

فلسفه و آینه طبیعت: رابطه علی خود انسان و جهان در اندیشه رورتی

علی جعفری اسکندری*

چکیده

ریچارد مک کی رورتی نوپراگماتیست معاصر آمریکایی است. وی با نقد مقولات رایج در فلسفه سنتی از جمله حقیقت، دانش، منطق و فلسفه معرفت‌شناسی را سوژه‌ای مدرن تلقی می‌کند که با جعل ذهن، توسط رنه دکارت ظهور یافته است. رورتی تفکیک ذهن بدن را امری بی‌سابقه می‌داند که در فلسفه دکارت خلق شده است؛ سپس می‌نویسد در خلق این مسئله، دکارت را این تصویر بسیار بزرگ و قوی مساعدت کرده است که ذهن انسان همانند آینه بسیار بزرگی است که جهان را باز نمود و منعکس می‌کند. به نظر رورتی، این تصویر امری اعتمادناپذیر است. در این مقاله دیدگاه رورتی در خصوص مسئله ذهن و بدن را بررسی می‌کنیم. فرضیه اصلی مقاله این است که رورتی به هیچ وجه دنبال راه حل و استدلال، برای انتخاب یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری یا هر نظر دیگری نیست؛ بلکه رویکرد فسخ‌گرایانه را بر رویکرد حل‌گرایانه ترجیح می‌دهد. وی با گزینش فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا و هرمنوتیک، درصدد پُر کردن خلا به وجود آمده از کنار نهادن معرفت‌شناسی نیست و رابطه خود انسان و جهان را رابطه‌ای علی قلمداد می‌کند.

واژه‌های کلیدی

رفتارگرایی معرفت‌شناسانه، بازنمایی‌گرایی، نوپراگماتیسم، معرفت‌شناسی، ذهن، فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان، مطابقت صدق، کل‌گرایی.

* مربی فلسفه دانشگاه پیام‌نور ali.jafari@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

خدا، انسان، جهان و رابطه آن‌ها با یکدیگر در طول تاریخ فلسفه، به عنوان سه ضلع بنیادین مسائل فلسفی قلمداد شده‌اند. پیش سقراطیان و در رأس آن‌ها هراکلیتوس و پارمنیدس، عقل و معقولات را از حس و محسوسات جدا کردند و به بی‌اعتباری حس فتوا دادند. کسانی همانند سوفسطائیان و پیروان افراطی هراکلیتوس نیز با کنار نهادن عقل و با محدود ساختن تفکرات خویش به قلمرو حس و محسوسات، به سوی شکاکیت رهنمون شدند. موضعی که نه خود برای افلاطون و سقراط پذیرفتنی بود و نه نتایج عملی حاصل از آن. به همین علت، افلاطون این عقیده پروتاگوراس را که می‌گفت «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۰۶) و «حقیقت برای هر کسی همان است که بر او ظاهر می‌شود و نمی‌توان کسی را متهم به خطا کرد... پس حقیقت کاملاً نسبی است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۸۴) با عقیده پیروان هراکلیتوس که «نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۵۱) مرتبط می‌دانست و برای اثبات عالم مثل این‌گونه استدلال می‌کرد که اگر هر چیزی در حالتی از گذر باشد و هیچ امر ثابتی وجود نداشته باشد، هیچ کس نمی‌تواند به طرز معقولی بگوید معرفتی وجود دارد؛ درکل افلاطون عقیده داشت که همیشه کسی هست که می‌شناسد و چیزی هست که شناخته می‌شود. بنابراین، افلاطون آگاهانه تفکیکی بین عالم محسوس و عالم مثل و همچنین ادراک حسی و ادراک عقلی ایجاد کرد و بهره‌مندی (Methexis) عالم محسوس از عالم مثل را به اثبات رساند؛ البته باید در نظر داشته باشیم که در تمثیل خط افلاطون، هر دو عالم محسوس و معقول با تقسیمات فرعی‌شان، در مرتبه خودشان وجود دارند. این

دو عالم مراتب واقعیت را تشکیل می‌دهند و جهان محسوس، نمود است و به سبب بهره‌مندی از مثل، استحقاق یافته است تا نمود باشد. آناکساگوراس واژه‌های پسوخه و نوس را برای روح به کار برده است؛ اما تصور نفس «نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد» (وال، ۱۳۷۰: ۷۳۳). از نظر افلاطون، نفس همانند محبوس در زندان بدن است و بدن همانند گوری و قفسی، برای نفس و نفس قدیم و روحانی است. ارسطو نیز معتقد است که «نفس، صورت است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۱ و ۱۲). وی قائل به تلازم و اتحاد نفس و بدن است: «نفس و بدن را باید دو جنبه از وجود واحد دانست و نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود» (داودی، ۱۳۴۹: ۱۰۹). البته وی با اینکه نفس را صورت بدن و ملازم با آن می‌داند، معتقد است که نفس مستقل از بدن و متقابل با آن است؛ زیرا «صورت، علت غایی و به معنایی علت فاعلی نسبت به شیء است؛ یعنی مبدایی است که شیء را می‌سازد و حال آنکه ماده مبداء سازنده و پذیرنده را نمی‌توان یک چیز دانست، پس نفس نسبت به بدن، اصیل و مستقل است؛ همان‌طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است» (شجاری، ۱۳۸۸: ۱۱۸). بنابراین از نظر ارسطو «جسم، ماده است و نفس، صورت است. نفس جوهر (زیرنهاد) (Substance) بدن طبیعی که بالقوه دارای حیات است، می‌باشد... جوهر کمال است؛ بنابراین نفس کمال جسم است. ارسطو منظورش این است که اجسامی که بالفعل دارای حیات‌اند دارای نفس‌اند... و ثانیاً اینکه او توضیح می‌دهد که نفس کمال اول (The First Actuality) است نه کمال ثانی (The Second Actuality) (Ackrill, 1994: 141-142). دکارت با بیان اینکه «من همواره بر این باور بوده‌ام که این دو مسئله، یعنی

مبتلاست؛ اما جهان انسانی دارای آزادی اراده است. مسئله ذهن و بدن یکی از مسائلی است که در فلسفه جدید، ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده است. در دوران باستان و قرون وسطی نیز تفکیکی میان ذهن و بدن، یا بهتر است بگوییم عقل و غیرعقل، ترسیم شده است؛ اما هیچ‌گاه این تفکیک به مسئله و معضل فلسفی تبدیل نشده بود؛ ولی در دوران جدید و به‌خصوص با پدر فلسفه جدید، یعنی دکارت، این تفکیک به یک مسئله فلسفی تبدیل شد. دکارت ذهن را جوهری متفکر و بدن را جوهری متمایز از ذهن و دارای امتداد قلمداد می‌کرد. دکارت با اظهار اینکه این دو جوهر با یکدیگر ارتباط دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، درصدد تبیین این مسئله برآمد؛ اما هیچ‌گاه نتوانست راه‌حل مناسبی برای این مسئله فراهم سازد. به‌همین دلیل فلاسفه بعد از وی همچون اسپینوزا، لایب نیتس، مالبرانش و... برای حل آن کوشیدند و هر کدام نظری متفاوت ارائه دادند. در دوران معاصر، رورتی با بیان اینکه معرفت‌شناسی سوژه‌ای مدرن است که با جعل ذهن توسط دکارت آغاز شد، به نقد معرفت‌شناسی پرداخت و تمایز ذهن و بدن را کنار نهاد. در واقع رورتی به‌هیچ‌وجه درصدد ارائه راه‌حلی برای مسئله ذهن و بدن و ارتباط جهان و انسان بر نمی‌آید؛ بلکه می‌خواهد این مسائل سنتی را فسخ کند. در ادامه به نظر رورتی درخصوص این مسئله می‌پردازیم بدون ارائه گزارشی از روند بحث تفکیک ذهن و بدن یا به عبارت دیگر، انسان و جهان و مسئله ادراک حسی و راه‌حل‌های ارائه شده در فلسفه جدید و به‌خصوص، در تفکر هیدگر و پدیدارشناسی هوسرل و پدیدارشناسی وجودی مرلوپونتی. به‌همین دلیل این مقاله را «فلسفه و آینه طبیعت» نام‌گذاری کرده‌ایم تا اولاً یادآور کتاب اصلی رورتی باشد؛ ثانیاً نقد رورتی بر بازنمایی و همچنین مطابقت با واقعیت را نشان دهد؛ ثالثاً نگاه خاص رورتی

خداوند و روح انسانی، جزء اساسی‌ترین مسائلی است که باید توسط خرد فلسفی مورد استدلال قرار گیرد تا الهیات؛ زیرا هرچند برای ما مومنان به وجود خدای یگانه، باور به اینکه روح انسانی همراه با جسم نمی‌میرد، کفایت می‌کند؛ اما مطمئناً برای کسانی که به مذهب و ملاک‌های اخلاقی باور ندارند، هرگز این امکان وجود ندارد که بتوان آن‌ها را در این زمینه متقاعد کرد، مگر اینکه در وهله نخست، این دو مسئله را با خرد طبیعی برای آن‌ها اثبات کنیم» (Descartes, 1990: 11)، به تمایز جوهری خدا، نفس و جسم قائل می‌شود. دکارت نفس را جوهری روحانی می‌داند و از این رو، مرتبه‌ای عالی‌تر از جوهر تن برای آن قائل است. همچنین جوهر روحانی با فنای جسم نابود نمی‌شود و از این روست که لذا ذهن روحانی را به دلیل باقی بودنش، در مقامی بالاتر از لذایذ تن می‌شمرد. «وی برای جوهر جسمانی، به غیر از فضایی که اشغال می‌کند، حرکت مکانیکی نیز قائل است. این جوهر، همچنین قابلیت دارد که در برخورد با اجسام دیگر به حرکت درآید. همچنین ماده، برخلاف ذهن، فاقد ملاک‌های اخلاقی است و از اراده و اختیار هم برخوردار نیست» (Descartes, 1990: 68). دکارت میان جسم و نفس، یا فیزیک و متافیزیک، تمایزی آشکار قائل است؛ تا جایی که نمی‌توان این دو جوهر را به یکدیگر فروکاست و فاصله میان این دو جوهر را که دو جهان متفاوت از هم تشکیل می‌دهند، از میان برد. او اساساً اصل موجودیت هر وجودی را وابسته به جوهر می‌داند. جوهر جسمانی با صفت اصلی امتداد تبلور می‌یابد؛ درحالی‌که جوهر نفسانی صفت اندیشیدن را دارد و برخلاف جوهر جسم، اندازه‌گیری آن ممکن نیست و در مکان تجلی نمی‌یابد. وی جهان مادی را فاقد جوهر اندیشنده می‌داند و ویژگی ساعت‌وارگی و حرکت مکانیکی را به آن نسبت می‌دهد؛ یعنی طبق این نظام، جهان مادی به‌نوعی جبر از پیش تعیین شده

به رابطه خود انسان و جهان را بازنماید که از ذات‌گرایی عبور و به رفتارگرایی معرفت‌شناسانه می‌انجامد.

فیلسوف منتقد

ریچارد مک‌کی رورتی (Richard Mckay Rorty) (۲۰۰۷ تا ۱۹۳۱) متفکری است که در بسیاری از آثار خود، به صراحت از پایان فلسفه خبر می‌دهد. وی که در دوره اول تفکر خود، تحت تأثیر فلسفه تحلیلی بود و با سرپرستی و تنظیم کتاب چرخش زبانی شهرت یافت، به نقد مقولات رایج در فلسفه سنتی پرداخت. وی در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی*، با بیان این مطلب که «... جستجوی افلاطونی، یعنی تلاش برای دستیابی به ورای نمود و طبیعت نهان واقعیت، بی‌فایده است» (Rorty, 1999: 49) توصیف‌هایی را که افلاطون و ارسطو از رابطه انسان و جهان ارائه داده‌اند مناسب ندانست. او بیان می‌دارد که این توصیفات دارای این پیش‌فرض‌اند که آدمی دارای سرشتی ذاتی و امری تغییرناپذیر است که «آدمی» خوانده می‌شود و مغایر با سایر جهان است؛ اما رورتی به هیچ‌وجه ماهیتی ذاتی برای جهان قائل نمی‌شود. در قرن هفدهم، دکارت با تمایز قائل شدن میان جوهر جسمانی و ذهنی، سوژه و ابژه، درصدد برآمد تا بنیادی برای معرفت ایجاد کند. در واقع، با دکارت بود که جای سوژه و ابژه عوض شد و آن حرمتی که یونانیان برای ابژه قائل بودند، به سوژه واگذار شد و «ذهن» نمود بیشتری یافت. با دکارت بود که عقل اصالت یافت و «فلسفه برای عقل‌گرایان، جانشین دین و قلمروی از فرهنگ تلقی شد...» (Rorty, 1980: 4). بنابراین مفهوم «ذهن» که مشترک بین لاک و دکارت و کانت بود، به‌عنوان موضوع خاصی برای مطالعه بررسی شد که به‌وسیله آن

معرفت امکان‌پذیر می‌شود و نظریه «بازنمایی» (Representation) علاقه کلی فلسفه واقع شد. بنابراین «دانستن عبارت است از بازنمایی صحیح آنچه که خارج از ذهن است» (Rorty, 1980: 3) و امکان معرفت، به شیوه بازنمایی ذهن برمی‌گردد. رورتی تمام این تلاش‌ها را در راستای دوگانه‌انگاری افلاطونی قلمداد می‌کند و فلسفه تحلیلی را به‌علت نقد همین دوگانه‌انگاری‌های افلاطونی ستایش و با فلسفه قاره‌ای همساز می‌شمارد. وی در تمام آثار خود، به دین خویش به فلاسفه تحلیلی و به‌خصوص ویتگنشتاین و هیدگر و جان دیویی اشاره می‌کند. فلاسفه‌ای که کوشش‌های اولیه خود را خودفربیی تلقی کردند و «در آثار متأخرشان، مفهوم کانتی از فلسفه به‌عنوان بنیادی را شکستند، و بقیه عمر خود را در جنگ بر ضد این وسوسه‌ها... سپری کردند» (Rorty, 1980: 5).

«فیلسوفی که او را بیش از همه می‌ستایم و باید خود را بیش از همه شاگرد او بدانم، جان دیویی است. دیویی از بنیان‌گذاران پراگماتیسم آمریکایی بود. متفکری که شصت سال تلاش کرد تا ما را از قید اسارت افلاطون و کانت آزاد سازد» (Rorty, 1999: XVI)

یکی از خصیصه‌های فلسفه تحلیلی، رد متافیزیک است که رورتی از آن استقبال می‌کند. متافیزیک که از ارسطو شروع شده و در دکارت، به ریشه درخت دانش تبدیل شده بود. «مدت‌ها بود که متافیزیک بنیاد و اساس حقایق علمی واقع شده بود؛ اما کم‌کم این قول متروک شد.» (ژان لاکوست، ۱۳۷۵: ۸) این امر به‌خصوص، توسط کانت انجام پذیرفت و در پایان قرن نوزدهم این اندیشه پیش آمد که تأسیس و قوام علوم ربطی به متافیزیک ندارد. تمام کاری که کانت قصد داشت در *نقد عقل محض* با نقد متافیزیک سنتی انجام دهد این بود که فلسفه را از چنگال متافیزیک سنتی برهاند و در مسیر مطمئن علم قرار دهد؛ چون

می‌پندارد. بنابراین همان‌طور که کانت اُنتولوژی را ناشی از اشتباهی می‌دانست و آگوست کنت اعلام می‌کرد که کار مابعدالطبیعه پایان یافته است، رورتی حتی گامی بیشتر برمی‌دارد و «اعلام می‌دارد که هرگونه کوششی برای بنیان‌نهادن عقل بر پایه‌ای ثابت و مطمئن کوششی «موهوم» است» (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۵۰۰). از دید رورتی، فلسفه و متافیزیک از عهد افلاطون و ارسطو، به‌عنوان تماشاگرانی بوده‌اند که فقط گزارشی از معرفت بشری به جهان ارائه می‌دادند؛ سپس اضافه می‌کند که دوران این نگاه به انسان و جهان به سر آمده است. درواقع، رورتی فلسفه، متافیزیک، ذهن، معرفت و حقیقت که در طول تاریخ فلسفه، افکار متفکران بسیاری را به خود مشغول کرده است با توسل به فلسفه قرن بیستم و به‌خصوص فلسفه تحلیلی به چالش می‌کشد و در نهایت نیز خود فلسفه تحلیلی را نقد می‌کند. رورتی در دوره دوم تفکر خود، تحت تأثیر مکتب پراگماتیسم (Pragmatism) جان دیویی، همچین ویلیام جیمز و تا حدودی پیرس، از فلسفه تحلیلی عبور می‌کند و بدون پرده اظهار می‌دارد که «مفهوم تحلیل منطقی دور خودش می‌چرخد و به تدریج مرتکب خودکشی می‌شود» (Rajchman, 1985: X). پاتنام در کتاب «درپی تجربه‌گرایی» (After Empiricism) بیان می‌دارد که «همه دستاوردهای فلسفه تحلیلی فقط منفی است...» (Rajchman, 1985: X). رورتی نیز همانند او بیان می‌کند که کل سنت فلسفی در قرن بیستم حالتی تدافعی دارند و درواقع، دچار نوعی حس نومیدی و سرخوردگی شده‌اند. به همین دلیل، رورتی امتناع جان دیویی از باقی‌ماندن در لجن‌زار فلسفه و معماهای سنتی معرفت‌شناختی را تحسین می‌کند. او از دیویی نقل می‌کند که «...باید از این اندیشه که معرفت به مثابه تلاش در راه بازنمودن واقعیت است، دست برداریم» (Rorty, 1999: 33). بنابراین، این سوال که آیا

متافیزیک سنتی فلسفه را از حرکت بازداشته بود. درواقع کانت وظیفه اصلی فلسفه را کمک به بنیان‌گذاری علم می‌دانست. در قرن نوزدهم نیز هوسرل و راسل که آرزوی حفظ فلسفه به‌عنوان «متقن» و «علمی» را داشتند، همانند پیشگام خود، یعنی کانت، موفق به انجام این امر نشدند. «پس از جنگ جهانی اول، این رویا بازمی‌ایستد و جای خود را به باوری تازه می‌دهد: فلسفه... یا چهره کلاسیک آن، متافیزیک، به پایان خود رسیده است.» (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۱۹۶)

ویتگنشتاین متقدم نیز فلسفه را خالی از هرگونه بار علمی تلقی می‌کند؛ این‌گونه که اگر جهان معنایی دارد، این معنا باید خارج از جهان باشد نه در خود جهان و اگر معنایی هم در کار باشد، گفتنی نیست بلکه فقط باید نشان داده شود. مسائل فلسفی از نظر ویتگنشتاین، مسائل کاذبی هستند که «طرح آن‌ها از ادراک نادرست منطبق زبان ما سرچشمه می‌گیرد» (Wittgenstein, 1961: 4.003).

درواقع، کل فلسفه بر مبنای نوعی سوءتفاهم زبان‌شناختی نهاده شده است. بنابراین، در تراکتاتوس بیان می‌دارد که فلسفه نه موضوع خاص خودش را دارد و نه روش خاص خود را. «فلسفه نظریه نیست، نوعی فعالیت است.» (Wittgenstein, 1961: 112/4) ویتگنشتاین حتی قضایای منطقی و ریاضی را تکرار مکررات می‌خواند؛ زیرا مطلبی درباره جهان نمی‌گویند و بدین‌سان، بیشتر قضایا و مسائلی را که از سنت به ارث رسیده است ویتگنشتاین «بی‌معنا» تلقی می‌کند. آلفرد جاولز آیر (Alfred, J. Ayer) در کتاب «زبان، حقیقت و منطق» (Language, Truth and Logic) با بیان اینکه «مدعی هستم که هیچ قضیه یا خبری که مربوط به یک «حقیقت» متعالی یعنی ماوراء حدود کل تجربه حسی ممکن باشد، دارای معنی حقیقی نیست» (آیر، ۱۳۸۴: ۱۶) تمامی وصف‌هایی را که از این حقیقت شده است بی‌فایده تلقی می‌کند و مابعدالطبیعه را حذف شده

باوری بازنمود دقیق واقعیت است یا نه، فایده‌ای ندارد و از دیدگاه پراگماتیست‌ها این سوال نه تنها سوال بدی است بلکه این گونه، ریشه بسیاری از نیروهای فلسفی هدر رفته است. «پرسش درست این است که سوال کنیم، اختیار کردن آن باور برای چه مقاصدی سودمند خواهد بود.» (Rorty, 1999: xxiv)

اما رورتی در مرحله سوم تفکر خود، از پراگماتیسم سنتی نیز فاصله می‌گیرد و مکتب «نوپراگماتیسم» (Neo Pragmatism) (نو عمل‌گرایی یا عمل‌گرایی جدید) خود را پایه‌گذاری می‌کند. رورتی در باب فرق میان پراگماتیسم و نوپراگماتیسم، می‌نویسد که «پاسخ من به این سوال عبارت است از اینکه پراگماتیسم جدید از دو جنبه با پراگماتیسم قدیمی متفاوت است... اولین جنبه عبارت است از اینکه ما پراگماتیست‌های جدید، به جای تجربه یا ذهن یا خودآگاهی آن‌گونه که پراگماتیست‌های قدیمی به کار می‌برند، از زبان سخن می‌گوییم. دومین جنبه عبارت است از اینکه همه ما آثار کوهن، هنسن (Hanson)، تولمین (Toulmin) و فایرابند (Feyerabend) را خوانده‌ایم و بنابراین به اصطلاح «روش علمی» مظنون شده‌ایم» (Rickard Donovan, 2000: 208).

فسخ مسئله سنتی فلسفه

همان‌طوری که ذکر شد رورتی در دوره‌ای از تفکر خود، تحت تأثیر فلاسفه تحلیلی بود و از کوااین نقد تمایز تحلیلی ترکیبی را اتخاذ می‌کرد. تمایز میان جملاتی که صادق‌اند فقط، به واسطه معنای کلماتی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند و جملاتی که از طریق تجربه شناخته می‌شوند. کوااین به صراحت بیان کرد که «تعیین فارق بین قضیه تحلیلی و ترکیبی تا چه اندازه سخت است» (کوااین، ۱۳۷۴: ۲۷۰) و به قول گیلبرت هارمن «... سخن

کوااین این است که تمایز تحلیلی و ترکیبی، به تمایز جادوگر و غیرجادوگر شباهت دارد که اصلاً نمی‌توان میان آن‌ها تمایزی تشخیص داد» (Harman, 1967: 125). رورتی می‌نویسد که «ما می‌خواهیم همراه کوااین بگوییم که... هیچ‌اظهاری وجود ندارد که مصون از تجدیدنظر و اصلاح باشد. ما می‌خواهیم کل گرا باشیم... صرفاً بدان خاطر که توجیه همیشه رفتارگرایانه و کل‌گرایانه است» (Rorty, 1980: 181). بنابراین رورتی کل‌گرایی و رفتارگرایی فلاسفه‌ای چون کوااین و دیویدسن را می‌پذیرد؛ اما نقدی که بر آن‌ها وارد می‌سازد این است که خود این فلاسفه از تز رفتارگرایی و کل‌گرایی خود، عدول کرده‌اند و گرفتار همان تمایزات مرسوم کانتی شده‌اند. آنچه این تز نشان می‌دهد این است که هیچ باوری صرفاً بدان علت که تحلیلی است یا به‌طور مفهومی صادق است، اعتبار بازنمایی‌های ممتاز را ندارد؛ اما در عوض، باورهای ما مجموعه کل‌گرایانه‌ای را تشکیل می‌دهند که حقیقت هر باور خاصی، براساس انسجام آن با کل مجموعه باورها ثابت می‌شود. نقد کوااین بر «ایده ایده» («The Idea Idea») کلید سازنده تلاش‌های رورتی است برای نشان دادن اینکه امر ذهنی نقش قاطعی، در معنای توانایی‌های ما به‌عنوان شناسنده بازی نمی‌کند. در واقع، کوااین اولین جزء سازنده تز رفتارگرایی معرفت‌شناسی رورتی است. اما دومین جزء تشکیل‌دهنده رفتارگرایی معرفت‌شناسانه رورتی، نقد ویلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) از «اسطوره داده‌شدگی» (The Myth of the Given) در مقاله «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» (Empiricism and the Philosophy of Mind) است. در این مقاله، سلارز درباره فرض تجربه‌گرایان سنتی بحث می‌کند. فرضی مبنی بر اینکه توانایی ما برای استفاده از زبان و معرفت ما از جهان، باید بر پایه حس بی‌واسطه تجربه‌ها قرار

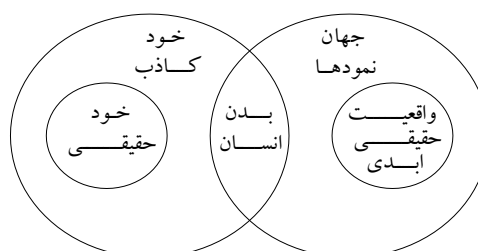
مخمصه‌هایی باشد که رفتارگرایی چون کواپن و سلارز و دیویدسن گرفتار آن شده‌اند. رورتی رویکرد «رفتارگرایی معرفت‌شناسانه» خود را به طور ساده «پراگماتیسم» می‌خواند و آن را به‌عنوان نوعی کل‌گرایی قلمداد می‌کند. اگر ما در این معنا رفتارگرا باشیم توسل به تمایزات کانتی هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد. در واقع، رفتارگرایی معرفت‌شناسانه ادعا می‌کند که فلسفه مطلبی بیشتر از آنچه حس متعارف درباره حقیقت و معرفت بیان می‌کند، پیشنهاد نمی‌کند. درحقیقت، رویکرد فلاسفه زبان به رفتارگرایی، برای پاسخ‌گویی به همان مسئله دوآلیسم ذهن و بدن است که رورتی آن را نقد می‌کند و می‌نویسد این مسئله پارادایمی مختص دوره دکارتی بوده و انتقال آن، به دوره کنونی اشتباهی است که فلاسفه مرتکب شده‌اند. رورتی قصد خود را بیان پاسخ و نظریه جدیدی در این باره نمی‌داند؛ اما در کتاب عینیت، نسبیت و حقیقت (Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I) با پذیرش «فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا» (Non-reductive physicalism)، رابطه انسان و جهان را رابطه‌ای علی بیان می‌کند.

رورتی در بیان رابطه «خود و انسان و جهان» (the Human Self and the World) سه مدل ترسیم و بیان می‌کند که «این سه مدل تاریخ فلسفه غرب را خلاصه می‌کند» (Rorty, 1991: 117). اولین مدلی که وی ترسیم می‌کند به‌طور ساده، دارای دو گوی بزرگ است که در داخل هر کدام از آن‌ها گوی‌های کوچک‌تری قرار دارد. این دو گوی بزرگ که شامل «خود کاذب» (False self) و «جهان نمود» (World of Appearance) است، در جایی یکدیگر را قطع می‌کنند. این منطقه همان بدن انسان است. یعنی منطقه‌ای که ما و سایر حیوانات با یکدیگر مشترک هستیم. اما دو گوی کوچک‌تر، «خود

گیرد در احساس‌های خامی که فقط در روند کارهای ما با اشیاء داده شده‌اند. در مقابل این فرض سلارز ادعا می‌کند که «همه آگاهی‌ها موضوع زبانی است» (Rorty, 1980: 182). در واقع، سلارز می‌خواهد بیان کند که توجیه ادعاهای معرفتی، موضوع رابطه میان ایده‌ها (کلمات) و اشیاء خارجی نیست؛ بلکه موضوع رابطه کلمات با عمل اجتماعی است و همه موضوعات در تعامل با یکدیگر اثبات می‌شوند. بنابراین هیچ بنیادی برای مشخص کردن آنچه به‌عنوان معرفت یا حقیقت شمرده می‌شود وجود ندارد، غیر از آنچه هم‌سخنان ما در جامعه زبانی بیان می‌کنند. رورتی با پذیرش کل‌گرایی، بیان می‌کند که «وقتی که توجیه اجتماعی باوری را درک می‌کنیم، معرفت را درک می‌کنیم و بنابراین هیچ احتیاجی نداریم که آن را به‌عنوان صحت بازنمایی‌ها بنگریم» (Rorty, 1980: 182). زمانی که گفتگو (Conversation) جایگزین مواجهه (Confrontation) می‌شود مفهوم ذهن به‌عنوان آینه طبیعت کنار گذاشته می‌شود. بنابراین مفهوم فلسفه، به‌عنوان دیدگاهی که به دنبال بازنمایی‌های ممتاز است، غیرمعقول می‌نماید. یک کل‌گرایی دقیق، هیچ جایی برای مفهوم فلسفه به‌عنوان امری «مفهومی»، به‌عنوان امری که «مستلزم بیان حقیقت» است، به‌عنوان مشخص‌کننده بنیادهای معرفت، به‌عنوان توضیح‌دهنده اینکه بازنمایی‌ها صرفاً امری داده شده هستند یا صرفاً مفهومی هستند، باقی نمی‌گذارد. رورتی با بیان این مطلب که فلاسفه تحلیلی قادر نیستند بدون تمایزاتی که کانت مرسوم کرده است بنویسند، می‌نویسد که «گویی نه کواپن و نه سلارز نمی‌خواهند حلقه آخری که آن‌ها را به راسل و کارناپ و «منطق به‌عنوان ذات فلسفه»، وصل می‌کند را قطع کنند» (Rorty, 1980: 172). بنابراین وی در جریانی به‌عنوان فلسفه تحلیلی شک می‌کند. او در رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود سعی می‌کند تا درمان‌کننده

مترادف با رسیدن به معرفت حقیقی یا اپیستمه و دوری از گناه در مسیحیت است. «بر طبق نظر رورتی، دیویی موافق نیچه است که مفهوم سنتی حقیقت، به عنوان مطابقت با طبیعت ذاتی واقعیت، پس مانده ایده رضا و تسلیم به اراده خداست» (Davidson, 2000: 66)؛ بنابراین «حقیقت» و «واقعیت» را محکوم به مرگ و ما را بدون آن‌ها موفق‌تر قلمداد می‌کند. از طرف دیگر، خود حقیقی یا همان نفس «می‌تواند چیزی مغایر با سایر جهان باشد» (Rorty, 1991: 117) که دارای سرشتی ذاتی است. در این نگاه سنتی، با تکیه بر خود حقیقی قرار است انسان به واقعیت حقیقی و ابدی رسیده و به تعبیری، به عالی‌ترین مرتبه از خط تقسیم افلاطونی برسد. در این مدل، حقیقت و واقعیت ابدی و سرمدی، در خارج از ذهن بشر قرار دارد و انسان فقط می‌تواند نظاره‌گر آن باشد. اما همان‌طور که قبلاً ذکر شد رورتی مسئله ذهن و تفکیک آن از بدن را مسئله‌ای مربوط به فلسفه جدید و دکارت قلمداد می‌کند. وی از کتاب «چرا مسئله ذهن- بدن باستانی نیست؟» (Why Isn't the Mind- Body problem ancient?) (Wallace Matson) نقل می‌کند که «یونانیان فاقد مفهوم ذهن نبودند، حتی ذهنی که قابل تفکیک از بدن باشد؛ اما از هومر تا ارسطو وقتی که خطی میان ذهن و بدن رسم شد، بدین خاطر بود که فرایند ادراک حسی را در جانب بدن قرار دهند. بنابراین برای یونانیان مسئله ذهن- بدن مطرح نبوده است...» (Rorty, 1980: 47) در واقع، شیوه نگرش به مسئله ذهن و بدن باعث تمایز فلسفه یونان از فلسفه قرن هفدهم شد. برای یونانیان این سوال مطرح نیست که رابطه احساس با ذهن (روح) چیست؛ زیرا یونانیان به هیچ وجه حالات خودآگاهی را از جهان خارجی متمایز نمی‌کردند. اما در قرون هفدهم و هجدهم، تصویر افلاطونی از جهان نادیده گرفته شده و رابطه

حقیقی» (The true self) و «واقعیت حقیقی جاودان» (True eternal reality) را دربرمی‌گیرد (شکل ۱).



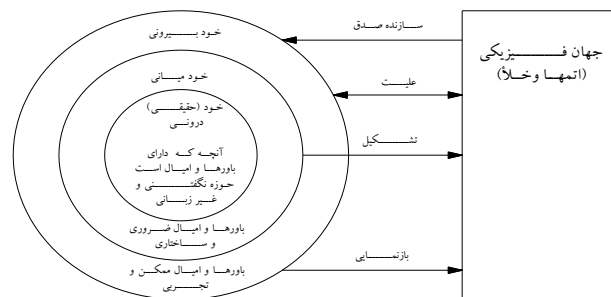
(شکل ۱) (Rorty, 1991: 117).

رورتی این مدل را به افلاطون‌گرایان و مسیحیت نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که در این مدل تلاش می‌شود با رها ساختن خود از گناهان و خارج شدن از لفافه توهم ادراکات حسی، با موجودی بزرگ‌تر و بهتر از خود مرتبط شویم؛ یعنی همان خدا. به عبارت دیگر، می‌خواهیم در خط تقسیم افلاطونی فراتر رویم و نظاره‌گر مثل باشیم و به سعادت در تفسیر مسیحیت برسیم. در این مدل، تحقیق درباره واقعیات تجربی در بهترین وضع فقط، به منظور ساختن نردبانی برای دور شدن از این واقعیات است و باید در انتها به دور انداخته شود. در واقع، هدف گذشتن از جهان حسی و رسیدن به جهان جاودان است. رورتی با بیان اینکه «فیلسوفان همواره دوست داشته‌اند از جهان نموده‌ها به طرف جهان واقعی فرار کنند» (Rorty, 1991: 55) عقیده دارد که این مدل «بیانگر یک امید روشن، برای وحدت مجدد با چیزی بزرگ‌تر و بهتر از خویشتن با نگاه از ورای حجاب تصورات یا با رها ساختن خویشتن از ناپاکی‌های به وجود آمده توسط گناه اولیه است» (Rorty, 1991: 118). بنابراین در افلاطون‌گرایی و مسیحیت، گریز از عالم دنیوی و مادی که عالم تاریکی و ظلمت است همواره توصیه شده است و در آن‌ها رسیدن به عالم واقعی، به ترتیب

(Rorty, 1980: 118). همان طوری که در شکل دوم ملاحظه می‌کنیم چهار فلش مشخص‌کننده رابطه جهان و انسان است و رورتی با نقد بازنمایی و مطابقت با واقعیت و اینکه جهان ساخته ذهن است به تز و مدل سوم، یعنی مدل «فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا» می‌رسد. رورتی در مقاله‌ای با عنوان «فیزیکالیسم غیر-تقلیل‌گرا» (Non-reductive physicalism) به شرح نظریه خود، درباب رابطه جهان و انسان می‌پردازد، اما همان طوری که اشاره شد رورتی در حل مسئله نمی‌کوشد و بنابراین می‌نویسد «اگرچه مورد بحث قرار می‌دهم راه‌حلی برای مسئله ذهن-بدن، اما این به منظور پیشنهاد یک پاسخ نیست، بلکه برای روشن ساختن این است که من فکر نمی‌کنم چنین مسئله‌ای وجود داشته باشد» (Rorty, 1980: 8). در واقع، رورتی این مسئله را بررسی می‌کند؛ اما به هیچ وجه در جستجوی پاسخ صحیح و نظریه‌ای جدید نیست بلکه به قول خودش تهذیب‌کننده و درمانگر است.

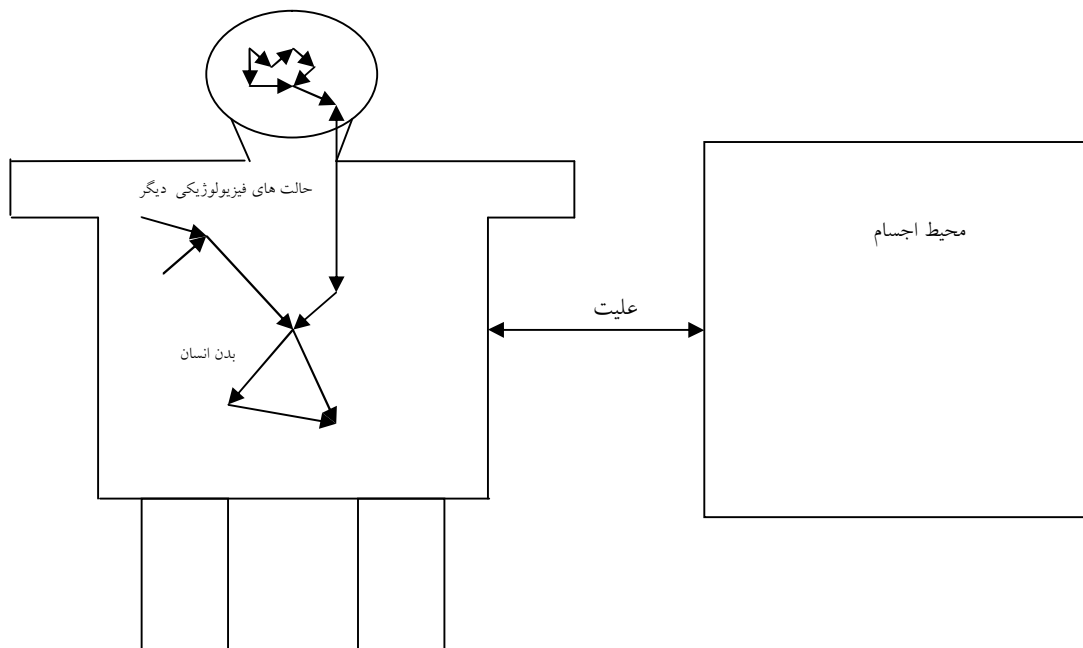
مدل سومی که رورتی ارائه می‌دهد در حقیقت، نظر خود وی است که در آن تمام خطوط مابین انسان و جهان حذف می‌شود و تز بازنمایی‌گرایی و صدق، برحسب مطابقت با واقعیت کنار نهاده می‌شود (شکل ۳). در این مدل، «تمایز میان «خود» و «جهان» با تمایز میان «فرد انسان» (که قابل توصیف در اصطلاحات فیزیکی و روحی می‌باشد) و «بقیه جهان» جایگزین می‌شود» (Rorty, 1991: 121). برای رسم این مدل، «خودآگاهی» کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا دلیل خاصی برای جداکردن «حالات ذهنی» از «حالات فیزیکی» که رابطه خاصی با ذاتی به نام «خودآگاهی» دارند، وجود نخواهد داشت.

انسان و جهان، به شکل دیگری ملاحظه شد (شکل ۲). در این مدل جهان که شامل بدن انسان نیز می‌شود به عنوان «جهان فیزیکی (اتم‌ها و خلاء)» (The physical world (atoms and the void)) فاقد معنای اخلاقی و دینی بود. تا بدین جا، رورتی سکولارشدن غرب را می‌ستاید که دین و خدا را کنار می‌گذارد. در این مرحله، جهان امری ساده تلقی می‌شود و برعکس «خود» بسیار پیچیده و دارای سه لایه است؛ همان طوری که در شکل ۲ مشاهده می‌کنیم. «خود بیرونی» (Outer self) که بیرونی‌ترین لایه به‌شمار می‌آید، شامل باورها و امیال تجربی و امکانی است. لایه متوسط، یعنی همان «خود میانی» (Middle self)، شامل باورها و امیال ضروری و پیشینی است و بالاخره لایه درونی، یعنی «خود (حقیقی) درونی» (Inner (true) self)، که حوزه ناگفتنی‌هاست و باورها و امیالی دارد که خودهای بیرونی و میانی را می‌سازد.



(شکل ۲) (Rorty, 1991: 119)

رورتی این مدل را مدل «مابعد-کانتی» (Post-Kantian) می‌خواند و بیان می‌کند که اکثر فلاسفه در این دوره، برای مشخص کردن رابطه میان این سه بخش و رابطه آن‌ها با واقعیت فیزیکی تلاش می‌کردند. بنابراین در اینجا «بعد از اینکه جهان به علم فیزیکی احاله شد، فقط «خود» به عنوان محافظ فلسفه باقی ماند»



(شکل ۳) (Rorty, 1991: 122).

می‌کند که نیازی به رابطه دیگری به نام «سازنده صدق» نیست. بنابراین، رورتی با نقد دوگانه‌انگاری افلاطونی که در آن واقعیت راستین امری غیر بشری و دور از دسترس انسان است به ستایش از دکارت می‌پردازد؛ زیرا مفهوم خدا و حقایق ضروری و ناگفتنی را در درونی‌ترین لایه خود قرار می‌دهد. رورتی معتقد است که «در این شکل، جهان (که اکنون بدن را نیز دربرمی‌گیرد)، به صورت اتم‌ها و خلأ و خالی از بار اخلاقی و دینی تصور شده است (Rorty, 1991: 120). به عبارت دیگر، در این مدل عنصر الهی و خدایی که لازمان و لامکان تصور می‌شد، از جهان رخت برمی‌بندد. رورتی از این الوهیت‌زدایی استقبال می‌کند؛ اما چون باز هم شکاف عمیقی بین خود و جهان دیده می‌شود و دکارت عقل را جایگزین خدا می‌کند، به نقد این مدل می‌پردازد و از آن می‌گذرد؛ زیرا در این مدل انواع ثنویت‌ها متولد می‌شود که در محور آن جستجوی حقیقت و همچنین معرفت‌شناسی

در رسم این مدل، رورتی از کواین و دیویدسن و پراگماتیسم بسیار تأثیر پذیرفته است. حذف «بازنمایی‌گرایی» به وسیله تفسیر باور، به شیوه پیرس به عنوان قاعده‌ای برای عمل، انجام می‌پذیرد. زیرا باورها ابزاری برای بازنمایی واقعیت نیستند؛ بلکه اراده‌هایی هستند برای عمل کردن در واکنش به امکان‌های خاص. بنابراین «در این دیدگاه ما چندان نگران نیستیم؛ برای مثال، از این سوال که آیا فیزیک با ساختار واقعیت آن‌گونه که هست یا صرفاً با ساختار واقعیت آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود، مطابق است یا نه؟» (Rorty, 1991: 19-20) زیرا ما به این اندیشه از فیزیک به عنوان مطابق با چیزی خاتمه می‌دهیم. حذف برچسب «تشکیل» (تقویم)، به وسیله حذف مرز میان «خودبیرونی» و «خودمیانی»، حاصل الگوی کواینی حذف تمایز حقایق ضروری و ممکن است؛ در واقع، حذف تمایز شاکله‌محتوی به وسیله دیویدسن. رورتی با قائل شدن به رابطه علی میان فرد انسان و جهان بیان

و به صراحت، به مرگ فلسفه اذعان می‌کند و از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن می‌راند.^۲

نتیجه

رورتی با نقد مقولات سنتی و دوگانه‌انگاری افلاطونی و همچنین نقد معرفت‌شناسی مدرن و تفکیک ذهن و بدن، مسائل فلسفی را پارادایمی متعلق، به دوره تاریخی خود می‌شمرد و همانند میشل فوکو به گسست تاریخی قائل می‌شود. بنابراین مسئله ذهن و بدن را نیز پارادایمی مربوط به دوره دکارت و عقل‌گرایان می‌شمارد که باعث ظهور معرفت‌شناسی شده است. وی انتقال این مسئله به دوره بعد را اشتباهی می‌داند که فلاسفه مرتکب شده‌اند. به همین علت تز رفتارگرایی فلاسفه تحلیلی را نیز تلاشی برای فائق آمدن و حل مسئله ذهن و بدن می‌خواند و بیان می‌کند که آن‌ها گرفتار دوآلیسمی شده‌اند که در حل آن عاجز هستند. بنابراین با ارائه رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود، به فسخ و نه حل مسئله ذهن و بدن می‌پردازد و با پذیرش فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا، رابطه انسان و جهان را رابطه‌ای علی به شمار می‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رورتی در فصل هشتم کتاب «فلسفه و آینه طبیعت»، فلسفه را به «فلسفه سیستماتیک (نظام‌مند)» و «فلسفه تهذیبی (تزکیه‌ای)» تقسیم می‌کند و به نقد فلسفه نظام‌مند می‌پردازد. در واقع، رورتی جریان اصلی فلسفه را «فلسفه سیستماتیک» و جریان حاشیه‌ای آن را «فلسفه تهذیبی» می‌خواند. سه فیلسوف فه‌رمان رورتی، یعنی هیدگر و ویتگنشتاین و دیویی، از بزرگ‌ترین فلاسفه حاشیه‌ای هستند که فلسفه نظام‌مند را به باد انتقاد گرفته‌اند. رورتی نیز برای مقابله با فلسفه نظام‌مند، به فلسفه تهذیبی گرایش می‌یابد و کار خود را تهذیبی و درمانگر قلمداد می‌کند. نگاه کنید به: *Philosophy and the Mirror of Nature*

قرار دارد. به همین علت بیان می‌کند که لایه درونی این مدل همان «من نومننی فیخته، اراده شوپنهاور، شهود برگسون، ندای وجدان و علائمی از فناپذیری است» (Rorty, 1991: 118). رورتی با فسخ مسائل فلسفه سنتی و بیان اینکه «حقیقتی وجود ندارد» (Rorty, 1998: 1) می‌نویسد «حقیقت نمی‌تواند آن بیرون باشد» (Rorty, 1989: 4). بنابراین رورتی با تهی و بی‌معناخواندن حقیقت، به‌عنوان مطابقت با واقعیت و بازنمایی صحیح، حقیقت را هدف تحقیق نمی‌داند (Bilgrami, 2000: 244) و به همین منظور، پراگماتیسم را بدین علت که جستجوگر «حقیقت» نیست و نیچه را که برای «نخستین بار به صراحت بیان کرد که باید از ایده «شناخت حقیقت» به کلی دست برداریم» (Rorty, 1989: 27)، می‌ستاید. حقیقت در نظر رورتی، برخلاف فلاسفه سنتی و فلاسفه تحلیلی، همان نظر ویلیام جیمز است که می‌گوید: «آنچه در طریق باور خوب است حقیقت است» (Rorty, 1999: xvi). جمله ارسطو در متافیزیک را به خاطر آوریم که می‌گفت: «همه انسان‌ها، در سرشت خود، جویای دانستن‌اند» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳)؛ در واقع، کل سنت فلسفی از افلاطون و دکارت و کانت گرفته تا پوزیتیویست‌ها، همگی برای انسان ماهیتی قائل‌اند که دائم در پی کسب معرفت و شناخت هر چه بهتر و دقیق‌تر است. «رورتی این تصویر کلاسیک از فلسفه را به‌وسیله نقد حقیقت‌کنار می‌گذارد و به همین منظور از معرفت‌شناسی به هرمنوتیک می‌رسد» (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۳۷)؛ زیرا هرمنوتیک «روشی برای کسب حقیقت نیست» (Rorty, 1980: 357) «رورتی استدلال می‌کند که پایان معرفت‌شناسی منجر می‌شود به وضعیت هرمنوتیکی که ما دیگر حقیقت را جستجو نمی‌کنیم.» (Snell, 1975: 15) در پایان نیز پس از نقد حقیقت و معرفت‌شناسی، فلسفه را نیز نقد می‌دهد^۱

- Rorty, R., (1991), "Non- reductive physicalism", in " *Objectivity, relativism, and truth*", Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R., (1991), *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*", vol. 1, Cambridge University Press. Richard
- Rorty, R., (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin books.
- Rorty, R., (1998), *Truth and Progress: Philosophical papers, volume 3*, Cambridge University Press.
- Rorty, R., (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.
- Rickard D., (1995), "Rorty's Pragmatism and the Linguistic Turn", in *Pragmatism from progressivism to postmodernism*, Westport, Connecticut London.
- Rajchman , J., (1985), "Philosophy in America", in *Post- Analytic Philosophy*, Columbia University Press.
- Davidson. D., (2000), "Truth Rehabilitated", in *Rorty and His Critics*, Blackwell Pulishing.
- Bilgrami, A., (2000), "Is truth a goal of inquiry?: Rorty and Davidson on truth", in *Rorty and His Critics*, Blackwell Pulishing.
- Wittgenstein, L., (1961), *Tractatus Logico- Philosophicus*, trans. By D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul
- Harman , G., (1967), "Quine on Meaning and Existence", *Review of Metaphysics*, XXI
- Ackrill, J. L. and Lindsay, J., (1994), *Aristotle Metaphysics, books Z and H*, translated with a commentary by David Bostock, Oxford University Press.

- جعفری اسکندری، علی، «نقد رورتی از فلسفه تحلیلی (به روایت کواین و دیویدسن)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت‌مدرس، به راهنمایی محمود خاتمی، ۱۳۸۶.
۲. نگاه کنید به: "The priority of democracy to philosophy" در کتاب «عینیت، نسبیت و حقیقت».

کتابنامه

- ژان لاکوست. (۱۳۷۵). *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- الف.ج. آیر (۱۳۸۴)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی.
- کریستیان دولاکامپانی. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران: حکمت.
- ویلرد ون ارمن کواین. (۱۳۷۴). «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، بی‌جا: ارغنون، شماره ۷/۸.
- وال، ژان. (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.
- داودی، علی‌مراد. (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء*، تهران: دهخدا.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، جلد یکم: *یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، چ ۷.
- Rorty, R., (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell Ltd .

-Snell, R. J., (1975), through a glass darkly Bernard Lonergan & Richard Rorty on knowing without a GOD'S- Eye view, Marquette university press.

-Descartes, R., (1990), meditation metaphysique, paris: Gallimard.

پایان نامه

جعفری اسکندری، علی. (۱۳۸۶). پایان نامه کارشناسی ارشد، «نقد ریچارد رورتی از فلسفه تحلیلی (به روایت کواین و دیویدسن)»، دانشگاه تربیت مدرس، به راهنمایی محمود خاتمی.

