الإبستمولوجيا ونهاية الفلسفة عند ريتشارد رورتي

منى دندراوي شارد خطاب

باحث دكتوراة – قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة المنيا

مقدمة:

لقد تجسدت الفلسفة البراجماتية منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى الآن في أعمال كثير من الفلاسفة وقد اتسعت آراء البراجماتية لتشمل معظم الميادين الفلسفية والاجتماعية والسياسية. فالفكرة الصادقة لدى بيرس هي التي يكون لها نتائجاً عملية مفيدة، وصيغت البراجماتية في مؤلفات وليم جيمس كمنهج لحل الإشكاليات الفلسفية من خلال مقارنة النتائج العملية الناتجة عن نظرية ما، فالصدق مثلا هو ما يقودنا إلى الهدف الذي نطمح إلى تحقيقه والفكرة هي أداة لدى جون ديوي.

إن الفترة من نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية قدمت سنين الشباب للبراجماتية الأمريكية الكلاسيكية. فلاسفة مثل تشارلز ساندرس بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي، وجورج هربرت ميد وجورج سانتيانا سيطروا على مشهد الفلسفة الأمريكية، وقد أُعلن ديوي كفيلسوف أمريكي جوهري. مع ذلك، بدأ نجم البراجماتية في الأفول بسرعة بعد الحرب، فقد فشلت مواقف ديوي حول النتائج الحاسمة بصورة متزايدة في أن تجذب الجيل الجديد من الفلاسفة، الجيل الذي بدأ معظمه ينجذب تجاه الوضعية المنطقية وحالات البحث المتجمعة تحت قواعد الفلسفة التحليلية. وهكذا بدأ بُعد البراجماتية عن الإتجاه السائد في الفلسفة الأمريكية. وعلى الرغم من أن بعض أشكالها الأساسية استمرت في أن تجذب انتباها متقطعا كرموز ثقافية في التاريخ الأمريكي، وعلى الرغم من أن بعض الأنصار الأشداء للبراجماتية الأمريكية استمروا في أن يتقدموا في الأكاديميات، فإن أعمال البراجماتيين العظماء تم تجاهلها بصورة عامة في معظم أقسام الفلسفة.

إلا أن البراجماتية بدأت تستعيد مكانتها في هذه المرحلة التاريخية. فقد أصبحت البراجماتية منتشرة مرة أخرى و يمكن ملاحظة أنه من أيامها المبكرة اختلفت مقاصد البراجماتية تبعا لاختلاف مُقدميها. لذلك فكل انبعاث لاحق للبراجماتية أحدث رؤى أكثر حولها. وفي

الوقت الحالي يمكن القول أن مصطلح 'براجماتية' أصبح منتشرا بطرق عديدة، آخذا شكلا جديدا مع ريتشارد رورتي R. Rorty.

كان رورتي شخصية مثيرة للنزاع داخل فرعه المعرفي الخاص. فعلى الرغم من أنه كان مدربا على الفلسفة التحليلية إلا أنه قضى الكثير من حياته ناقدا لتلك المدرسة في الفلسفة. و عرض مكانها رؤية منقحة للبراجماتية الفلسفية الامريكية، التي كان لها شعبيتها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في عمل جون ديوي ووليم جيمس.

يرى رورتي أن الإبستمولوجيا خدمت أهدافها بشكل خاسر وينبغي أن يتم إبعادها من دائرة العلوم كما ينبغي على الفلسفة في مجموعها أن تختزل جذريا كل ادعاءاتها وتحصرها في موقف محدد. ولذلك يلغي الضرورة التي تجعل من مجموع المعرفة نسقا مكتملا ويكتفي بالقرار والإنفعال والإيضاح والتأويل ويتوجه نحو فلسفة أكثر إنسانية تحفر في أفكار الفلاسفة حتى تفهمهم أكثر ويتمنى أن لا يقع مُجددا في الاعتقاد مثلما وقع كانط أو أفلاطون ويدعو أن يتحول الفيلسوف إلى واحد من الذين لهم معرفة مختصة أو من له دراية جدية بما يحدث في العالم، كما يرى ضرورة وجود صناعة فلسفية تتبع منهجية تعددية تشكل وجهة نظر فلسفية حول مجموع المسائل التي تطرح اليوم.

يرى رورتى أن التراث الفلسفي الغربى، وربما التراث الفلسفى برمته، تم إفساده باستعارة تقول أن العقل يصور أو يعكس العالم الخارجي كما تعكس المرآة الصور الخارجية، أى ما نتوهم أنه الواقع في نقل أمين ومماثل للأصل.

إن أول وأهم إشكالية تناقشها فلسفة رورتي هي فكرة معاداة الفلسفة، بعض من نقاده يقولون أن رورتي يريد أن يرى نهاية الفلسفة وأنه لا يجد قيمة لها ويرفضها. لنرى فيما يأتي هل يقبل رورتي هذا الوصف؟ ماذا يقصد بنهاية الفلسفة؟ وهل يرفضها رفضا مطلقا؟ هل علينا أن نتخلص من كل ما سكن عقولنا من آراء وأفكار عظماء الفلاسفة السابقين؟ تتناول هذه الدراسة دعاوى رورتي حول فكرة نهاية الفسفة وكذلك إسهاماته في مجال المعرفة، وتتناول أيضا موقف الميتافيزيقا والإبستمولوجيا في فلسفة رورتي.

وبالله التوفيق

"ليست 'الفلسفة' اسم لفرع معرفي يواجه القضايا الدائمة ..... بالأحرى، إنها ضرب ثقافي، 'صوت في محادثة النوع الانساني' ..... تُركز على موضوع أكثر من آخر في نفس الوقت المعطى ليس من خلال ضرورة جدلية، لكن كنتيجة لأشياء عديدة تحدث في مكان آخر في المحادثة."

Rorty, R., 1980, Philosophy and the Mirror of Nature, Second printing, Princeton: University of Princeton Press, p.268

إبستمولوجيا لفظ مشتق من المقطعين اليونانيين episteme بمعنى معرفة، وlogos بمعنى علم. والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومنهاجيتها ومصداقيتها.[1] وحتى نستعرض رؤية رورتي في الإبستمولوجيا تتناول الدراسة الموضوعات التالية:

- **ملامح فلسفة رورتي**

رورتي مُسرف في المذاهب "isms". إنه يصف موقفه نموذجيا على أساس بعض المذاهب "ism": مذهب معاداة نزعة التمثيل anti-representationalism، ومعاداة الإبستمولوجيا anti-epistemology، ومعاداة الماهية anti-essentialism، ومعاداة مابعد الأخلاق anti-metaethics، ومعادة النظرية الأخلاقية anti-ethical theory، ومعاداة السلطوية anti-authoritarianism، ومعاداة النظرية الإجتماعية الكبيرة anti-grand social theory، ومعاداة الميتافيزيقا anti-metaphysics، ومعاداة الفلسفة anti-philosophy، وما إلى ذلك. وهذا سيشكل اتجاه شامل لمذهب رورتي، ألا وهو معاداة التنظير anti-theoreticism، بمعنى شكه العميق في النظرية. ويمكن تحديد الملامح الرئيسة لفلسفة رورتي في النقاط التالية:

- **معاداة نزعة الماهية**: anti-essentialism

يُنكر رورتي أن يكون للفلسفة ماهية حيث يقول: "الفلسفة – مثلها مثل الأدب، أو السياسة – ليس لها ماهية .. على النحو الذي نشأ كل منهما بمعرفة رجال مرموقين دون أن يكون هناك معيار مشترك يمكن استخدامه في المقارنة بين رجال من أمثال 'رويس' و 'ديوي'، و'هيدجر' و 'تارسكي' و 'كارناب'، و 'دريدا' لنسأل من منهم الفيلسوف الحق؟".[2]

بينما يستمر رورتي مؤكدا على أن كون الفلسفة ليس لها ماهية لا يعني أن ليس لها تاريخ، حيث يقول:

"لكن على الرغم من أن الفلسفة ليس لها ماهية إلا أن لها تاريخا.. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندرك نقطة البداية، في مسار الحركة الفلسفية، أو العودة اليها.. فإن الفلسفة، الحقيقية- مع صعوبة تقدير المدى الذي بلغته من النجاح، شأنها في ذلك شأن الحركات الأدبية، والسياسية، – فإننا مع ذلك قد نستطيع أحيانا، أن نشير إلى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية".[3]

ورورتي يرى أنه من التضليل إفتراض أن غرض الفكر والحديث العقلي هو أن نحصل على هذه الماهيات. بالأحرى، هذه 'الرؤية للماهية' مسعى بلا معنى: 'الماهيات' ليست أكثر من حالات تصورنا، وليس لها حقيقة وجود خارج الموضوع المدرك.[4]

يُبدي رورتي نزعة معاداة الماهية هذه في تعريفه للبراجماتية بأنها "معاداة مذهب الماهية مطبقة على مفاهيم مثل'الصدق' و'المعرفة' و'اللغة' و'الاخلاق' وموضوعات مشابهة للتنظير الفلسفي".[5] يُشير رورتي هنا إلى نظرية جيمس للصدق، مؤكدا على الصفة غير المهاوية non-essential وغير الإشارية للصدق non-referential. الصدق مهم في سياق فعلنا، لهذا يجب أن نبحث عن نتائج الفعل أفضل منه عن التمثيل الصحيح للعالم. بناء على ذلك، لا يمكن للعلوم أن تكون منفصلة عن المهارات، أو التأمل الأخلاقي، أو الفن.

- **معادة نزعة التمثيل** Anti-Representaionalism

يكمن'مذهب التمثيل' Representationism في قلب الإبستمولوجيا التقليدية، الرؤية القائلة أننا عقول متضمنة اعتقادات من أنواع مختلفة، وأن مهمتنا الأولى أن نتأكد أن

اعتقاداتنا تمثل الواقع بصورة دقيقة كما هو في ذاته. ويمكن القول أن موضوع تحديد أية تمثيلات تكون دقيقة وأيها غير دقيقة يمتلك تضمنات عميقة للثقافة ككل.[6]

ويصف رورتي البراجماتية على أنها معاداة مذهب التمثيل في مقال له يحمل ذات الأسم (البراجماتية بوصفها معاداة مذهب التمثيل Pragmatism as Anti-Representaionalism) كمقدمة لكتاب جون مورفي John P. Murphy 'البراجماتية من بيرس إلى دافدسن' Pragmatism from Peirce to Davidson. كما يصفها بذات الإسم في عنوان فرعي في مقاله 'البراجماتية' في موسوعة روتلدج للفلسفة. حيث يؤكد أن فكرة المعرفة كتمثيل دقيق وفكرة أن الواقع له طبيعة ذاتية هما فكرتان متلازمتان، وأن البراجماتيون يرفضونهما. وبرفض هذه الأفكار يرفض البراجماتيون إشكالية المذهب الواقعي Realism وضد الواقعي antirealism – التساؤل عما إذا كان هناك أو لم يكن هناك 'مسألة حقيقة' عن الرياضيات أو الاخلاق على سبيل المثال، وما إذا كانت الاعتقادات في هذه المجالات هي محاولات للتناظر مع الواقع. أيا ما ربما يقال، البراجماتيون يصرون أننا لا يمكن أن نصنع معنى من مفهوم 'التناظر'، ولا من مفهوم 'التمثيل الدقيق للطريقة التي تكون بها الأشياء في ذاتها'.[7]

كما يرى رورتي، إن الفلسفة السابقة (الكانطية الأفلاطونية) لديها وهم القدرة على تقديم عبارات مطلقة للواقع الخارجي التي يمكن أن تكون مواجه بالواقع نفسه. وتبعا لرورتي، الدور التاريخي للبراجماتية هو أن تُزيل هذا الوهم وأن توضح أن معرفتنا فقط لها سمة منطقية، مشتقة حدودها من ردود أفعال الآخرين المحتواة في نفس الحديث.[8] يكتب رورتي:

"فقط ما أسماه ديوي نظرية المتفرج في المعرفة يمكن أن يؤدي بالشخص أن يعتقد أن الميتافيزيقا، أوالعلم التجريبي، أو بعض الأفرع المعرفية الآخرى ربما تَنفُذ يوما ما خلال حجاب الظواهر وتسمح لنا أن نلمح الأشياء كما هي في ذاتها. لأن هذه النظرية تفترض أن هناك شيئا مثل ما أسماه هيلاري بتنام 'منظور عين الله' للأشياء. منظور عين الله للأشياء هو المنظور غير المناسب لاحتياجاتنا وممارساتنا. هذه الرؤية سوف، بكلمات برنارد وليامز Bernard Williams، 'تقدم العالم بطريقة مستقلا لأقصي درجة عن منظورنا وخصوصياته'"[9]

يفترض رورتي أننا نحتاج أن نستبدل التصور 'البراجماتي للمعرفة' بمفهوم المعرفة 'كحشد من التمثيلات'.[10] ذلك الذي يركز على ما تفعله الكائنات البشرية في التعامل مع العالم أكثر مما يجدونه خلال التنظير.

- **معاداة نزعة الأساس** anti-foundationalism

يعرف تشارلز تيلور نزعة الأساس بأنها "محاولة أن نقدم بناء مقنع للمعرفة 'من الأساس'".[11] أن تكتشف هذا الأساس هو أن تكتشف شيئا ما عن العقل، والعكس بالعكس.

رَفضَ البراجماتيون الكلاسكيون ما يسمى بنظرية المتفرج في المعرفة لصالح رؤية موضوع المعرفة على أنه راسخ واجتماعي ومرتبط بفاعلية مع العالم. رورتي يأخذ هذا النقد لأشكال الموضوعي للمعرفة خطوات عديدة أيضا في رؤيته للبراجماتية. إنه يبدأ بالهجوم على الموضوع الفلسفي التقليدي لتطور التمثيل الآمن للواقع الذي ربما تؤسس عليه ممارسات وعادات إنسانية عديدة، مثل الأخلاق والسياسة.[12]

يقول رورتي: "نحن البراجماتيين نسمي أنفسنا 'معادون للأفلاطونيين' anti-Platonists أو 'معادون للميتافيزيقيين' antimetaphysicians، أو 'معادون للتأسيسيين' antifoundationalists. بالمثل، معارضونا لا يسمون أنفسهم أبدا 'أفلاطونيون' أو 'ميتافيزيقيون' أو ' تأسيسيون'. إنهم عادة يسمون أنفسهم المدافعين عن الحس المشترك Common Sense، أو عن العقل".[13]

اليقين عند رورتي ليس أكثر من مسألة محادثة بين الأشخاص:

"إذا فكرنا في اليقين العقلاني بوصفه مسألة انتصار في البرهان أكثر منه علاقة بموضوع المعرفة، فإننا ننظر تجاه محاورينا أكثر من أن ننظر تجاه قدراتنا على توضيح الظاهرة. ..... يقيننا سيكون مسألة محادثة بين الاشخاص، أكثر منها مسألة تفاعل مع الواقع غير الانساني".[14]

إن رورتي يريد أن يقوض ثقة القارئ في 'المعرفة' كشيء ينبغي أن تكون حوله 'نظرية' وله 'أسس'.

- **معاداة الفلسفة**

تواجه الفلسفة مرحلة جديدة من مراحل التساؤل الذاتي حول هويتها وجدواها، بل أن وجودها أضحى موضع ارتياب. أما بالنسبة للهجوم على الفلسفة فيمكن القول أن الهجوم على الفلسفة والتشكيك في مشروعيتها ليس بالجديد بل هو قديم قدم الفلسفة ذاتها. بيد أن الجديد في الهجوم الراهن الذي يرتبط بمرحلة ما بعد الحداثة Postmodernism هو الزعم بأن الفلسفة لم تعد قادرة على تبرير وجودها وأنها تسلم أو بالأحرى سلمت بالفعل كل قضاياها ومشكلاتها إلى العلوم الأخرى ومن ثم فلم يعد هناك ما يبرر وجودها، من هنا فقد آن الأوان أن نقول للفلسفة وداعا فقد وصلنا إلى نهاية رحلة الفلسفة!! (15)

إن أول وأهم إشكالية تُناقشها فلسفة رورتي هي فكرة معاداة الفلسفة. بعض من نقاده يقولون أن رورتي يريد أن يرى نهاية الفلسفة وأنه لا يجد قيمة لها ويرفضها. لكن رورتي يرفض هذا.

بداية يوضح رورتي أن تاريخ الفلسفة يبدأ بالثورة ضد ممارسات الفلاسفة السابقين:

"يتحدد تاريخ الفلسفة بالثورة ضد ممارسات الفلاسفة السابقين و بمحاولات تحويل الفلسفة إلى علم – فرع معرفي تكون فيه إجراءات القرار المعروفة عامة متاحة لاختبار الموضوعات الفلسفية. عند ديكارت، وعند كانط، وعند هيجل، وعند هوسرل، وعند رسالة فتجنشتين، ومرة أخرى عند الأبحاث المنطقية لفتجنشتين، يمكن للشخص أن يجد نفس الإشمئزاز على مشهد النزاعات الفلسفية التي لا تنتهي على نفس القضايا. العلاج المقترح لهذه المواقف يتألف نموذجيا من تبني مناهج جديدة."(16)

أحد الطموحات العظمى للمفكرين منذ هيجل – مشتملين على كير كيجارد Kierkegaard، ونيتشة Nietzsche، وماركس Marx، وفرويد Freud، وهايدجر Heidegger، وفتجنشتين Wittgenstein، وفوكوه Foucault، ودريدا Derrida– هي أنهم أرادوا أن 'يُنهو' الفلسفة.(17) هل يضع رورتي نفسه في هذا الإتجاه أيضا حول معنى 'نهاية الفلسفة'؟.

'الفلسفة' بالنسبة لرورتي غامضة مثل 'الصدق' و 'الخير'. فبما أننا يمكن أن نستخدم كلمتي الصدق والخير بأكثر من معنى، كذلك الفلسفة. بصورة مشابهة، 'الفلسفة' يمكن أن تعني ببساطة ما يقصده سالرز Sellars "محاولة لرؤية كيف تتماسك الأشياء، بالمفهوم الممكن الأعمق للمصطلح".[18] بهذا المعنى يصبح بلاك Blake فليلسوفا مثل فختة Fichte، وهنري أدمز Henry Adams فيلسوف أكثر من فريجة Frege. ويستمر رورتي قائلا أنه: "لا شخص سيكون لديه شك حول الفلسفة المأخوذة بهذا المعنى."

لكن، تبعا لرورتي هناك معنى آخر أكثر تحديدا وأكثر التباسا، بهذا المعنى الثاني يمكن للفلسفة أن "تعني متابعة آراء افلاطون Plato وكانط Kant، والتساؤل عن طبيعة مفاهيم معيارية معينة (مثل، 'الصدق'، و 'العقلانية'، و 'الخير')".[19] والفكرة في هذا المعنى هي أن تُصدّق حقائق أكثر أو أن تفعل خيرا أكثر أو أن تكون أخلاقيا أكثر من خلال معرفة الكثير عن الصدق أو الخير أو العقلانية. وهذا هو المعنى الذي تقوم فلسفة رورتي الثورية على محاربته خلال كتاباته.

وحتى يفرق رورتي بين المعنيين فى عرضه لآرائه يوضح في مقدمة كتابه 'نتائج البراجماتية' أنه يستخدم كلمة فلسفة بحرف استهلالي كبير "Philosophy" عندما يقصد المعنى الثاني – الفلسفة الأفلاطونية الكانطية – بينما يستخدم كلمة فلسفة بحرف استهلالي صغير "philosophy" ليشير إلى المعنى الأول – الفلسفة بمفهوم سالرز– وهو المعنى الذي يفضله رورتي ويسعى جاهدا خلال مسيرة عمله إلى التأكيد عليه. وبعد هذه التفرقة بين معنيين لفلسفة يستمر رورتي قائلا: "إن البراجماتيين يقولون أن الأمل الأفضل للفلسفة philosophy هو أن لا تمارس الفلسفة Philosophy".[20] نلاحظ أن الفلسفة في بداية الجملة هي الفلسفة بمفهوم سالرز أما الفلسفة في نهاية الجملة والتي يرفضها البراجماتيون فهي الفلسفة الأفلاطونية الكانطية.

وبهذا تكون الفلسفة Philosophy (الفلسفة الأفلاطونية الكانطية) بالنسبة لرورتي هي مسألة تقليد فلسفي، بينما الفلسفة (بمفهوم سالرز) شيء ما مشترك تماما وشامل بين التأمليين وليس لديها شيء تفعله بصورة ضرورية مع أي نشاط أو نظام متخصص. إنها نشاط

يُغطي العديد من الناس، مُتضمنا العديد من العقليين، الذين لا يفكرون بصورة طبيعية في أن يكونوا فلاسفة وربما يستبعد بعض الناس المختصين، القادرين بطريقتهم، والمصنفون تقليديا على أنهم فلاسفة، مثل أولزانو تشرش Alonzo Church أو ريشموند توماسون Richmond H Thomason.[21]

وعلى الرغم من قسوة رفضه للفلسفة، فإن رورتي لم يقل أن الفلاسفة العظماء السابقين، سواء أنصار المذهب الإبستمولوجي الميتافيزيقي أو أنصار سالرز، لا يجب أن يُقرأوا ويُتركوا. بالطبع يجب أن يُقرأوا. رورتي، مثل أي شخص عقلاني وتأملي، اعتبرهم جزء أساسي ونفيس من ميراثنا الثقافي.[22]

رورتي يرى في البراجماتية الرؤية التي تتناغم بإحكام مع النوع الذي يُنادي به من الفلسفة (ما قال به سالرز) ويرى فيها أداة عظيمة لترك الفلسفة (كموقف إبستمولوجي—ميتافيزيقي)، خاصة بالأشكال الأفلاطونية والديكارتية والكانطية. كما يرى أنها أداة عظيمة في هجومه على مذهب الأساس، وعلى تصور العقل كمرآة للطبيعة (المفهوم الرئيس في النظريات التقديمية للمعرفة)، ورفضه لنظريات التناظر في الصدق، وتركه الإبستمولوجيا جانبا، ورفضه لتصور المعرفة كتمثيل دقيق معتمد على معرفة قبلية للعقل كشيء داخلي كل منا لديه قبول مباشر ومميز له والذي يزود الفلسفة بمعرفة أساسية عن "الواقع المطلق"، ويصف البراجماتية على أنها معاداة مذهب التمثيل.

معاداة مذهب التمثيل، هي الحساب "الذي لا يعرض المعرفة بوصفها مسألة الحصول على الواقع الصحيح، لكن بالأحرى بوصفها مسألة اكتساب عادات الفعل للتعامل مع الواقع".[23] فالمعادون لمذهب التمثيل يرفضون فكرة أن الاعتقادات يمكن أن تقدم الواقع، إنهم ليسو واقعيين ولا معادين للواقعيين. إنهم يقولون أن الصدق ليس خاصية توضيحية. القول الصحيح لكنه تافه أن "'p' صحيحة إذا وفقط إذا كانت p" لا يقول أن p تناظر أو تُمثل أي شيء. المعادون لمذهب التمثيل يرفضون كل إشكاليات الواقعي/المعادي للواقعي، رافضين أن "مفهوم 'التمثيل' أو مفهوم 'حقيقة الأمر' له أي دور مفيد في الفلسفة".[24]

وتمييز رورتي هنا بين الفلسفة Philosophy (كرؤية ميتافيزيقية معرفية) والفلسفة philosophy (كما يُعرّفها سالرز) حرره من التناقض الذاتي ومن المفارقة الإشارية الذاتية self-referential paradox. ما رفضه رورتي هو الفلسفة Philosophy – النظريات الميتافيزيقية، والإبستمولوجية، والأخلاقية القديمة – من خلال القول أنها بلا فائده أو غير متسقة. لكنه لم يفعل هذا من خلال صناعة قول فلسفي لكن من خلال صناعة قول في الفلسفة التي تكون بالنسبة له محاولة عادية غير إشكالية لكي يحاول أن يرى كيف تتماسك الأشياء معا. في الهجوم على هذه التصورات الكانطية الأفلاطونية واستبدال تصوراته غير الفلسفية الخاصة بهم، فإنه يعرض أيضا كيف تتماسك تصوراتنا بالممارسة معا. إنه يكون معادٍ للفلسفة الخاصة بهم، (الفلسفة الميتافيزيقية والإبستمولوجية والأخلاقية) في كونه فلسفي (بمفهوم سالرز) حيث أن الفلسفة بالمعنيين تشير إلى نشاطات مختلفة تماما. إنه سيكون في تناقض ذاتي إذا قيل أنه فيلسوف (بالمعنى الإبستمولوجي الميتافيزيقي) معاد للفلسفة، (بالمعنى الإبستمولوجي الأخلاقي الميتافيزيقي)، و ليس من خلال كونه فيلسوف (بمفهوم سالرز) معادٍ للفسفة (بالمعنى الإبستمولوجي). هذا الفيلسوف لا يحتاج أن يضع ميتافيزيقا ضد أخرى أو إبستمولوجيا ضد أخرى، إنه فقط يضيف "معاداة" "antis" إضافية لقائمته ويفعل هذا من وجهة نظر غير فلسفية، إنه لم يتمسك بموقف فلسفي أكثر مما تمسك به فتجنشتين وديوي، ولا يحتاج أن يكون سلطوي بتأييد معاداة السلطوية anti-authoritarianim.[25]

رورتي يرى أنه، مثل فتجنشتين، ليس لديه رؤى فلسفية يضعها ضد مذهب التمثيل، ومذهب الأساس، ونظريات الصدق، والميتافيزيقا، والتصورات الأفلاطونية للخير، وما شابه ذلك. إنه لم يقل أنه يمتلك شيئا صحيحا. إنه ليس فيلسوفا نسقيا برؤى فلسفية عن الأشياء لكن، مثل فتجنشتين، ومارتن هايدجر، وجون ديوي، فيلسوف تنويري يهدف إلى أن يُنور وأن يُساعد "قراءه، أو مجتمعه ككل، أن يتحرر من المفردات والاتجاهات المبتذلة، أكثر من أن يثبت "أساس" لبديهيات وتقاليد الحاضر."[26]

بهذا، نتحرك مع رورتي من فلسفة نسقية تطمح إلى أن تكون نظام علمي إلى فلسفة تنويرية أو توضيحية بدون هذا الفرع المعرفي أو ذاك أو التطبيقات العلمية أو العقلية. هذا

التحول من الفلسفة بمفهوم الإبستمولوجيا والميتافيزيقا إلى الفلسفة بمفهوم سالرز هو تحول من الفرع المعرفي الذي سوف، لكونه "حارس العقلانية"، يؤسس كل معرفة في كل مجالات الثقافة إلى النشاط الذي يساعد الأفراد أو المجتمع ككل على أن يتحرروا من المفردات والاتجاهات المبتذلة. هذا النشاط سوف يسمح للناس "أن يروا كيف تتماسك الأشياء معا" وبهذا يصنعوا إلي حد ما معنى مناسب لحياتهم، متجنبين البحث عن شيء ما لا يمكن إدراكه وربما حتى غير متسق.

- **المعيار البراجماتي للفلسفة.**

يُحدد كتاب 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' تصور الفلسفة الموروث من ديكارت والمصاغ بصورته الأكثر وضوحا من خلال كانط، التصورالذي يرى أنه قبل أن يبدأ الفلاسفة في أن يتأملوا حول ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، يجب عليهم أولا أن يوضحوا ما يمكن أن يعرفوه وما لا يمكن أن يعرفوه. ونظرية المعرفة بالنسبة لهذا التصور المعياري للفلسفة تكون هي "الفلسفة الأولى"، وكل المجالات الأخرى من الفلسفة يجب أن تخضع لأحكامها حول حدود المعرفة.

النظرة المسيطرة في الفلسفة الأنجلو- أمريكية تفترض أن العالم يتألف من أنواع طبيعية من الحدود وأن مهمتنا هي أن ننجز معنى صحيح لهذه الأنواع – إدراك كيف يكون العالم "في نزاع مع أجزائه". هذا المدخل يفترض تمييزا حادا بين عالم الحقائق من ناحية، وعقولنا وتمثيلاتها من ناحية أخرى. ويفترض أنه لأن العلم الطبيعي فقط مُعد بصورة عامة ليعرف الواقع كما هو في ذاته – لأنه فقط ينجح في تعريف الحقائق – فإنه الشكل الوحيد من البحث الذي يُحقق معرفة صحيحة. وكل الأشكال المزعومة الأخرى للمعرفة (التأمل الأخلاقي، والنقد الأدبي، والعلوم الإنسانية) يمكن فقط أن تأمل في أن تقترب من فكرة المعرفة المتحققة من خلال العلم التجريبي. (27)

رورتي يعتقد أن هذا التصور بالكامل لموقفنا المعرفي هو متاهات ليس لها حل. الآثم الأول في هذه الدائرة من المشاكل هو الإفتراض غير النقدي القائل أن مذهب التمثيل يعطينا صورة صحيحة عن حالاتنا الأساسية. ولكي نقوض هذه المتاهات، يفترض رورتي أننا نحتاج أن

نستبدل التصور "البراجماتي للمعرفة" بمفهوم المعرفة "كحشد من التمثيلات".[28] التصور الذي يستبعد التناقض اليوناني بين التأمل والفعل، وبين العالم ومواجهته. التصور الذي يركز على ما تفعله الكائنات البشرية في التعامل مع العالم أكثر مما يجدوه خلال التنظير.

البراجماتيون يعتقدون أن تاريخ محاولات عزل الصادق True أو الخير Good، أو تعريف الكلمة 'صادق' أو 'خير'، يؤيد شكوكهم أنه ليس هناك عمل مهم تم في هذا المجال. يقول رورتي: "إن تاريخ محاولات فعل هذا، وتاريخ انتقادات هذه المحاولات، متوازٍ تقريبا مع تاريخ ذلك الضرب الأدبي الذي 'نسميه فلسفة' – الضرب المؤسس من خلال أفلاطون."[29] هكذا يرى البراجماتيون فائدة التقليد الأفلاطوني تمتلك صمودا. هذا لا يعني أن لديهم فائدة جديدة، بمعنى مجموعة غير أفلاطونية من الإجابات تُقدم للتساؤلات الأفلاطونية، لكن بالأحرى، إنهم يعتقدون أننا لا يجب أن نسأل عن هذه التساؤلات أكثر من ذلك. عندما يفترضون أننا لا نسأل تساؤلات حول طبيعة الصدق Truth والخير Goodness، فإنهم لا يستدعون نظرية عن طبيعة الواقع أو المعرفة أو الإنسان تقول أنه "ليس هناك هذا الشيء" الذي هو صدق أو خير. ولا يمتلكون نظرية "نسبي" أو "ذاتي" للصدق أو الخير.إنهم ببساطة يريدون أن يغيروا الموضوع. إنهم في موقف مشابه لموقف العلمانيين الذين يحثون على أن البحث المهتم بالطبيعة، أو بالإرادة، أو بالإله لا يأخذنا لأي مكان. هؤلاء العلمانيون لا يقولون أن الله غير موجود، بدقة، إنهم يشعرون بضبابية حول ما يعني كوننا نؤكد وجوده، وهكذا حول موضوع إنكار وجوده. إنهم يشكون أن مفردات اللاهوتيين هي المفردات التي ينبغي علينا أن نتبعها. بصورة مشابهة، "يحاول البراجماتيون أن يجدو طرقا لإعداد موضوعات بعد فلسفية بلغة غير فلسفية."[30] لأنهم يواجهون معضلة: اذا كانت لغتهم غير فلسفية بدرجة كبيرة، "أدبية" بدرجة كبيرة، فإنهم سوف يُتَهَمون بتغيير الموضوع، أما إذا كانت فلسفية بدرجة كبيرة فإنهم سوف ينطمرون في الافتراضات الأفلاطونية التي ستجعل من المستحيل للبراجماتي أن يُقرر النتيجة التي يريد أن يصل إليها.

لكن ما الطرق التي يسعى البراجماتيون إلى أن يجدوها ؟ أو ما هو الحل لتجنب الوضع المحرج، من وجهة نظر رورتي؟

في مقابل هذه النظرة المكرسة لتقديس الفلسفة يري رورتي انتشار نوع من الكتابة شاع في القرن التاسع عشر، موضحا أنه:

"إذا بدأنا بعصر 'جوته' و'ماكولاي' و'كارليل'، و 'إيمرسون' فسنلاحظ أن نوعا من الكتابة، كان قد أخذ ينتشر، دون أن تتحدد ملامحه بصدد تقويم التطورات النسبية، سواء في مجال الإنتاج الأدبي، أو في مجال التاريخ الفكري، أو في مجال الفلسفة الأخلاقية، أو في فلسفة المعرفة السلوكية، أو الإرهاصات الاجتماعية. وإنما كانت كلها إرهاصات اختلطت بعضها بالبعض، لتكون من بينها نوعا جديدا .. وكان هذا النوع مع ذلك، ولحسن الحظ – يسمى بالنقد الأدبي.

أما لماذا كان ذلك من حسن الحظ؟ فلأن التطور خلال القرن التاسع عشر قد اتسم بأدب الخيال، الذي احتل مكانه، سواء في مجال الفلسفة أو في مجال الدين، وكان له أثره في علاج الفراغ الذي كان يحسه الشباب في ذلك الوقت.[31]

إن رورتي بهذا يريد أن يصنع فلسفة بلغة غير فلسفية وهذا ما أكد عليه بقوله: "البراجماتيون يقولون أن الأمل الأفضل للفلسفة philosophy أن لا تمارس الفلسفة Philosophy".[32]

داخل الفلسفة، هناك اختلاف تقليدي في الرأي حول طبيعة الصدق. من ناحية هناك فلاسفة أمثال أفلاطون نفسه كانوا متعلقين بالعالم الآخر، لديهم أمل أكبر. إنهم قالوا أن الكائنات البشرية تستلزم الاحترام الذاتي فقط لأنها تمتلك قدماً خارج المكان والزمان. من ناحية أخرى – خاصة منذ أن وضح جاليليو كيف يمكن للأحداث الزمكانية أن تقع تحت نوع القانون الرياضي الممتاز الذي شك أفلاطون أنه ربما يَصدُق فقط لعالم آخر – هناك فلاسفة (أمثال، هوبز وماركس) أصروا أن الزمان والمكان يصنعون الواقع الوحيد الذي يوجد، وأن الصدق هو تماثل هذا الواقع. تبلورت هذه المعارضة، في القرن التاسع عشر، ما بين "الفلسفة المتعالية" the transcendental philosophy و "الفلسفة التجريبية" the empirical philosophy، بين "الأفلاطونيين" و "الوضعيين". حتى مع ذلك، هذه المصطلحات كانت غامضة بصورة ميئوس منها، لكن كل عقلي يعرف بوضوح أين يقف

بالنسبة للحركتين. أن تكون في الجانب المتعالي هو أن تعتقد أن العلم الطبيعي ليس آخر العالم – أن هناك صدقا أكثر موجود. أن تكون في الجانب التجريبي هو أن تعتقد أن العلم الطبيعي – الحقائق عن كيف تعمل الأشياء الزمكانية – هو كل الحقائق التي توجد. كلا الجانبين يتفقون مع هيجل Hegel أو جرين Green في أن تعتقد أن بعض الجمل المعيارية عن العقلانية والخيرية تتطابق مع شئ ما فعلي، لكن غير مرئي للعلم الطبيعي. كلا الجانبين يتفقون مع كونت Comte أو ماخ Mach هو أن تعتقد أنه هذه الجمل إما "تُرد" إلى جمل عن الأحداث الزمكانية أو ليس هناك موضوعات للتأمل الجاد.(33)

إن رورتي يحذر قراءه من أن "البراجماتية كلمة غامضة، ومبهمة، ومسنفدة."(34) لكنه مع ذلك يرى أنها تُسمي فترة المجد الرئيس للتقليد العقلي للقرن العشرين. فليس هناك كُتّاب أمريكيون قدموا افتراضا جذريا لجعل مستقبلنا مختلف عن ماضينا كما فعل جيمس وديوي. إلا أن رورتي رأى أن هذين الكاتبين مرفوضين في وقته. ويرجع هذا من وجهة نظره إلى وجود اتجاهين متناقضين داخل البراجماتية: الاتجاه الأول يربط الفلسفة البراجماتية بالفلسفة التحليلية، وأن كل شيء في البراجماتية محفوظ وملائم لاحتياجات الفلسفة التحليلية. بصورة أكثر تحديدا، إنهم يرون البراجماتية على أنها تمتلك تصويبات كلية عديدة مفترضة للمذاهب الذرية للتجريبية المنطقية المبكرة. هذه الطريقة للنظر إلى البراجماتية ليست خاطئة، إلى حد ما، لكنها تتجاهل ما هو أكثر أهمية عند ديوي وجيمس. التجريبية المنطقية كانت نوعا واحدا من الفلسفة المعيارية، والأكاديمية، والكانطية الجديدة، والمرتكزة إبستمولوجيا. البراجماتيون العظماء لا يجب أن يكونوا مأخوذين بوصفهم مفترضين اختلاف كلي لهذا النوع، لكن بالأحرى بوصفهم منفصلين عن التقليد الإبستمولوجي الكانطي ككل. طالما نرى جيمس أو ديوي بوصفهم يمتلكون "نظريات الصدق" أو "نظريات المعرفة" أو "نظريات الأخلاق" فإننا سوف نفهمهم خطأ. إننا سوف نتجاهل إنتقاداتهم للإفتراض القائل أنه ينبغي أن يكون هناك نظريات حول هذه الأمور. إننا لن نرى كيف كان فكرهم متطرفا – مدى عمق انتقادهم لمحاولة جعل الفسفة داخل فرع معرفي أساسي، المحاولة المشتركة ما بين كانط Kant وهوسرل Husserl، وراسل Russell، ولويس C. I. Lewis.

الاتجاه الثاني لسوء الفهم هذا ولرفض جيمس وديوي، من وجهة نظر رورتي، ربما ناتج عن المغالاة في تقييم بيرس. فبيرس من وجهة نظره لم يعط البراجماتية إلا اسمها، وكان الملهم لجيمس. إنه ظل المفكر الأكثر ارتباطا بكانط – الأكثر تصورا أن الفلسفة تعطينا مضمونا تاريخيا كلي الاعتناق سيكون محدد فيه مكان ومرتبة كل أنواع الحديث الأخرى. إنه فقط هذا الافتراض الكانطي أن هناك هذا المضمون، وأن الإبستمولوجيا أو السيمانطيقا سوف تكتشفه، عكس ما فعله جيمس وديوي. إننا نحتاج أن نركز على رد الفعل هذا أذا أردنا أن نعيد تصوير المعنى العام لأهميتهم.(35)

رد الفعل هذا موجود عند فلاسفة آخرين معروفين حاليا أكثر من جيمس وديوي – على سبيل المثال، نيتشة Nietzsche وهايدجر Heidegger. مع ذلك، خلافا لنيتشة وهايدجر البراجماتيين لا يقعون في خطأ التحول ضد المجتمع الذي يأخذ العالم الطبيعي على أنه نموذجه الأخلاقي – مجتمع العقلانيين العلمانيين الذي وصل إلى الوعى الذاتي في عصر التنوير. جيمس وديوي لم يرفضوا اختيار عصر التنوير للعلماء كنماذج أخلاقية، ولا الحضارة التكنولوجية التي اكتشفها العلم. إنهم كتبوا، مثلما لم يفعل نيتشة وهايدجر، في روح الأمل الاجتماعي. إنهم سألونا أن نحرر حضارتنا الجديدة من خلال التخلي عن مفهوم "تأسيس" ثقافتنا، وحياتنا الأخلاقية، وسياستنا، واعتقاداتنا الدينية، على "أسس فلسفية".(36)

من وجهة نظر رورتي، التأكيد على هذه الرسالة للأمل الاجتماعي والحرية يجعل جيمس وديوي على صواب بوصفهم ملهمين أفضل منه بوصفهم مفكرين. هكذا سيكون مضللا أن يكون لديهم شيء يقولونه عن الصدق، والمعرفة، والأخلاق – حتى مع أنهم ليس لديهم نظريات لهم – بمعنى مجموعات إجابات لإشكاليات الكتب النصية.

تبعا لتفسير رورتي، البراجماتية هي أحد المصادر الرئيسة لنقد الميتافيزيقا والتمثيل. ديوي، جنبا إلى جنب مع هايدجر وفتجنشتين، مهم كفيلسوف فتح الطريق لفهم جديد للفلسفة ودورها في الثقافة. الفلسفة تصبح 'صوت في محادثة النوع الإنساني' وليست معرفة خاصة موجهة إلى اكتشاف الصدق الأبدي. بناء على ذلك، رورتي يقول بصورة أكثر تعاطفا أن 'جيمس وديوي لم يكونوا منتظرين في نهاية الطريق الجدلي الذي سافرت فيه الفلسفة التحليلية،

لكن منتظرين في نهاية الطريق الذي، على سبيل المثال، يسافر فيه في الوقت الحالي فوكوه Foucault وديلوز Deleuze'.[37]

إن رؤية رورتي للبراجماتية بوصفها مذهب جيمس وديوي الرئيس تظهر داخل ثلاث موضوعات رئيسة:

– الأول، إنه يقول أن البراجماتية هي "معاداة مذهب الماهية مُطبقة على مفاهيم مثل 'الصدق'، و'المعرفة'، و'اللغة'، و'الأخلاق' وموضوعات مشابهة للتنظير الفلسفي".[38] ويُشير رورتي هنا إلى نظرية جيمس للصدق، مؤكدا على الصفة غير المهاوية وغير الإشارية للصدق. فتعريف جيمس 'للصادق' بوصفه 'ما هو خير في طريقة الاعتقاد'، صدم نقاده بوصفه غير مهم، وغير فلسفي، مثل افتراض أن ماهية الأسبرين جيدة لصداع الرأس. مع ذلك، موضوع جيمس هو أنه ليس هناك شيء يقال أعمق من أن: الصدق ليس نوع الشيء الذي له ماهية. بصورة أكثر دقة، موضوعه كان أنه ليس هناك استخدام يُخبر أن الصدق هو "تطابق مع الواقع" . هؤلاء الذين يريدون أن يمتلك الصدق ماهية يريدون من المعرفة، أو العقلانية أو البحث أو العلاقة بين الفكر وموضوعه، أن تمتلك ماهية. أيضا، إنهم يريدون أن يكونوا قادرين على استخدام معرفة هذه الماهية لنقد الرؤى التي سيرون أنها كاذبة، وليوضحوا إتجاه التقدم تجاه اكتشاف الحقائق الأخلاقية. جيمس يعتقد أن هذه الآمال تافهة. ليس هناك ماهيات في أي مكان في المجال. ليس هناك كلية أو طريقة إبستمولوجية لتوجيه مجال البحث أو نقده أو تقويضه.

بالأحرى، البراجماتيون يخبروننا أنها مفردات الممارسة أفضل منها مفردات النظرية، ومفردات الفعل أفضل منها مفردات التأمل، التي يمكن للشخص بها أن يقول شيئا ما مفيدا عن الصدق. فالصدق مهم في سياق فعلنا، لهذا يجب أن نبحث عن نتائج الفعل أكثر منه عن التمثيل الصحيح للعالم. بناء على ذلك، لا يمكن للعلوم أن تكون منفصلة عن المهارات، أو التأمل الأخلاقي، أو الفن.

– ثانيا، البراجماتية يمكن أن تكون موصوفة على أنها المذهب الذي "ليس فيه اختلاف إبستمولوجي بين الصدق حول ما ينبغي أن يكون والصدق حول ما هو كائن، ولا أي

اختلاف ميتافيزيقي بين الأخلاق والعلم".[39] رورتي يرى أنه حتى غير البراجماتيين يعتقدون أن أفلاطون كان على خطأ في أن يفكر في الفلسفة الأخلاقية على أنها كشف ماهية الخير، ومل وكانط مخطئان في محاولة رد الاختيار الأخلاقي لمبدأ. و كل سبب للقول أنهم مخطئين هو سبب للاعتقاد في أن التقليد الإبستمولوجي خاطيء في النظر إلى ماهية العلم، وفي محاولة رد العقلانية إلى مبدأ.

– الموضوع الثالث، الذي يبدو أنه حاسم بالنسبة لتفسير رورتي للبراجماتية، هو أنه "ليس هناك قيود على البحث سوى القيود النقاشية – ليس هناك قيود كلية مشتقة من طبيعة الموضوعات، أو طبيعة العقل، أو طبيعة اللغة، لكن فقط هناك قيود جزئية مثبتة من خلال ملاحظات زملائنا الباحثين."[40]

بعبارات أخرى، الفلسفة السابقة (الكانطية الأفلاطونية) لديها وهم القدرة على تقديم عبارات مطلقة للواقع الخارجي يمكنها أن تواجه الواقع نفسه. والدور التاريخي للبراجماتية، تبعا لرورتي، هو أن تزيل هذا الوهم وأن توضح أن معرفتنا لها سمة منطقية فقط، مشتقة حدودها من ردود أفعال الآخرين المحتواة في نفس الحديث.

رورتي يفضل الطريقة الثالثة لوصف البراجماتية لأنها تبدو مُركزة على الاختيار الأساسي الذي يواجه العقل المتأمل: "الاختيار بين قبول الصفة العارضة لنقاط البداية، ومحاولة أن يتجنب هذه العرضية. أن نقبل عرضية نقاط البداية هو أن نقبل ميراثنا من، ومحادثتنا مع، الكائنات البشرية زملائنا بوصفهم مصدرنا الوحيد للإرشاد. محاولة أن نتجنب هذه العرضية هو أن نأمل في أن نصبح آلة مبرمجة بصورة صحيحة."[41] هذا هو الأمل الذي اعتقد أفلاطون أنه ربما يكون مكتمل على قمة الخط الفاصل، عندما نمر وراء الفروض.

يقول رورتي مؤكدا أن مجدنا يتمثل في مشاركتنا في موضوعات إنسانية قابلة للخطأ وليس في امتثالنا لقيود غير إنسانية دائمة:

"هويتنا مع مجتمعنا – مجتمعنا، موقفنا السياسي، وميراثنا العقلي – تكون عالية عندما نرى هذا المجتمع بوصفه ذواتنا أكثر منه طبيعتنا، مصنوع أكثر منه موجود، واحد بين عديد صنعه الأفراد. في النهاية، البراجماتيون يخبروننا أن ما يهم هو ولاؤنا لكائنات إنسانية أخرى

تتماسك معا ضد الظلام، وليس أملنا في الحصول على شيء صحيح. جيمس، في القول ضد الواقعيين والمثاليين أن "أثر الخداع الإنساني يكون على الجميع"، يذكرنا أن مجدنا هو مشاركتنا في موضوعات إنسانية قابلة للخطأ ومؤقتة، وليس في امتثالنا لقيود غير إنسانية دائمة."[42]

- **تقويض الإبستمولوجيا**

أحد أكثر التأثيرات أهميةً للبراجماتية هو أنها أسهمت في سقوط المفاهيم التقليدية في الميتافيزيقا. فقد كان كلٌ من بيرس وجيمس وديوى خصوماً للميتافيزيقا التقليدية ورفضوا كلَّ مفاهيم الوجود المجرد أو التأكيد المطلق مثل المثاليين المؤيدين.

وبينما صوب ديوي انتقاداته صوب ميدان الإبستمولوجيا خاصة في نقده لنظرية المتفرج في المعرفة Spectator Theory of Knowledge، نجد رورتي يتبع خطاه جاعلا من ميدان الإبستمولوجيا قاعدة ينطلق منها في مشروعه الفلسفي، مؤكدا على رؤيته الداعية إلى الممارسة والفعل، ومؤكدا على البُعد البراجماتي في مضمون المعرفة.

- **نقد التقليد**

يقول رورتي في مستهل كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة':

"غالبا بمجرد أن بدأت دراسة الفلسفة، كنت متأثرا بالطريقة التي ظهرت بها الإشكاليات الفلسفية، أو اختفت، أو تغير شكلها، كنتيجة للافتراضات والمفردات الجديدة. من رتشارد ماك كين Richard McKeon و روبرت برومبف Robert Brumbaugh تعلمت أن أرى تاريخ الفلسفة كسلسلة، ليست من الحلول البديلة لنفس الإشكاليات، من مجموعات مختلفة تماما من الإشكاليات. من رودلف كارناب Rodolph Carnap وكارل هامبل Carl Hemple تعلمت كيف تكون أشباه المشاكل ظاهرة هكذا من خلال إعادة ذكرهم بالوضع الصوري للكلام. من تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وبول وايس Paul Weiss تعلمت كيف يمكن أن يكونوا ظاهرين هكذا من خلال كونهم مصاغين بمصطلحات وايتهد Whitehead وهيجل Hegel. إنني كنت محظوظا بأن يكون هؤلاء الأشخاص هم أساتذتي، لكنني، على أي حال، تعاملت معهم جميعا بطريقة مختلفة لقولهم نفس الشيء: "الإشكاليات الفلسفية" كانت نتاج التبني غير الواع لافتراضات

مبنية على مفردات ذُكرت بها الإشكاليات – الافتراضات التي كانت موضع تساؤل قبل أن تكون الإشكالية نفسها مأخوذة بجدية.

في وقت لاحق نوعا ما، بدأت أقرأ عمل ولفرد سالرز Wilfrid Sellars. هجوم سالرز على أسطورة المعطى بدا لي يبقي الشك في الافتراضات وراء معظم الفلسفة الحديثة. مؤخرا، بدأت أتناول تقديم كواين الشكي لتمييز حقيقة اللغة بجدية. بعد ذلك بدأت محاولة فصل الكثير من الافتراضات وراء إشكالية الفلسفة الحديثة، على أمل تعميم ومد انتقادات سالرز وكواين للتجريبية التقليدية."[43]

بالنظر إلى الافتراضات السابقة، وبوضعه تجاه برهانه لنهاية الفلسفة التحليلية، يقدم رورتي نفسه كفيلسوف "علاجي"، نوع الفيلسوف الذي يعتقد أن "إشكالياتنا الفلسفية" المدرسية يجب أن تُترك جانبا أفضل من أن تكون محلولة نظريا.

وبينما تدين تسليمات رورتي لمختصين أمثال فتجنشتين وأوستن، فإنه يختلف عنهم في التأكيد الذي وضعه على الأصول التاريخية للإشكاليات الفلسفية. بالنسبة لرورتي، الإشكاليات الفلسفية ليست دائمة. إنها ليست دائمة حتى إذا كانت أشباه مشاكل. بالأحرى، إشكالياتنا الفلسفية الحالية هي صناعات الممكن تاريخيا، ومن هنا اختيارية، وكوكبة من الأفكار. البارز من هذه الكوكبة هو تصورات معينة للمعرفة، والتمثيل، والصدق. الشيء العظيم بفضل الحركة التحليلية هو أنها عرضت هذه الأفكار للنقد المدمر. في الحقيقة، بتقويض معظم افتراضاتنا المسبقة الأساسية تكون الفلسفة التحليلية فارقت وألغت نفسها.[44]

ليوضح موقفه، طور رورتي حسابا توضيحيا تاريخيا لمجال الفلسفة من القرن السابع عشر للوقت الحالي. نقطة بدايته هي الرؤية الإصطلاحية القائلة أن الفلسفة الحديثة تبدأ بديكارت وتكون متميزة في أنها تأخذ شكل "الإبستمولوجيا" أو "نظرية المعرفة".

بدأ ديكارت محاولات الفترة الحديثة ليصل إلى مصطلحات مُتباينة من خلال رسم التمييز بين العقل والجسد بطريقة حديثة. وقبل ديكارت، رأى الفلاسفة تمييز العقل والجسد على أنه تمييز بين العقل واللاعقل، هكذا احتووا الإدراك الحسي، على سبيل المثال، في جانب الجسد أكثر منه في جانب العقل. ديكارت، في جهوده ليجعل العالم الجسدي بالكامل مجالا

للعلم الميكانيكي الحديث، أتاح معنى التمييز الذي يستبعد من فهمنا للجسد أي شيء لن يكون من خلال هذا العلم الحديث. هذا أدى به إلى أن ينسب للعقل كل شيء قصدي وظاهري (من هنا كل "أفكار" بمفهومه الممتد لأقصى درجة لكل وعي).[45]

لم يقدم ديكارت إبستمولوجيا خالصة، لأنه اعتقد أن استكشاف حدود الشكية يؤدي إلى إدراكات ميتافيزيقية أساسية (على سبيل المثال، حول طبيعة العقل والمادة.) لكن لوك يأخذ خطوة مهمة تجاه التصور الإبستمولوجي بصورة صارمة لمهمة الفيلسوف. هدف لوك هو أن نُحدد مجال وحدود المعرفة الإنسانية من خلال رسم قوى العقل. العقل موضع التساؤل هو، ويجب أن يكون، العقل الديكارتي الواضح بصورة محتملة لنفسه: هذا ما حفظ لوك من التدخل مع الاعتبارات "الفيزيائية" أو حتى التجريبية. مع ذلك، بالرغم من كون منهج لوك استبطاني، فإنه يظل منهجا تجريبيا.[46]

شكل كانط بالنسبة لرورتي نقطة التحول الثانية. من المفترض أن "المثالية المتعالية" لكانط تعرض طريقة تجنب أخطاء كلا من المذهب الدوجماطيقي للعقلاني والمذهب الطبيعي للتجريبي. بالنسبة لكانط، كل الموضوعات المعروفة تجريبيا، "خارجية" وكذلك "داخلية"، تكون عرضة لشروط موجودة في تركيبنا المعرفي. هذا يعني، من وجهة نظر كانط، أننا يمكننا أن نمتلك معرفة قبلية عن أي حقائق تنتمي ضروريا للعالم كما يمكننا تصوره. هكذا، على سبيل المثال، إنه شرط سابق لامتلاكنا أي وعي بالعالم الموضوعي أننا نرى العالم على أنه عرضة للقوانين العلّية. تبعا لكانط، هذه البراهين المتعالية تضمن تصديقنا لافتراضات سابقة أساسية معينة للمعرفة الموضوعية. مع ذلك، إنه لم يعتقد أن هذه البراهين متاحة بالنظر إلى كل أمور الاهتمام الإنساني. وجود الإله، على سبيل المثال، ليس نتيجة تجريبية. هذه الأمور، لأنها تكمن خارج مجال شروط إمكانية المعرفة الموضوعية، تظل أمور للحكم أو الإيمان.[47]

الإبستمولوجيا الحديثة أخذت أشكالا عديدة، و كل منهم مناسب للحساب الذي في عقل رورتي غالبا. كان هدف رورتي مرارا هو مذهب الأساس. بدون هذا الأساس فإن كل معرفة، الحس المشترك والعلمية، يُقال أنها تنهار، وتنتصر الشكية.

إن تاريخ رورتي للفلسفة الحديثة لديه تناسب أكثر اتساعا في تركيزه على مركزية الإبستمولوجيا للتمثيلات والدور الذي تؤديه هذه الإبستمولوجيا في الدفاع عن المكان المميز والمتميز للفلسفة كسلطة معرفية. ونقد رورتي للمعرفة هو التساؤل عن الافتراضات الحديثة الرئيسة الثلاث: 1- أن الصدق هو مسألة علاقة خاصة للتمثيلات بين العقل والعالم، 2- أن التبريرهو مسألة تجارب خاصة تؤسس بصورة معيارية هذه العلاقة الخاصة، و 3- أن الفلسفة مطلوبة لأنها فقط يمكن أن تفسر بصورة مرضية العلاقة الخاصة التي تحدد صدق وتحدد أي نوع من التجارب تبرر دعاوينا الصادقة. ضد 1)، يؤكد رورتي أنه ليس هناك نظرية مهمة في الصدق نحتاجها أو يمكن أن تزودنا، ضد 2) إنه يقول أن التبرير ليس لديه شيء يفعله مع التجارب غير أنه فقط مسألة اتفاق جماعي مشترك. إنه ينتج أن 3) يكون بالمثل كاذب وأن ، بناء على ذلك، الفلسفة، كما هي مفهومة في التقليد الغربي الحديث، ليس لها دور تؤديه في جهودنا لكي نعرف العالم. (48)

مما سبق يبدو أن الفكر الفلسفي في حالة تحول مستمر تختلف فيه وظيفة الفلسفة باختلاف المراحل الفلسفية. وعلى هذا، يوضح رورتي قائلا:

"إننا ندين بمفهوم 'نظرية المعرفة' المرتكز على فهم 'العمليات الذهنية' للقرن السابع عشر، وخاصة لوك. و ندين بمفهوم العقل ككيان منفضل تحدُث فيه 'العمليات' إلى نفس الفترة، وخاصة لديكارت. و ندين بمفهوم الفلسفة كمحكمة للعقل الخالص، مؤيدة أو رافضة دعاوى باقي الثقافة، إلى القرن الثامن عشر وخاصة كانط، لكن هذا المفهوم الكانطي يفترض مسبقا قبول عام لمفاهيم لوك للعمليات الذهنية والمفاهيم الديكارتية للجوهر العقلي. في القرن التاسع عشر، دُعِّمَ مفهوم الفلسفة كفرع معرفي أساسي "يؤسس" دعاوى المعرفة بالكتابات الكانطية الجديدة. الاحتجاجات العرضية ضد هذا التصور للثقافة بوصفها في حاجة لـ 'أساس' و ضد إدعاءات نظرية المعرفة قدرتها أن تُجري هذه المهمة (على سبيل المثال، عند نيتشة ووليم جيمس) لم تكن مسموعة. أصبحت 'الفلسفة'، بالنسبة للعقليين، بديلا عن الدين. إنه مجال الثقافة هو الذي يلمس به الفرد العمق، حيث يجد الشخص المفردات

وحالات الاقتناع التي سمحت له أن يُفسر ويُبرر نشاطه كنشاط عقلي، وهكذا أن يكتشف أهمية حياته."[49]

وروورتي في معالجته لبعض التطورات الحالية في الفلسفة، خاصة الفلسفة التحليلية، من وجهة النظر المعادية للديكارتية والكانطية يقر بداية بأنه لم يقدم نظرية جديدة حول الموضوع:

"هكذا إذا حاول القارئ البحث عن نظرية جديدة عن أي موضوع تمت مناقشته سوف يخيب أمله. وعلى الرغم من أنني أناقش "حلول لإشكالية العقل – الجسد" فهذا ليس لكي أقترح حلا ولكن لكي أفسر سبب كوني لا أعتقد أن هناك إشكالية. مرة أخرى، على الرغم من أنني أناقش "نظريات الإشارة" فإنني لم أقدم نظرية، لكني أقدم فقط اقتراحات حول سبب كون البحث في هذه النظرية مُضللا."[50]

وروورتي في تقديمه، مثل من أُعجب به من الفلاسفة، يكون علاجيا أكثر منه إنشائيا. مع ذلك، المعالجة المقدمة تكون قائمة على الجهود الإنشائية للفلاسفة التحليلين الذين يشكلون الإشارة التي حاول أن يضعها موضع تساؤل. وهكذا معظم الانتقادات الخاصة بالإتجاه الذي قدمه تعود إلى الفلاسفة النسقيين أمثال سالرز Sellars، وكواين Quine، ودافدسن Davidson، ورايل Ryle، ومالكولم Malcolm، وكوهن Kuhn، وبتنام Putnam.

وإذا كان روورتي مدينا لهؤلاء الفلاسفة السابقين بالمنهجية والوسائل التي استخدمها فإنه كذلك مدينا لفتجنشتين، وديوي بالغايات التي التي وُضِعت لها هذه الوسائل. فهو يأمل أن يقنع قارئه أن:

"الديالكتيك داخل الفلسفة التحليلية، الذي حمل فلسفة العقل من برود Broad إلى سمارت Smart، وفلسفة اللغة من فريجة Frege إلى دافدسن Davidson، والإبستمولوجيا من راسل Russell إلى سالرز Sellars، وفلسفة العلم من كارناب Carnap إلى كوهن Kuhn، يحتاج أن يكون محمولا خطوات إضافية. اعتقد، أن الخطوات الإضافية سوف تضعنا في موضع أن ننتقد مفهوم 'الفلسفة التحليلية'، بل و مفهوم 'الفلسفة' نفسها كما هي مفهومة منذ وقت كانط."[51]

لكن رورتي لم يركز على الاختلاف بين الفلسفة 'التحليلية' والأنواع الأخرى من الفلسفة في حسابه. وللقارئ أن يلمح بين ثنايا كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة' أنه كتب بدرجة كبيرة بمفردات الفلاسفة التحليليين المعاصرين، وبالإشارة إلى إشكاليات نوقشت في الأدب التحليلي، إلا أننا لا يجب أن ننسى أن هذا مرتبط بتنشئة رورتي وسيرته الذاتية. إنها المفردات والآداب التي كان معروفا بها غالبا منذ طفولته، والتي كانت السبب الرئيس فيما توصل إليه من نتائج فلسفية.

وكما يراها رورتي، الفلسفة التي تقدمت من راسل وفريجة تكون، مثل ظواهرية هوسرل الكلاسيكية، ببساطة فلسفة أكثر إغراء لتضع الفلسفة في المكان الذي رغب كانط لها أن تكون فيه – مكان الحكم على المجالات الأخرى من الثقافة على أساس معرفتها الخاصة بـ "أسس" هذه المجالات. الفلسفة "التحليلية" هي فلسفة مختلفة عن الفلسفة الكانطية، اختلافا محددا مبدئيا من خلال التفكير في التمثيل بوصفه لغوي أكثر منه عقلي، وفي فلسفة اللغة أكثر من "النقد المفارق"، أو علم النفس، كفرع معرفي يعرض "أسس المعرفة". هذا التأكيد على اللغة، كما يرى رورتي، لا يُغير بصورة ضرورية الإشكالية الديكارتية – الكانطية، وهكذا لا يُعطي الفلسفة بالفعل صورة ذاتية جديدة. لأن الفلسفة التحليلية تظل مُلتزمة ببناء الإطار الدائم، والمحايد للبحث، وهكذا لكل الثقافة. إنه مفهوم أن النشاط الإنساني (والبحث، البحث عن المعرفة، بصورة خاصة) يأخذ مكان داخل الإطار الذي يمكن أن يكون معزولا قبل نتيجة البحث – مجموعة الافتراضات السابقة غير القابلة للحل سابقا – التي تربط الفلسفة المعاصرة بموقف ديكارت–لوك–كانط.

- **خلط لوك بين التفسير والتبرير:**

يُميز رورتي بين الشكية البيرونية التقليدية حول قدرتنا على أن نحصل على اليقين وبين شكية حجاب الأفكار الجديدة veil-of-ideas التي جعلها ديكارت ممكنة. الشكية التقليدية كانت قلقة مبدئيا بـ "إشكالية المعيار" – إشكالية صحة إجراءات البحث بينما تجنبت الدور circularity أو القطعية dogmatism. هذه الإشكالية، التي ظن ديكات أنه حلها من خلال "منهج الأفكار الواضحة والمميزة"، لا ترتبط بمشكلة الحصول من

العالم الداخلي على العالم الخارجي – "مشكلة العالم الخارجي" التي أصبحت نموذجا للفلسفة الحديثة.[52]

فكرة "نظرية المعرفة" نشأت حول هذا المشكلة الأخيرة – مشكلة معرفة ما إذا كان تمثيلنا الداخلي دقيق. فكرة الفرع المعرفي المكرس "للطبيعة وأصل وحدود المعرفة الإنسانية" – تعريف الكتاب النصي للإبستمولوجيا" – تتطلب مجال دراسة مُسمى "العقل الانساني"، ومجال الدراسة هذا هو ما اكتشفه ديكارت. العقل الديكارتي جعل شكية حجاب الأفكار والفرع المعرفي المكرس للتغلب على هذه الشكية ممكنين في وقت واحد.

مع ذلك، هذا لا يعني أن اختراع العقل الديكارتي يُعد شرطا كافيا لتطور الإبستمولوجيا. هذا الاختراع أعطانا مفهوم التمثيل الداخلي، لكن هذا المفهوم لن ينهض بالإبستمولوجيا بدون الخلط المنسوب للوك – الخلط، الذي لم يكن ديكارت مسئولا عنه، بين الحساب الآلي لإجراءات عقلنا و'أساس' دعاوى معرفتنا. هذا ما قال به جرين T. H. Green[53]

تمييز جرين بين "عنصر المعرفة" و "حالات الكائن العضوي" يذكرنا أن دعوى المعرفة هي دعوى أن نمتلك اعتقادا مبررا، وأنه نادرا ما يكون صحيحا أن نلجأ إلى الوظيفة العامة لجسمنا كتبرير. بتسليمنا أننا بعض الأحيان نبرر الاعتقاد من خلال القول، على سبيل المثال، "لدي عيون جيدة"، لماذا إذن يجب أن نعتقد أن ترتيب أو تركيب "العلاقات بين الأفكار"، التي تم تصورها كأحداث في العقل الداخلي، سوف يُخبرنا عن العلاقات المنطقية بين القضايا؟ ..... لماذا يجب أن يعتقد لوك أن الحساب العلّي لكيفية وصول الشخص إلى اعتقاد يجب أن يكون دلالة على التبرير الذي لدى الشخص حول هذا الاعتقاد؟ [54]

يجيب رورتي أن لوك، وكتاب القرن السابع عشر بصفة عامة، لا يفكرون في المعرفة ببساطة على أنها اعتقاد صحيح مُبرر. هذا لأنهم لم يفكروا في المعرفة بوصفها علاقة بين الشخص والقضية.[55]

مع ذلك، الخلط الأكثر أهمية في معالجة لوك للمعرفة يكون بين المعرفة كشيء ما يمكن أن يأخذ مكانا بدون حكم، والمعرفة بوصفها ذلك الذي ينتج عن تشكيل أحكام مبررة. إنه ذلك الخلط الذي كشفه كانط كخطأ أساسي للمذهب التجريبي، والذي يُحمل بصورة

متساوية على الخلط بين امتلاك فكرتين جنبا إلى حنب – الضفدعة واللون الأخضر – و "تركيب" هذين داخل حكم "الضفادع دائما خضراء". تماما كما لم يوضح أرسطو طريقة ليربط إدراك الكليات بصناعة الأحكام، ولم يوضح طريقة لربط إرسال الصور للعقل ببناء القضايا، ولم يفعل لوك هذا. هذا هو المبدأ الذي يضعف أي محاولة لرد "معرفة أن" إلى "المعرفة بـ"، إلى نموذج في الرؤية.(56)

مع كانط، محاولة أن نصوغ "نظرية معرفة" تقدمت نصف الطريق تجاه تصور المعرفة على أنها "معرفة أن" بصورة أساسية أكثر منها "معرفة بـ" – نصف الطريق تجاه تصور للمعرفة غير مُصاغ بالإدراك الحسي. إلا أن رورتي يرى أنه لسوء الحظ، مع ذلك، بقيت طريقة كانط لإجراء هذا الانتقال داخل الإطار الديكارتي للإشارة: إنها ظلت مُصاغة كإجابة على التساؤل عن كيفية حصولنا على عالم خارجي من العالم الداخلي. إجابته المتناقضة كانت أن العالم الخارجي مُقام خارج التمثيل الموجود في العالم الداخلي.(57)

القرن التاسع عشر يحاول الاحتفاظ بإدراك أن المعرفة هي علاقة بالقضايا أكثر منها علاقة بالموضوعات بينما متجنبين مفارقة كانط أيضا يظلون داخل الإطار الديكارتي، وهكذا كانت "المذاهب المثالية". الموضوع الوحيد الذي سوف يتصورونه هو موضوع مُنشأ بواسطة تركيب أفكار لوك، وهكذا كرسوا أنفسهم لتحديد توحيد هذه الموضوعات مع الشيء في ذاته. هكذا لكي نفهم فكرة "الإبستمولوجيا" كما جاء بها القرن التاسع عشر، نحتاج أن نتحول من خلط لوك بين التفسير والتبرير إلى خلط كانط بين الحمل (قول شيء ما عن الموضوع) والتركيب (وضع التمثيلات معا في العالم الداخلي).(58)

- **خلط كانط بين الحمل والتركيب**

أن يشكل الشخص حكما حمليا هو بالنسبة له أن يعتقد أن الجملة صحيحة. بالنسبة للأنا المتعالي عند لكانط أن تصل إلى الاعتقاد في أن الجملة صحيحة هو بالنسبة لها أن تربط التمثيلات بأخرى: نوعين متميزين جذريا من التمثيلات، التصورات concepts من ناحية والحدوس intuitions من ناحية أخرى. كانط يمدنا بإطار لفهم خلط الموقف العقلي للقرن السابع عشر عندما قال أن "ليبنتز جعل الظاهر عقليا، كما أن لوك جعل كل تصورات الفهم

حسية". إنه بذلك اخترع رؤية معيارية لـ "تاريخ الفلسفة الحديثة" تبعا لها كانت الفلسفة قبل الكانطية نضال بين "المذهب العقلي" Rationalism، الذي أراد أن يرد الإحساسات إلى تصورات، والمذهب التجريبي Empiricism، الذي أراد أن يعكس الردية. وإذا كان كانط قال أن العقلانيين أرادو أن يجدوا طريقة لأن يستبدلوا بالقضايا حول الصفات الحسية قضايا تفعل نوعا ما نفس الوظيفة لكن معروفة باليقين، وأن التجربيين عارضوا هذا الموضوع، فإن القرنين التاليين للفكر الفلسفي ربما كانوا مختلفين تماما.

ولأنه إذا كانت "إشكالية المعرفة" قُررت على أساس العلاقات بين القضايا ودرجة اليقين اللاحقة بها، أكثر منها على أساس العناصر المكونة للقضايا، فإننا ربما لا نصل إلى مفهومنا الحالي لـ "تاريخ الفلسفة". تبعا للتأريخ الكانطي الجديد المعياري، من عصر Phaedo and Metaphysics مرورا بأبيلاد Abelard وأنسلم Anselm، ولوكLocke وليبنتز Leibniz، ووصولا إلى كواين Quine وستراوسن Strawson نجد أن التأمل الذي كان فلسفيا بصورة متميزة كان مهتما بالعلاقة بين الكليات والجزئيات. بدون توحيد الموضوع، ربما لا نكون قادرين على أن نرى الإشكالية مستمرة، الإشكالية المكتشفة بواسطة اليونان والقلقة باستمرار من ذلك الوقت إلى أيامنا الحالية، وهكذا ربما لا يكون لدينا مفهوم لـ "الفلسفة" كشئ له تاريخ ألفان وخمسمائة عاما.(59)

مع ذلك، على أي حال، لم يأخذ كانط هذا التحول البراجماتي. إنه تحدث عن التمثيلات الداخلية أكثر من الجمل. إنه في وقت واحد أعطانا تاريخ موضوعنا، مثبتا إشكاليته، وأضفى عليه صفة التخصص (من خلال كونه مستحيلا أن يكون مأخوذا بجدية على أنه "فيلسوف" بدون إتقان النقد الأول، نقد العقل النظري). إنه فعل هذا من خلال البناء داخل تصورنا عن "نظرية المعرفة" (وهكذا داخل تصورنا عما ميّز الفلاسفة عن العلماء) ما أسماه لويس C. I. Lewis "أحد الإدراكات الفلسفية الأقدم والأكثر عمومية،" يقول لويس: "هناك، في تجربتنا المعرفية، عنصرين: المعطيات المباشرة، كتلك التي للحس، المقدمة أو المعطاة للعقل، والصور، أو البناء، أو التفسير، الذي يقدم نشاط الفكر."(60)

يكون الفكر فلسفيا إذا، مثل فكر كانط، بحثَ عن علل دعاوى المعرفة التجريبية، أكثر منها أسبابها، وحتى إذا كان الحساب العلّي الناتج متفق مع أي شيء ربما يصل إليه البحث النفسي. الفكر الفلسفي من النوع الذي يجد هذه الثنائية لا مفر منها مفترض أن يكون أكثر من كونه يخبرنا فقط أننا طبيعيا لدينا معرفة عندما يكون لدينا اعتقاد صادق مبرر، مشيرا بنا إلى الحس المشترك والممارسة المشتركة للتفاصيل حول ما يعد تبريرا. إنه مفترض أن يشرح كيف تكون المعرفة ممكنة.(61)

بهذه المتطلبات الضئيلة وبعدم معرفة تاريخ الفلسفة ربما نكون مرتبكين حول ما نريد وحول أين نبدأ. هذا الارتباك يمكن فقط أن يكون مُخففا من خلال الحصول على تماسك مصطلحات مثل 'الكون مقابل الصيرورة'، و 'الحس مقابل العقل'، و'الادراكات الواضحة مقابل الإدراكات المشوهة'، 'الأفكار البسيطة والأفكار المعقدة'، 'الأفكار والانطباعات'، و 'التصورات والحدوس'. إننا بذلك نحصل على لعبة لغة إبستمولوجية، وشكل احترافي للحياة مسمى فلسفة.(62)

تبعا لرورتي، إن مفهوم "أسس المعرفة" – الحقائق التي تكون يقينية بسبب عللها أكثر منها بسبب البراهين المعطاة لهم – هو ثمرة التشابه اليوناني (وخاصة الأفلاطوني) بين الإدراك والمعرفة.

يوضح رورتي أن كانط لم يحررنا من خلط لوك بين التبرير والتفسير العلّي، الخلط الأساسي المتضَمن في فكرة "نظرية المعرفة". لأن مفهوم أن حريتنا تعتمد على الإبستمولوجيا المثالية – هو خطأ لوك في كل مرة. إنه لكي نفترض أن الموقف المنطقي لأعطاء الأسباب – لتبرير نطقنا وأفعالنا الأخرى – يحتاج أن يقف في بعض العلاقات الخاصة مع الموقف المنطقي للتفسير العلّي هو كذلك أن نؤكد إما الاتفاق بين الأثنين (لوك) أو عدم قدرة احداهما على التداخل مع الآخر (كانط). كانط كان على صواب في الاعتقاد أن الاتفاق بلا معنى والتداخل مستحيل، لكنه كان مخطئا في الاعتقاد أن تأسيس النقطة الأخيرة يتطلب مفهوم "تركيب" الطبيعة من خلال معرفة الموضوع. مقدمة كانط في اتجاه رؤية المعرفة قضوية أكثر

منها إدراكية حسية قطعت فقط نصف الطريق لأنها كان مُتضمنة داخل إطار الاستعارات العلية – 'الإنشاء'، و'الصناعة', و'التشكيل'، و'التركيب'، وما الى ذلك.[63]

ويرى رورتي أن الاختلاف بين الإتجاه الأنجلوساكسوني والاتجاه الألماني في فلسفة القرن العشرين هو تعبير عن اتجاهين متعارضين تجاه كانط. الاتجاه الذي يرتد إلى رفض راسل لمشكلة كانط حول الحقائق القبلية التركيبية على أنه سوء فهم لطبيعة الرياضيات، وهكذا رؤية الإبستمولوجيا بوصفها جوهريا مسألة تحديث لوك. وفي خلال هذا التحديث، انفصلت الإبستمولوجيا عن علم النفس من خلال رؤيتها كدراسة للعلاقات البرهانية بين القضايا الأساسية وغير الأساسية، وهذه العلاقات مرئية بوصفها مسألة "منطق" أكثر منها مسألة حقيقة تجريبية. أما الاتجاه الألماني، من ناحية أخرى، فقد احتفظ بالمهمة المتميزة للفيلسوف وهي الدفاع عن الحرية والروحانية خلال مفهوم "التركيب". و مؤخرا رفض معظم الفلاسفة الألمان(والكثير من الفرنسيين) التجريبية المنطقية والفلسفة التحليلة بوصفهما غير "متعاليين"، وبهذا غير صادقين منهجيا ولا تنويرين على نحو لائق. حتى هؤلاء ذوي الشكوك الخطيرة حول معظم المذاهب الكانطية لم يشكوا أبدا أن شيئا ما مثل "تحوله المتعالي" كان جوهريا. من الجانب الأنجلو–ساكسوني، كان معتقدا أن ما يسمى بالتحول اللغوي يعمل على تحديد الفلسفة عن العلم، وتحرير الشخص من أي بقايا "للمثالية"، أو ميل إليها. (المثالية التي كانت الخطيئة المطوقة للفلسفة في أوروبا).[64]

"مع ذلك، ظل معظم الفلاسفة في كلا الجانبين كانطيين. حتى عندما قالوا أنهم يجب أن "يتجاوزوا" الإبستمولوجيا، فإنهم اتفقوا أن الفلسفة هي فرع معرفي يؤخذ على أنه يدرس الأوجه "الصورية" أو "البنائية" لاعتقاداتنا، وأنه من خلال فحص هذا يؤدي الفيلسوف وظيفة ثقافية لجعل الأفرع الأخرى صحيحة، محددا دعاويهم لما يمكن أن يكون "مؤسس" بصورة صحيحة. والاستثناءات العظيمة لهذا الإجماع الكانطي الجديد تمثلت، مرة أخرى، في ديوي، وفتجنشتين، وهايدجر."[65]

مما سبق يمكن القول أن المهم عند رورتي هو أننا يجب أن نتحرر من عدد من الثنائيات التي عاشت فائدتها بصورة مفترضة، إننا يجب أن نتعلم أننا يمكن أن نطرحهم للموت، إنهم لا

يضيفون شيئا ذو قيمة لفكرنا. و رورتي يرى نفسه على أنه "منظم وميال إلى ما رآه الرواد التخيليين الكبار [مثل، فريجه Frege وميل Mill، وراسل Russel وهايدجر Heidegger، وديوي Dewey وهابرماس Habermas، دافدسن Davidson ودريدا Derrida] على أنه هراء."(66)

رورتي يقول أنه ليس لديه نظريه للمعرفة، لديه فقط افتراض أن نظرية المعرفة غير مطلوبة. وهذا إذا كان المقصود بـ "نظرية المعرفة" النوع الكلاسيكي من النظرية عن النوع الكلاسيكي من المعرفة، بعبارات أخرى، نظرية التمثيل.

وبعيدا عن هذا الخط السلبي وبصورة إيجابية يقول رورتي: "ليس هناك نشاط يسمى معرفة" له طبيعة يمكن اكتشافها، ويكون العلماء الطبيعيون ماهرين فيه بصورة خاصة. هناك ببساطة عملية تبرير الاعتقاد للجمهور".(67) هذا النشاط، وهذا التبرير، وهذا الجمهور هم ما وجدهم رورتي الأفضل للمعرفة، ما يجعلها جديرة لأن تؤخذ بجدية، وهذه هي الفكرة الفلسفية حول المعرفة، حول ما تكون – أي، الحديث المقبول والمبرر.

برهان آخر حول المعرفة يهتم بما يسميه رورتي نسبية الأوصاف. "كل الأوصاف التي نعطيها للأشياء تكون أوصافا موضوعة لأغراضنا". إن ادعاء أن نعرف الوصف الصحيح لأي شيء يرث هذه النسبية اللغوية والاجتماعية. إننا لا نحتاج أن نتسائل عما إذا كنا نصف الشيء كما هو بالفعل، "كل ما نريد أن نعرفه هو ما إذا كانت بعض الأوصاف المتنافسة أكثر فائدة لبعض أغراضنا".(68)

وتبعا لموقف رورتي البراجماتي، هناك بديل حسي بصورة كاملة لهذا التصور 'الإبستمولوجي'، أي التصور الذي تكون فيه كل طرقنا للتفكير مرتبطة براجماتيا بالأهداف التي نمتلكها. فبمجرد أن ننكر كل مطامح أن نجد تبريرا كليا لدعاوى المعرفة، وللحقائق الميتافيزيقية التي لا تقبل النزاع، لكوننا في احتكاك مع الواقع الأنطولوجي، وما إلى ذلك، فإن أي من هذه المصطلحات بمجرد أن يكون في خدمة هذه الدعاوى يكون موضوعا لاستخدام مختلف داخل حدود الحديث البراجماتي، إذا كان لديهم أي من هذا الاستخدام، وخلافا لذلك فإننا نتخلص منهم. البحث والحديث هكذا يصبحان وسائل لوجود طرق جديدة ومهمة

لقول الأشياء، وللمواجهة. هذا البرنامج البراجماتي يتجنب سخافات مشروعات "الصدق الموجه" truth-oriented البديلة، لكن بالفعل يخدم بصورة أفضل الغايات التي يشترك فيها العديد من أنصار هذه الأنساق التصورية: التحكم في هذا العالم الطبيعي ومعالجته، وبناء مجتمعات ديمقراطية شاملة، وحتى غايات مثل الحب والصداقة.(69)

عند رورتي يصبح الروائي أقرب للفلسفة من الفيزيائي. الصورة الذاتية للفيلسوف تتغير. و يصبح مفهوم "الفلسفة الدقيقة" ضربا متناقضا من الكلام.

و الدرس الوحيد الذي يمكن أن نستنتجه تبعا لرورتي "هو أن النضال بعد الفلسفي للمستقبل سوف يركز على قضية الإصلاح مقابل الوصف، وعلى الفلسفة كعرض مقابل الفلسفة كاكتشاف".(70)

- **السلوكية الإبستمولوجية** Epistemological Behaviorism

يعطي رورتي أسم "السلوكية الإبستمولوجية" للتصور البراجماتي للمعرفة الذي أوضحه في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة. المدخل البديل مُسمى "سلوكية" (أو الأسمية النفسية) لأنه يرفض فكرة أن التجارب تؤدي دور قاطع في صناعة معنى دعاوينا للمعرفة ويهدف بدلا من ذلك أننا نرى المعرفة بوصفها مرتكزة على الممارسة الاجتماعية. السلوكية الإبستمولوجية هي القاسم المشترك لدى فلاسفة ثلاثة أخذهم رورتي كنماذج لنقده للفلسفة التقليدية – فتجنشتين، وديوي، وهيدجر. لكن البراهين الرئيسة التي يستخدمها ليؤيد هذه الرؤية مأخوذة من كواين وسالرز.

رؤية رورتي – التي يسميها "السلوكية الإبستمولوجية" – هي أننا لا نحتاج شيئا وراء هذا النموذج للحس المشترك ليعمل كحساب للتبرير المعرفي. التبرير، حتى في حالاته الأكثر أهمية والأكثر تعقيدا، هو فقط مسألة كونه قادرا على أن يعطى أسبابا جيدة (لكن يقدم قضايا مؤيدة مناسبة) للاعتقاد. أيضا، المعايير المحددة "للأسباب الجيدة، والتأييد المناسب" هي نفسها مرتكزة على برهان التواصل المعرفي.(71)

البديل هو أن نؤكد أن تبرير الاعتقاد يتطلب أنه يستقبل بعض "الثقة الداخلية"، أن هناك بعض التجارب الخاصة (إدراك، وعي، شعور) لتبرير امتلاكي للاعتقاد، أنني، بمصطلح

رورتي، أمتلك "تمثيلات مميزة، وهذه هي رؤية الإبستمولوجيا الحديثة الكلاسيكية، التي سمحت لنوعين من التبرير التجريبي: من خلال الوعي الحسي أو من خلال الإدراك التصوري.[72]

تُنكر السلوكية الإبستمولوجية لرورتي أي دور مبرر لكلا النوعين من التجربة. وخلافا للسلوكية المنطقية أو الميتافيزيقة، هذا الوضع لا يُنكر وجود "حوادث داخلية" أو يحاول أن يردها لأوصاف موضوعية للسلوك. السلوكية المعرفية لرورتي تكون سعيدة بالكامل لتقرر أنه ربما هناك كل إجراء للوعى الحسي والعقلي(من مشاعر أولية) مرورا بإدراكات الحس العادية، إلى"الحدوس" الرياضية). لكنها تُنكر أن أي من هذه الحوادث متضمن في تبرير اعتقاداتنا. إنهم ربما يكون لديهم تعامل جيد مع التفسير العلّي لسبب كوننا نمتلك هذه الاعتقادات، لكن ليس هناك أسباب لامتلاكهم. [73]

وتتمثل ماهية السلوكية الإبستمولوجية كما يقول رورتي في "تفسيرالعقلانية والسلطة الإبستمولوجية من خلال الإشارة إلى ما يدعنا المجتمع نقوله، أكثر من تفسير الأخير بواسطة الأول."[74] هذا النوع من السلوكية يمكن أن يكون مرئيا بصورة أفضل على أنه نوع من الكلية – لكنه النوع الذي لا يتطلب تعزيزات ميتافيزيقية مثالية. إنه يقول أننا إذا فهمنا قواعد لعبة اللغة، فإننا نفهم كل ما يكون هناك حول سبب التغييرات في لعبة اللغة تلك (بمعنى، كل الفهم الإضافي المدرك من الأبحاث لا شخص سوف يسميه إبستمولوجي – على سبيل المثال، داخل تاريخ اللغة، أو بنية المخ، أو تطور الأنواع، أو الأجواء الثقافية أو السياسية للاعبين). إذا كنا سلوكيين بهذا المعنى، فلن يحدث لنا أن نستدعي أحد التمييزات الكانطية التقليدية.

يضع رورتي مجموعة من التساؤلات محاولا الإجابة عليها تتمثل في: هل يمكن لنا أن نسير قدما ونكون سلوكيين؟ أو كما يفترض نقاد كواين وسالرز، هل السلوكية لا تستدعي التساؤل ببساطة؟ هل هناك أي سبب لأن نعتقد أن المفاهيم الإبسمولوجية التقليدية يجب أن تكون مفسرة بمصطلحات سلوكية؟

ويرى رورتي أن التساؤل الأخير يمكن أن يكون: هل يمكنا أن نؤسس دراسة "طبيعة المعرفة الإنسانية" تماما بوصفها دراسة طرق معينة تتفاعل فيها الكائنات الإنسانية، أو هل تتطلب أساس أنطولوجي(متضمنة بعض الطرق الفلسفية تحديدا لوصف الكائنات الإنسانية)؟

هل سوف نأخذ "S يعرف أن P" (أو "S يعرف لا استنتاجيا أن P"، أو "S يعتقد بصورة غير قابلة للتصحيح أن P"، أو "معرفة S أن P تكون يقينية") كعلامة عن حالة تقارير S بين أقرانه، أو هل سوف نأخذها كعلامة عن العلاقة بين الذات والموضوع، بين الطبيعة ومرآتها؟ البديل الأول يؤدي بنا إلى رؤية براجماتية عن الصدق ومدخل علاجي للأنطولوجيا (المدخل الذي فيه يمكن للفلسفة أن تصوب المشاجرات الفارغة بين الحس المشترك والعلم، لكنها لا تساهم في أي برهان من براهينها لوجود أو لاوجود شيء ما). هكذا بالنسبة لكواين، الصدق الضروري هو تماما العبارة القائلة أن لا شخص يعطينا أي بدائل مهمة سوف تؤدي بنا إلى سؤاله. بالنسبة لسالرز، أن تقول أن تقرير مرور الفكر غير قابل للتصحيح هو أن تقول أن لا شخص لديه بعد طريقة جيدة مفترضة للتنبؤ والتحكم في السلوك الإنساني الطريقة التي لا تأخذ التقارير المعاصرة الصادقة للشخص البدائي للفكر في قيمة مواجهة. البديل الثاني يؤدي إلى تفسيرات "أنطولوجية" للعلاقات بين العقول والمعاني، و العقول والمعطيات المباشرة للوعي، والكليات والجزئيات، والفكر واللغة، والوعي والمخ، وما الى ذلك.(75)

الهدف من كل هذه التفسيرات هو أن نجعل الصدق أكثر مما أسماه ديوي "قابلية التأكيد المبررة "warranted assertability" أكثر مما سوف يدعنا أصدقائنا ننصرف عن قوله. هذه التفسيرات، عندما أنطولوجيا، دائما تأخذ شكل إعادة وصف موضوع المعرفة لتعبر الفجوة بينه وبين الذات العارفة. أن تختار بين هذه المداخل هو أن تختار بين الصدق بوصفه "ماهو جيد لنا أن نعتقد فيه" والصدق بوصفه "تفاعل مع الواقع".(76)

هكذا التساؤل عما إذا كان يمكننا أن نكون سلوكيين في اتجاهنا تجاه المعرفة ليس مسألة ملائمة تحليل السلوكي لدعاوى المعرفة أو للحالات الذهنية.

"السلوكية الإبستمولوجية (التي ربما تسمى ببساطة 'البراجماتية') ..... تقول أن الفلسفة لن يكون لديها ما تقدمه أكثر من الحس المشترك (المؤيد بواسطة البيولوجيا، والتاريخ، وما الى ذلك) عن المعرفة والصدق." ..... أن تكون سلوكيا بالمعنى الواسع الذي كان به كواين وسالرز سلوكيين ليس أن تقدم تحليلا اختزاليا، لكن أن ترفض أن تحاول نوع معين من

التفسير: نوع التفسير الذي لا يُفسر فقط هذا المفهوم على أنه "إتصال مباشر بالمعاني" أو "اتصال مباشر بالإدراكات الحسية" بين ضغط البيئة على الكائنات البشرية وتقريرهم عنها، لكن أن تستخدم هذه المفاهيم لتفسر الثقة في هذه التقارير."[77]

بالنسبة لرورتي، ليس التساؤل هو ما إذا كانت المعرفة الإنسانية في الحقيقة لها 'أسس'، لكن ما إذا كانت تصنع معنى لكي نفترض أنها تعمل – ما إذا كانت فكرة السلطة الإبستمولوجية أو الأخلاقية لها 'أساس' في الطبيعة هي فكرة متسقة. بالنسبة لمدخل سالرز-كواين للإبستمولوجيا، أن تقول أن الصدق والمعرفة يمكن أن يكون محكوما عليهم فقط من خلال معايير الباحثين الحاليين ليس هو أن تقول أن المعرفة الإنسانية أقل شرفا أو أهمية، أو أكثر "بعدا عن العالم" مما نعتقد. إنه فقط أن تقول أن لا شيئا يعد كتبرير إلا بالرجوع إلى ما نقبله بالفعل، وأنه ليس هناك طريقة لكي نتخطى اعتقاداتنا ولغتنا من أن نجد بعد الاختبارات الأخرى غير الاتساق.[78]

خط البناء الأول في سلوكية رورتي الإبستمولوجية هو هجوم ولفرد سالرز على "أسطورة المعطى" Myth of the Given .

في مقاله "التجريبية وفلسفة العقل" "Empiricism and the Philosophy of Mind" يستدعي سالرز للتساؤل الافتراض التجريبي التقليدي القائل أن قدراتنا على أن نستخدم اللغة ومعرفتنا بالعالم يجب أن تكون مؤسسة على تجارب حسية مباشرة، بمشاعر وأحاسيس أولية "مُعطاة" في سياق تفاعلاتنا مع الموضوعات.[79]

تبعا للسلوكية الإبستمولوجية، المعرفة تتطلب تبرير، الذي بدوره يتطلب قدرة على ذكر أسباب، التي تتطلب قدرة لغوية، لكن التجريبي سوف يقول أن هذا يتجاهل معرفة هؤلاء- على سبيل االمثال، الأطفال أو المعاقين – الذين ليس لديهم مقدرة لغوية. وإستجابة رورتي لهذا الاعتراض تكون مرتكزة على رؤية سالرز في "الأسمية النفسية" psychological nominalism التي يميز فيها بين الوعي كسلوك مميز والوعي كمعرفة.

في معارضة لافتراض التجريبي، يقول سالرز أن "الوعي ككل هو مسألة لغوية". لكي يعود لهذا القول، إنه يتعقب التمييز بين: 1- الوعي كسلوك مميز (القدرة الواضحة

للمخلوقات الحساسة على تسجيل مدخلات من البيئة، القدرة العامة للكائنات البشرية) و2- الوعي الذي يشمل القدرة على ملاحظة أي نوع من الأشياء يكون الشيء. (قدرة الموجودات العاقلة على استقبال شيء ما كهذا أو ذلك، أي الوعي كمعرفة). يقول رورتي: "الوعي بالمعنى الأول يكون واضحا من خلال الفئران والأميبا والكمبيوتر، إنه ببساطة إشارات موثوقة. الوعي بالمعنى الثاني يكون واضحا فقط من خلال الكائنات التي نعتبر سلوكها نطقا للجمل بقصد تبرير نطق جمل أخرى. بهذ المعنى الأخير يكون الوعي اعتقاد صحيح مبرر – معرفة– لكن بالمعنى الأول إنه القدرة على الإستجابة للمثيرات."[80]

النمط الأول من الوعي هو مسألة تفاعل علّي مع العالم – كونه متأثرا بالألم، على سبيل المثال أو الإستجابة بصورة مختلفة للمثيرات في بيئة الفرد. سالرز لم ينكر حدوث هذه الحوادث والحالات، لكنه رأى أنها يمكن ألا يكون لها دورا تؤديه في تأسيس المعرفة. هذا لأن المعرفة، التي هي الاعتقاد المبرر، دائما لها بناء قضوي – إنها اعتقاد أن هذا أو ذاك صحيح. أيضا، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تكون القضية مبررة بها تكون من خلال وسائل الاستدلالات من قضايا أخرى[81] – بعبارة رورتي، "ليس هناك تبرير لا يكون علاقة بين قضايا".[82]إنه ينتج، عندئذ، أنه فقط النوع الثاني من الوعي يمكن أن يكون مفيدا لدعاوى المعرفة المبررة. أنه ليس مثيرا صرفا في المجال الشعوري الذي يكون مناسب للمعرفة، لكن الوعي أن "هذا أحمر"، هو الذي يساهم في تشكيل اعتقاد صحيح مبرر.[83]

وبينما حاولت التجريبية أن توضح كيف أن كل التصورات تنشأ من أمثلة جزئية للتجربة الحسية، فإن سالرز، مثل فتجنشتين قبله، يقول أن الشخص يجب أن يمتلك بالفعل مدى متسعا تماما من التصورات قبل أن يمتلك تجربة حسية بالمعنى المناسب إبستولوجيا. لكي نكون على وعي بشيء ما بالطريقة التي يمكن أن تعمل كأساس للمعرفة، فإننا يجب أن نعرف أي نوع من الأشياء يكون هذا الشيء، وأن هذا يعني كونه قابلا لتجربة الشيء تحت الوصف – أن نرى أنه F وليس G وليس H، وهكذا. إننا "لدينا القدرة على أن نلاحظ نوع الشيء" فقط إذا كان لدينا بالفعل تصور لهذا النوع من الشيء. لأن، من وجهة نظر سالرز، امتلاك التصور يجعل استخدام الكلمة ممكن، وبالتالي فامتلاك التصور يشمل كونه مشترك في المجتمع

اللغوي الذي تُنفذ فيه دعاوى التبرير. الوعي بالمعنى المناسب يفترض مسبقا القدرة على البقاء من خلال المعايير التي تحكم المسافة المشتركة من أسباب التواصل اللغوي. التبرير بناء على ذلك دائما "مسألة ممارسة اجتماعية"، وأن كل شيء ليس مسألة ممارسة اجتماعية لا يساعد في فهم تبرير المعرفة الإنسانية، ليس المهم كيف ربما يساعد في فهم اكتسابها.(84)

'التجريبية وفلسفة العق' ترى أن القدرة على الاستجابة للمثيرات هي شرط علّي للمعرفة لكنها ليست أساس المعرفة. هذه الرؤية لها نتيجة مباشرة أن معرفة الجزئيات أو التصورات ليست سابقة زمنيا على معرفة القضايا (لكن دائما تلخيص من الأخيرة)، وهكذا أن حساب التجريبي لتعلم اللغة وللأساس غير القضوي للمعرفة القضوية مضلل حتميا. المقدمة الحاسمة في هذا البرهان هي أنه 'ليس هناك هذا الشيء بوصفه تبرير الذي هو ليس علاقة بين القضايا'.(85) إن صح القول معرفتنا المباشرة باللون الأحمر أو مثيل اللون الأحمر بوصفه "أساس" (كمعارض لكونه شرط علّي لـ) معرفتنا أن 'هذا موضوع أحمر' أو أن 'اللون الأحمر هو لون' تكون دائما خطأ.(86)

تبعا لرورتي، إنه خاطئ تماما أننا لا يمكن أن نتحدث عما ليس لدينا عنه مشاعر أولية، وبصورة مكافئة خاطيء أنه إذا لم يمكننا أن نتحدث عنهم ربما مع ذلك نمتلك اعتقادات صادقة مبررة عنهم.(87)

اللغة عند رورتي لا "تُغير صفة تجربتنا" أو "تفتح آفاق جديدة للوعي" أو "تركب تنوع لا واع بصورة سابقة" أو "تقدم أي نوع آخر من التغير "الداخلي". كل ما يفعله اكتسابها هو أن يدعنا ندخل المجتمع الذي يتبادل أعضائه تبريرات التقارير، والأفعال الأخرى، مع بعضهم البعض.(88)

من هذا يتضح أنه لا اعتقادات تمتلك وضع كونها تمثيلات مميزة فقط لأنها تحليلية أو صادقة تصوريا. بدلا من ذلك، اعتقاداتنا تشكل شبكة كلية يكون فيها صدق أي اعتقاد جزئي مؤسس على أساس اتساقه مع المجموع الكلي من الاعتقادات. من هذا النقد للفكرة أن بعض الجمل تكون صادقة فقط بموجب معاني حدودها، يستدعي كواين التساؤل عن فائدة فكرة المعاني – المفهومة كحدود ذهنية – في تحديد الإشارة أو صحة الاعتقاد. رفض كواين لـ

"فكرة الفكرة" – الفكرة القائلة أن ألأفكار تتوسط بيننا وبين ألأشياء – هو الخط الأساسي للبناء في محاولة رورتي لأن يعرض أن الذهني ليس له دور قاطع يؤديه في صناعة المعنى أو قدراتنا كشخصيات عارفة.(89)

- **نتائج البحث:**

ريتشارد رورتي هو العقلاني البارز الذي أحيا البراجماتية الأمريكية بمطالبته الفلاسفة بأن يتخلوا عن المسعى الوهمي للحقائق المطلقة ويركزوا على الملائم.

وعلى الرغم من الانتقادات المهمة التي وجهت لرورتي إلا أنه إذا قرأنا رورتي باهتمام وعناية، فإن الأجزاء العديدة من حسابه تقع داخل كل متسق ومتداخل مُنتجا فهما ورؤية لما تكون عليه الفلسفة من وجهة نظرة.

الرؤية الفلسفية الذي طورها رورتي اشتملت على رفض حساب التمثيلي في المعرفة، التصور الذي أشار اليه بوصفه "مرآة الطبيعة"، الذي رآه محتفظا بمنصبه من أفلاطون وانتشر خلال تاريخ الفلسفة. في الاستجابة على هذا الاتجاه، الذي رآه متجسدا من خلال الفلسفة التحليلية، طور رورتي شكلا جديدا من البراجماتية، فيها تكون المناهج العلمية والفلسفية هي مجرد "مفردات" عرضية ممنوعة أو متبناة عبر الزمن تبعا للاعتقادات والفائدة الاجتماعية.

معاداة مذهب الأساس لرورتي، المستنتج من كواين وويلفارد سالرز، يُنكر أن تبرير دعاوى معرفتنا يجب أو يمكن أن ينتهي عند اعتقادات أو عبارات تزودنا بأساس للمعرفة. ولا يعتقد رورتي أن المعرفة لها أي بناء شامل آخر. من وجهة نظره، الشخص يُبرر الاعتقاد أو العبارة من خلال الاستشهاد باعتقادات أخرى أو عبارات لا تتطلب تبرير في ذلك السياق. مذهب معاداة الأساس لرورتي يُنكر أن هناك بعض الأفرع الخاصة أو جزء من الثقافة لديها وظيفة التزويد ببرهان لكل الأفرع الباقية، أو صناعة معنى لها.

أما عن السلوكية الابستمولوجية عند رورتي فهي حساب للتبرير وليست نظرية للصدق. رورتي ينكر أن هناك أي نظرية مهمة للصدق، بمعنى أي حساب عام لما يجعل الاعتقادات والجمل صحيحة. إنه يؤيد قول جيمس أن الصحيح هو الخير في مجال الاعتقاد، ليس هناك

حساب عام لسبب كون الاعتقادات صحيحة أكثر من أن هناك حساب عام لسبب كون الأشياء خيرة. إنه يرفض نظريات التطابق والاتفاق في الصدق.

أما عن اسهامات رورتي في مجال المعرفة، فعندما صدر كتابه 'الفلسفة ومرآة الطبيعة'، قلب الرؤى المألوفة عن غرض وأهداف الفلسفة. رورتي يوضح أن المفهوم واسع الانتشار القائل أن واجب الفيلسوف الأول هو أن يشكل ما يمكن أن نعرفه وما لا يمكن يكون هراء. الكائنات البشرية يجب أن تركز على ما يفعلوه ليتعاملوا مع الحياة اليومية وليس على ما يجدونه من خلال التنظير. ولكي ينجز هذا أعتمد بصورة أولية على البراجماتية الأمريكية، التي تطورت من خلال تشارلس بيرس ووليم جيمس وجون ديوي وآخرون لأكثر من 100 عام.

بالنسبة لرورتي، ليس هناك نشاط مسمى 'معرفة' له طبيعة يمكن أن يتم اكتشافها، ويكون العلماء الطبيعيون بصورة خاصة ماهرين في اكتشافها. هناك ببساطة عملية اعتقادات مبررة للجمهور. وليس هناك أساس لتقرير ما يعد كمعرفة وصدق غير ما سوف يدع نظراء الفرد للفرد أن يقوله في تبادل مفتوح للدعاوى.

إن رورتي يرفض الفلسفة الأفلاطونية Platonism والتي يسميها استخفافا النظريات العقلية البالية الموروثة من أفلاطون. وكذلك يرفض الفلسفة بوصفها إبستمولوجيا Epistemology، أي بوصفها نظرية للتمثيل، و بوصفها متفرج على الاعتمادات المعرفية، وبوصفها شاهد على "الصحة الموضوعية". ومقابل رفضه لهذا نراه يقر بتصور الفلسفة كعلاج Therapy، وهذا هو التعريف أكثر اتفاقا مع هوية رورتي الخاصة بوصفه "فيلسوف". من وجهة النظر هذه، الفلسفة الأفضل تقوض الشعور أن هناك شيئا ما ذا قيمة تفعله الفلسفة. إشكالية العمل الفلسفي بهذا المعنى هي ببساطة ظهور ما يسمى بالإشكاليات الفلسفية. الفلسفة الأفضل هي الفلسفة التي تقهر الباعث على الفلسفة. فالاكتشاف الفعلي هو الاكتشاف الذي يجعلني قادرا على التوقف عن الفلسفة عندما أريد فعل ذلك.

كما أن هناك نشاط آخر يمكن أن يُسمى فلسفة عند رورتي وهو الشعر Poetry، أو الوصف التخيلي Imaginative Redescription. يرى رورتي أن 'الفيلسوف' هو الوصف الأكثر تناسبا للشخص الذي يعيد رسم الثقافة – الذي يقترح طريقة جديدة وواعدة

لنا لنفكر في العلاقة بين المجالات العديدة من النشاط الإنساني. الفلسفة بهذا المعنى هي مصطلح تشريفي، مصطلح مدح، وليست اسم لتخصص أكاديمي. بوصفها وصف تخيلي، الفلسفة هي مساعد لاكتشاف ذواتنا أفضل منها لمعرفة ذواتنا، و ليست مجالا يُنجز فيه الشخص من خلال تصديق حدوس المجتمع السابقة.

إن رورتي يريد أن يستبعد التساؤل عن المعرفة من وضع الغاية في ذاته إلى وضع كونه أحد الوسائل تجاه سعادة إنسانية أعظم.

كما يحاول رورتي أن يوضح كيف تبدو الأشياء إذا كانت المحادثة كافية والبحث عن المواجهة ممنوع، وهكذا إذا كانت المعرفة غير متصورة كتمثيلات في مرآة الطبيعة.

وما سبق يتضح سبب اختيار رورتي لـ "الفلسفة ومرآة الطبيعة" كعنوان لكتابه. إنه يريد أن يقول أنها صور أكثر منها قضايا، استعارات أكثر منها عبارات، التي تحدد معظم اعتقاداتنا الفلسفية.

وبدون مغالاة يمكن للشخص أن يقول أن أفكار رورتي متطابقة بقدر ما مع البراجماتية بصفة عامة. إلا أنه رغم ذلك يمكن القول أن الموقف البراجماتي ككل خارج نطاق اهتمام رورتي: إنه يركز بصورة أولية على أفكار ديوي، وبعض الأحيان يذكر وليم جيمس، ونادرا ما يذكر بيرس، ويتجاهل ميد بالكامل. أيضا، على الرغم من الحقيقة القائلة أنه يستخدم مرارا تعبير 'نحن البراجماتيون'، فإنه أحيانا فقط يشير للبراجماتية الكلاسيكية. إنه مهتم بالبراجماتية بوصفها إنقطاع جذري عن الفلسفة التقليدية. تبعا لرورتي، بالنسبة للبراجماتيين، ليس هناك تساؤلات عن طبيعة العالم، أو المعرفة، أو الصدق، بدلا من ذلك، هناك أحاديث عن هذه التصورات، أحاديث واعية بحدودها التاريخية والثقافية.

هوامش البحث:

[1] - وهبة، مراد (1998) المعجم الفلسفي، دار قباء، ص 14

[2] – رورتي، ريتشارد، حول التراكيب البنائية الهزلية، والتحليلات المهنية وثقافة التراث، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، إعداد بيتر كازترجمة حسني نصار ، مراجعة د. مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، 1980، ص 449

[3] – المرجع السابق، نفس الموضع

[4] - Thames, Brad. 4May, 2005. Being that Can be Understood is (Not Simply) Language: How Rorty Misappropriates Gadamer, Seminar Paper for "Philosophical Arguments", Gary Gutting, p. 3

[5] - Rorty,R., 1982. Consequences of Pragmatism. Essays: 1973-1980, Minneapolis: : University of Minneapolis Press, p. 162

[6] - Guignon, Charles & Hiley, David R., Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, in Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. *Richard Rorty*, Cambridge university press. p. 7

[7] - Rorty, R., Pragmatism, in Craig, Edward. General editor.1998. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.10, London and New York: Routledge, p. 6800

[8] - Koczanowicz, Leszek., The choice of tradition and the tradition of choice: Habermas` and Rorty`s interpretation of pragmatism, p. 62

[9] - Rorty, R., Pragmatism as Anti-Representaionalism, in John P. Murphy. ed. 1990. *Pragmatism from Peirce to Davidson*, Westview Press,.p. 2

[10] - Rorty, R., 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Second printing, Princeton: University of Princeton Press, p.11

[11] - Taylor, Charles., Rorty and Philosophy, in Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. *Richard Rorty*, Cambridge university press. p. 167

[12] - Arras, John D. 2003. Rorty`s Pragmatism and Bioethics, *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol.28, Nos. 5-6, p. 599

[13] - Rorty, R., 1999. *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, p. xvi-xvii

[14] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 157

[15] - محمد احمد السيد (2009) ريتشارد رورتي ونهاية الفلسفة، ص 2

[16] - Rorty, R., 1970. ed. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method, with two Retrospective Essays*, Chicago: University of Chicago Press, second enlarged edition 1992., P. 1

[17] - Bernstein, Richard. J. 1982. What is the Difference That Makes a Difference? Gadamer, Habermas, Rorty, Proceedings of Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, vol. 2, p. 350

[18] - Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, p. xiv

[19] - Ibid., p. xv

[20] - Ibid., p. xv

[21] - Nielsen,Kai., Richard Rorty, in John R.Shook& Joseph Margolis (ed.) 2006. *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Publishing Ltd, p. 128

[22] - Ibid., p. 128

[23] - Rorty, R.,1991. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers 1*(Cambridge: Cambridge University Press), .p.1

[24] - Ibid., p. 2

[25] - Nielsen, Kai., *Richard Rorty*, p. 134

[26] - Rory, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 366-367

[27] - Guignon, Charles & Hiley, David R., Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, p. 8

[28] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 11

[29] - Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, p. xiv

[30] - Ibid., p. xiv

[31] – رورتي، ريتشارد، حول التراكيب البنائية الهزلية، والتحليلات المهنية وثقافة التراث، ص 456-455

[32] - Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, p. xv

[33] - Ibid., p. xv

[34] - Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, p. 160

[35] - Ibid., p. 161

[36] - Ibid, p. 161

[37] - Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xviii
[38] - Ibid., p. 162
[39] - Ibid., p. 163
[40] - Ibid., p. 165
[41] - Ibid., p. 166
[42] - Ibid., p. 166
[43] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. xiii
[44] - Williams, Michael., Rorty on Knowledge and Truth, in Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. 2003. *Richard Rorty,* Cambridge university press, p. 62
[45] - Gutting, Gary., Rorty`s Critic of Epistemology, in Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. 2003. *Richard Rorty,* Cambridge university press. p. 42
[46] - Williams, Michal, Rorty on Knowledge and Truth, in Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. *Richard Rorty,* p. 63
[47] - Williams, Michael., Rorty on Knowledge and Truth, p. 64
[48] - Gutting,Gary., Rorty`s Critic of Epistemology, pp. 43-44
[49] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 3-4
[50] - Ibid., p. 7
[51] - Ibid., p. 7
[52] - Ibid., p. 139
[53] - Ibid., p. 140
[54] - Ibid., p. 141
[55] - Ibid., p. 141
[56] - Ibid., p. 146
[57] - Ibid., p. 147
[58] - Ibid., p. 148
[59] - Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, p. 149
[60] - Lewis, C. I. 1956. *Mind and the World Order*, New York, p. 38
[61] - Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, p. 151
[62] - Ibid., p. 151
[63] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 161
[64] - Ibid., pp. 161-162
[65] - Ibid., p. 162
[66] - Rorty, R., 1999. *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, p. 8
[67] - Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, p. 36
[68] - Ibid., p. xxvi
[69] - Thames, Brad., Being that Can be Understood is (Not Simply) Language: How Rorty Misappropriates Gadamer, p. 3
[70] - Rorty. R., *The Linguistic Turn*, P. 38

[71] - Gutting,Gary., Rorty`s Critic of Epistemology, p. 44
[72] - Ibid., p. 44
[73] - Ibid., p. 45
[74] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 174
[75] - Ibid., p. 175
[76] - Ibid., p. 176
[77] - Ibid., p. 176
[78] - Ibid., p. 178
[79] - Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, p. 9
[80] - Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 182
[81] - Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, p.10
[82] - Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 183
[83] - Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, p.10
[84] - Rorty,R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 186
[85] - Ibid., p. 183
[86] - Ibid., p. 183
[87] - Ibid., p. 184
[88] - Ibid., p. 185
[89] - Guignon, Charles & Hiley, David R. eds. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy, p. 9