، از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سروش (انتشارات صدا و سیما)، چاپ دوم.

- نیچه، فریدریش (۱۳۸۴)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه ی داریوش آشوری، تهران: مؤسسه ی انتشارات آگاه، چاپ بیست و دوم.

- Armstrong, D. M. (1999), *The Mind- Body problem, An opinionated Introduction*, Westview: A Member of the Perseus Books Group, first published.

- Broughton, Janet, Carriero, John (2008), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, First published.

- Descartes, Rene (1984), *Meditation of first philosophy*, in: *The philosophical writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, vol II, cambridge university press, first published.

- Descartes, Rene (1984), *The philosophical writings of Descartes*, translated by John cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, vol III, cambridge university press, first published.

- Garber, Daniel (1992), *Descartes' Physics*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, Edited by John Cottingham, Cambridge University Press, First Published.

- Jaegwon, Kim (2011), *Philosophy of Mind*, third edition, coloroda: Westview press, third Published.

- Kuusela, Artti (2010), *Non- reductive physicalism, irreducibility of the mental and the problem of mental causation: A study of Donald Davidson's*

and Georg Henrik Von Wright's positions in the philosophy of mind. Helsinki: Yliopistopaino.

- Neurath, Otto (1974), Physicalism, in Logical positivism, edited by A. J. Ayer (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959), translated by Ali Mortazaviyan, in Organon: A Quarterly Journal of Philosophy, Literature, and the Humanities, Vol. 2, No. 7&8, Fall & Winter 1995.

- Rorty, Richard (1989), Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, First published.

- Rorty, Richard (1991), Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers volume I, Cambridge University Press, First published

- Rorty, Richard (1999), Philosophy and Social Hope, Penguin books, first published in Penguin books

- Rorty, Richard (1980), Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, First published .

- Ryle, Gilbert (2009), The concept of Mind, Routledge Taylor & Francis e-Library, London and New York edition published.