

انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)

دکتر خسرو باقری *

منصور خوشخویی **

چکیده:

نوع عمل‌گرایی^۱ معاصر با دیدگاهی پسانوگرایانه^۲، وجودگرایانه^۳ و عمل‌گرایانه^۴ به بحث دربارهٔ انسان می‌پردازد. از نگاه این مکتب فلسفی، تعریف یگانه و محتومی از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریف جدیدی از خویشتن و یا به بازآفرینی خود^۵ می‌پردازد و این تحولی است که مستمراً ادامه می‌یابد. انسان در این دیدگاه در دو بعد به هم پیوسته فردی و جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعد فردی با کمک اصطلاح طنزگرایی آزاد^۶ و در بعد اجتماعی، فرد وابسته به مدینهٔ فاضلهٔ آزاد^۷ تعریف می‌شود. طنزگرایی آزاد، همچون طنزپردازان ادبی، با

* استاد راهنما و عضو هیأت علمی گروه مبانی فلسفی - اجتماعی دانشگاه تهران

** دانشجوی دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس

1. Neo Pragmatism
2. Postmodernism
3. Existentialism
4. Pragmatism
5. Self Recreate
6. Liberal Ironist
7. Liberal Utopia

عملی است که متفکر در آن گرفتار است و تفکر به عنوان «طرح عمل»^۱ در موقعیت مزبور به حساب می‌آید. متفکر، همچون نجار در هر یک از مراحل کار خویش، توسط موقعیت خاصی که با آن مواجه است، هم برانگیخته می‌شود و هم مورد رسیدگی قرار می‌گیرد. (باقری، ۱۳۷۶)

جهان‌شناسی - معرفت‌شناسی

جهان‌شناسی عمل‌گرایی مقوله‌ای مستقل از ذهن یا تجربه انسان نیست. نظر پیرس در این باب بر مبنای نقد جبرگرایی این است که طبیعت ناشی از «تصادف محض» و به یک «بی‌تعینی عینی» دچار است. در چنین شرایطی قانونمندی اشیا دیگر نمی‌تواند چیزی مستقل از ذهن انسان باشد. در واقع تصور ما به اشیاء قانونمندی می‌بخشد.

ویلیام جیمز می‌گوید: «چون طبیعت اعتبار خودش را مدیون ماست و ذهن انسان این اعتبار را به وجود می‌آورد، پس حقیقت آن چیزی است که اعتقاد به آن برای ما بهتر باشد.» (شفلر، ۱۳۶۶)

جیمز جهان را فرایندی می‌شناسد که در حال ساخته شدن، تغییر و توسعه است و با توجه به روش تجربی، به جای وحدت به کثرت در جهان معتقد است. زیرا در نگاه کثرت‌گرا، جدایی میان چیزها، استقلال آنها، رابطه آزاد میان اشیاء، پیدایش چیزهای تازه و تصادف قابل توضیح است.

معرفت‌شناسی «پراگماتیسم» در تقابل با دو جریان «خردگرایی»^۱ و «تجربه‌گرایی»^۲ است. البته تجربه‌گرایی مردود از نظر این مکتب، نظریات «جان لاک» است. تجربه‌گرایی «هیوم» به نحوی مورد قبول بنیان‌گذاران این مکتب می‌باشد. زیرا در تجربه‌گرایی هیوم عینیت حقیقت انکار می‌شود و ویلیام جیمز آشکارا با این نظر موافق است و خود را در این راستا یک تجربه‌گرای کامل معرفی می‌نماید: «بدون شک ملاک عینی و یقین، آرمان‌های زیبایی هستند، اما در این سیاره ماه تابیده و رؤیا گونه کجا می‌شود آنها را یافت؟ به همین دلیل من، خود تا آنجا که به نظریه‌ام درباره شناخت مربوط می‌شود، یک تجربه‌گرای کامل هستم.» (جیمز، ۱۳۶۶)

پیرس عمدتاً دربارهٔ معرفت و انواع آن و چگونگی ارزیابی معرفت بحث نمود و در ابتدا نیز این فلسفه را به عنوان روش تحقیق یا تفکر در نظر داشت، نه به عنوان یک نظام فکری. میزان ارزیابی هر عقیده از نظر او بامعنی بودن، قابل آزمایش بودن و توافق پژوهشگران دربارهٔ آن است. اما معتقد است که از یقین، دقت و کلیت مطلق در مورد عقاید نمی‌توان سخن راند، زیرا در قضاوت‌های ما احتمال خطا وجود دارد و باید اصل احتمال خطا را در ادراکات انسانی مورد توجه قرار داد. (شریعتمداری، ۱۳۶۴)

جیمز در معرفت‌شناسی، شعور یا ذهن انسان را به عنوان یک وجود واقعی یا پدیده‌ای مستقل که اعمال روانی انجام دهد، انکار می‌نماید. او به جای شعور یا ذهن، تجربه را قرار می‌دهد. با تحلیل تجربه می‌توان موضوع تجربه‌کننده یا ذی شعور و شیء تجربه‌شده را تفکیک کرد. این دو، جنبه‌های مختلف تجربه هستند. از نظر جیمز شعور به عنوان یک وحدت عملی، یعنی آنچه در ارتباط اعمال روانی با هم استنباط می‌کنیم، وجود دارد. (شریعتمداری، ۱۳۶۵)

عمل‌گرایی در دهه‌های آخر قرن بیستم، همگام با مباحث جدید فلسفه علم در شناخت‌شناسی و همچنین ظهور گرایش‌های پسانوگرایی، شاهد بروز اندیشه‌های تازه‌ای است که با عنوان نوع‌عمل‌گرایی شناخته می‌شود.

در این شیوه و در باب معرفت‌شناسی، تبیین «کوااین»^۱ مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و ریچارد رورتی به عنوان فیلسوفی نوع‌عمل‌گرا شهرت بسیاری در آمریکا و خارج از آمریکا کسب کرده است.

کوااین در معرفت‌شناسی نظریه‌ای متفاوت با فلسفه‌های عمل‌گرایی گذشته، فلسفه تحلیلی، عقل‌گرایی و حس‌گرایی^۲ دارد. دیدگاه او به نظریه «کل‌گرا»^۳ معروف است. کوااین به عنوان عمل‌گرایی نو، به ویژه با دو نوع اصلی معرفت‌شناسی بنیادین مخالف است. حس‌گرایی و عقل‌گرایی بر بنیادی بی‌چون و چرا استوارند. اولی شواهد حواس چندگانه را غایت‌الامر معرفت می‌داند و دومی پرتو عقل محض را. این دو بنیاد در جایگاه داوری دانش فعال می‌شوند. کوااین

1. Quine
2. Empiricism
3. Epistemological Holism

ادعا می‌کند، که «این خطاست که پیکره دانش خود را متشکل از دو جزء بدانیم، از یک سو مبنایی بی‌چون وچرا با موقعیت ممتاز و از سوی دیگر مابقی دانش که مبتنی بر این بنیادهاست. درواقع این خطاست که فکر کنیم داوری در باب دانش به نحو بنیادی در گرو داوری نسبت به دعاوی شخصی^۱ (مفرد) است. واحدهای اساسی دانش ما دعاوی مفرد نیستند، بلکه مجموعه‌های کلی دعاوی یا نظریه‌ها هستند. زیرا علی‌الاصول در نهایت، تمامی ساختمان «نظریه ما درباره جهان» به منزله یک کل، پایدار می‌ماند و یا فرو می‌ریزد». (والکر، ۱۳۵۷) نظریه دانشی کواین نظریه‌ای کل‌گرایانه است نه دعاوی دانشی شخصی. از نظر او «اگر بین نظریه و شاهد، تراحمی بروز کند، هیچ دلیل پیشینی وجود ندارد که داده‌های حسی مشاهده‌ای و تجربی را به منزله کنترل‌کننده نهایی بپذیریم. آنچه را تصمیم می‌گیریم به عنوان شواهد قبول کنیم، در درجه نخست وابسته به مفروضات نظریه ما خواهد بود، شواهد همواره بارور از نظریه از راه می‌رسند.» (همان)

در تکمیل این بحث مقدماتی، برای ورود به آرای «رورتی» اشاره‌ای به نظریات انسان‌شناسی عمل‌گرایی را بایسته می‌دانیم. انسان از دیدگاه عمل‌گرایی موجودی طبیعی - اجتماعی است. عمل‌گرایی همان اعتباری را که برای طبیعت قائل است، برای انسان نیز می‌پذیرد. زیرا انسان را یکی از اجزای تشکیل‌دهنده طبیعت و کاملاً پیوسته به آن می‌داند. البته طبیعت از دید عمل‌گرایی فرایندی باز و پویا و در حال تحول است، نه نظامی بسته و مکانیکی، بنابراین انسان نیز موجودی در حال تغییر و تجدید مستمر است. (Butler, 1968)

انسان‌شناسی عمل‌گرایی قبل از «ریچارد رورتی» از دیدگاه «جان دیوئی» چنین تبیین شده بود که وی از یک سو متأثر از «ایده‌آلیسم» هگلی و از سوی دیگر تحت تأثیر نظریه تحولی «داروینیسیم»، انسان را تعریف می‌کرد. او مانند هگل قدرت مؤسسات فرهنگی را در شکل دادن افراد پذیرفته و روان‌شناسی اجتماعی را در مرکز توجه خود قرار داده بود و با تکیه بر زیست‌شناسی، طبیعت انسان را توده‌ای سازمان‌نیافته از سائقه‌ها و بازتاب‌ها می‌دانست. به نظر او نهادهای اجتماعی، سنت‌ها و عادات، این طبیعت سازمان‌نیافته را سازمان می‌دهد. او نظر خود را در کتاب «طبیعت و رفتار انسان» چنین بیان کرد: «ما عقل خود را به وجود نمی‌آوریم، عقل گرچه

جزء وجود ماست، ولی ما آن را نساخته‌ایم. عقل را محیط ما از طریق تعلیم و تربیت به وجود می‌آورد. بنابراین عقل و طرز اندیشه از آن ما نیست، از آن جامعه است. وجدان اخلاقی نیز چنین است... ما آن گونه می‌اندیشیم که مقتضای جامعه ماست و آن‌گونه درباره نیک و بد قضاوت می‌کنیم که از مردم پیرامون خود فرا گرفته‌ایم.» (باقری، ۱۳۷۶)

دیوئی برای انسان نیروهای ناخودآگاه زیادی برمی‌شمرد و آنها را نه در درون انسان، بلکه در شرایط اجتماعی و فرهنگی جستجو می‌کرد. معتقد بود که روانشناسی متعارف که فقط به جنبه خودآگاه انسان نظر دارد - و اخیراً با عکس‌العمل‌های شدیدی مواجه شده است - باید دگرگون شود. زیرا قسمت اعظم نیروهایی که انسان را به فعالیت برمی‌انگیزند، از حوزه آگاه ذهن خارج‌اند و همین نیروها بسیاری از اعمال انسانی را تبیین می‌کنند. البته از مجموع اندیشه‌های جان دیوئی بر می‌آید که وی فردیت انسان را نفی نمی‌کرد، بلکه در تعریف و بیان تجربه، فرد را یک عنصر فعال در حال تعامل با محیط می‌دید و معتقد بود که تجربه در نتیجه این تعامل و تأثیر متقابل مستمر، رقم می‌خورد.

ریچارد رورتی کیست؟

رورتی نوع‌گرایی است که از دیگر همفکرانش در این مکتب مشهورتر است و نظریات او شایسته مطالعه و بررسی بیشتر است. وی در طیف پسانوگرایان قرار می‌گیرد. زیرا به جای تجربه در عمل‌گرایی گذشته «دیوئی»، زبان را و به جای علم، فرهنگ را جایگزین می‌کند. فلسفه او برخلاف مشی فلسفی دیوئی، به هنر نزدیک‌تر است تا به علم. رورتی پیرامون مقولات سنتی رایج در فلسفه گذشته، به ویژه حقیقت، دانش و عینیت به نقادی پرداخته، رویکردی پسانوگرایانه آزاد از نوع عمل‌گرایی را به جای آن مطرح می‌کند. (Blackburn, 1990)

ماهیت انسان

در فلسفه کلاسیک معمولاً ماهیت ذاتی انسان مطرح می‌شود، بدین معنا که تنها یک تعریف ممکن از انسان وجود دارد. این تعریف تمام توصیف‌های مناسب دیگر را توجیه و تبیین می‌کند و

به عبارت دیگر، ترجمان تمام توصیف‌های مناسب است. رورتی بر این عقیده است که تعریف محتوم و یگانه‌ای از ذات انسان وجود ندارد. در کنار تعاریف ذات‌گرا، در دیدگاه‌های بدیلی، شعرا، داستان‌نویسان، روان‌شناسان، انسان‌شناسان، عرفا و...، انسان را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنند؛ تعریف‌هایی که هر یک را می‌توان به عنوان جزیی از مجموعه توصیف‌های خویشتن به حساب آورد. هر تعریف موقعیتی به تبیین جزیی از آن مجموعه می‌پردازد. مثلاً برای تبیین هویت جنسی، زبان بیوشیمیایی کروموزوم‌ها و در موقعیت مسئولیت‌های قانونی، زبان آگاهی و قصد مناسب‌تر است. معیار هسر تعریف، تناسب، مفید بودن و کاربرد داشتن در یک موقعیت است. (Berry, 1980)

رورتی درباره‌ی ذات انسان، وجود ذاتیات باطنی و محتوم را انکار می‌کند و شخصیت انسان را ساخته‌ی دست خود او می‌داند: «اگر ذات نهفته‌ای در انسان وجود نداشته باشد، پس چه چیز در آنجاست؟ و پاسخ می‌دهد که: محتوای درون شخصیت انسان چیزی است که در خلال واژگان گذشته در آن قرار داده‌ایم. از قبل چیز استواری در درون ما وجود ندارد، مگر آنچه خود آنجا نهاده‌ایم.» (همان)

واژگان نهایی چیست؟

یکی از اصطلاحات کلیدی که رورتی با کمک آن به تعریف انسان می‌پردازد، واژگان نهایی است. به نظر وی همه‌ی انسان‌ها مجموعه‌ای از کلمات را برای توجیه اعمال، باورها و زندگی خود به کار می‌برند. این کلمات گاهی برای ابراز خرسندی از دوستان، یا نفرت از دشمنان، یا جهت ارائه طرح‌های بلند مدت و آرزوهای دور و یا برای بیان تردیدهای فرد تدوین می‌شود. این کلمات که یا به آینده و یا به گذشته وابسته‌اند، داستان زندگی انسان‌اند. این کلمات از دیدگاه رورتی واژگان نهایی شخص خواننده می‌شود.

در توضیح این اصطلاح می‌توان گفت: رورتی زبان ویژه‌ای را که در هر رشته علمی و معرفتی به کار گرفته می‌شود، با اصطلاح «واژگان» توجیه می‌کند. این واژگان متناظر با باورها، طرح‌های ذهنی و نظام‌های فکری انسان است و از چگونگی وجود اشیا جهان خارج، یا از امور ذهنی

مستقل از زبان حکایت نمی‌کند. این دیدگاه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که رورتی از نظر معرفت‌شناسی «پسانوگرا»ست و به همین جهت با نظریه‌های معرفت‌شناسی مکاتب و دیدگاه‌های گذشته از جمله تجربه‌گرایی و باز نمودگرایی مخالف است و برخلاف آنان نظریه‌ای برحسب لغات و جملات را قبول دارد، نه برحسب تجربیات و ایده‌ها. بنابراین به نظر او دانش انسان به زبان وابسته است و انسان جز با ارائه گزاره‌هایی از طرح‌های ذهنی و یا نظام‌های فکری خود به هیچ‌وجه نمی‌تواند فکری داشته باشد.

رورتی در باب مفهوم «نهایی» می‌گوید: «اگر نسبت به ارزش کلمات تردید به وجود آید، به کارگیرنده آنها مرجعی برای مراجعه و توسل نخواهد داشت. آن کلمات تنها در عرصه زبان کارایی دارد و جدا از آن یا به استیصال رسیدن فرد است، یا توسل پیدا کردن او به زور». (Rorty, 1998) راه سومی وجود ندارد. زیرا چنان که اشاره شد، دانش انسان کاملاً وابسته به زبان است و در ماورای زبان اصول معرفتی، قالب‌های ذهنی معین، بنیادهای پیشینی دانشی و نظریه‌های کلان وجود ندارد و حتی نمی‌توان اشیای جهان خارج را مرجع تلقی نمود. بنابراین واژگان موجود هر فرد در هر موقعیت، نقطه نهایی است و اگر در موقعیت کنونی، واژگان فرد از عهده تبیین موقعیت برنیايد، آن سوی زبان و واژگان او مرجعی وجود ندارد که از آن استمداد شود، مگر این که فرد در مواجهه با مسائل دشوار علمی - فلسفی...، با واژگان دیگری در کتب و آثار دیگران برخورد کند و واژگان نهایی پیشین خود را تغییر و توسعه دهد و به تبیین جدیدتر و قانع‌کننده‌تری نسبت به گذشته دست یابد.

نکته مهم در اندیشه رورتی در تعریف انسان، این است که در نگرش پراگماتیستی، مفید واقع شدن تعریف‌ها و کارآیی در مقام کاربرد اندیشه‌ها، ملاکی اساسی است. رورتی در تعریف انسان نیز این مسأله را به عنوان معیار درستی تعریف در نظر می‌گیرد و در نتیجه تعریف‌هایی را که به ذاتیات ثابت و یکسان در انسان می‌پردازند، - چون فاقد این خصوصیت کاربردی هستند - نمی‌پذیرد. وی در ادامه این نظر با ذکر دو مثال به تبیین بیشتر اندیشه خود اقدام می‌کند: «اگر دو شخصیت تاریخی مانند «مارکس» و «آگوستین» را در نظر بگیریم، هر یک ابتدا هدف و خواسته‌ای را در نظر می‌گیرد و واژگان مناسب را جهت نیل به آن خواسته انتخاب می‌نماید. «مارکس» با

واژگان «انسان سازندهٔ تاریخ است» به تعریف انسان می‌پردازد و از این طریق الغای سرمایه‌داری و انتقال به سوسیالیسم را تبیین و راه عملی آن را ترسیم می‌کند، در حالی که «آگوستین» با خواسته‌های دیگر و واژگانی متفاوت، از انسان تعریفی دیگر ارائه می‌دهد: انسان به این دنیا تعلق ندارد، موجودی معنوی و روحانی است نه مادی و دنیوی و باید از بیهودگی و پوچی زندگی دنیوی به سعادت و آرامش ابدی در زندگی اخروی تغییر اندیشه و رفتار دهد. و بسدین وسیله درصدد جانمایی نظام اجتماعی - فرهنگی مسیحی به جای نظام اجتماعی امپراتوری روم برمی‌آید. (Berry, 1980) نتیجه‌ای که رورتی از این بحث می‌گیرد این است که نظریه‌پردازها تنها به دست کاری کلمات می‌پردازند با این قصد که برای کاربرد، مفید واقع شوند، زیرا اگر صرفاً مفهوم ذاتی و معین انسان را در نظر داشته باشند، واژگان، مفید کاربرد واقع نمی‌شوند.

رورتی نظر «ژان پل سارتر» را در مورد انسان قبول دارد و برای فرضیهٔ «تقدم وجود بر ماهیت» مزیت قائل است زیرا این فرضیه انسان را در انتخاب تعریف و تبیین جدید از خود آزاد می‌گذارد. از سویی در نوع‌گرایی، بازنمایی پدیده‌ها در ذهن موضوعیت ندارد، زیرا راه‌های مختلف انطباق با جهان از طریق واژگان، در دسترس ماست. پس تعریف و توصیف ممتاز و مستقلی از ماهیت بشر وجود ندارد. از نظر رورتی، افراد و فرهنگ‌ها واژگان تجسم یافته‌اند. بشر فاقد باورها و علایق ثابت و یکسان است. استقلال فردی به گونه‌ای که به وسیلهٔ فلسفهٔ کلاسیک، مفروض پنداشته می‌شد، وجود ندارد و آزادی درونی جامهٔ واقعیت به خود نمی‌پوشد. نه چیزی به عنوان ذات مشترک بشر وجود دارد و نه چیزی به عنوان میراث بشری که وحدت انسانی بر آن بنیاد گردد. آنچه برای مردم وجود دارد، همان است که به وسیلهٔ آن جامعه‌پذیر شده‌اند و این چیزی جز توانایی آنان در به‌کارگیری زبان و در نتیجه، تغییر باورها برای همراهی با دیگران نیست. (Rosenow, 1998)

با این حال، رورتی به دو وجه مشترک بین انسان‌ها باور دارد: یکی حساسیت در برابر مشکلات و رنج‌ها و دیگری روحیهٔ زیبایی‌شناسی. رُزنا و در توضیح نظر وی می‌گوید: «هر یک از ما با تمامی انسان‌های دیگر در چیزی شریکیم، مانند آنچه با دیگر حیوانات شریک هستیم و آن توانایی

احساس درد و رنج است.» و البته قابلیت زیبایی‌شناسی را دیگر وجه مشترک انسان‌ها می‌داند. (همان)

رورتنی برای ارائه نظر خود درباره انسان و پرداختن به این معمای دیرینه اندیشه‌ها، نگاه توأمان فردی و جمعی را برگزیده است و با مشی تاریخی - پسانوگرایانه - عمل‌گرایانه به مطالعه آن می‌پردازد. البته در این زمینه متأثر از متفکران تاریخ‌گرایی پس از هگل است. به گفته وی تاریخ‌گرایان بعد از هگل، منکر ماهیت بشر یا سطح عمیق‌تر خویش‌ت هستند. دکترین آنان تأکید بر این داشته است که جامعه‌پذیری و شرایط تاریخی مقوله‌ای است که همه چیز به آن ختم می‌شود. بدین معنا که قبل از جامعه‌پذیری و تاریخ چیزی وجود ندارد که معرف انسان باشد. این گروه می‌گویند سؤال «ماهیت انسان چیست؟» باید تغییر کند و به جای آن سؤالانی مانند «شهروندی در یک جامعه کاملاً دموکراتیک معاصر چیست؟» و «چگونه شهروند چنان جامعه‌ای می‌تواند بیش از یک بازیگر، نقشی که متن آن از قبل نوشته شده باشد؟»، طرح گردد.

رورتنی از این بحث نتایج شبه‌متافیزیکی و معرفتی خاص خود را می‌گیرد، از جمله این که تاریخ‌گراها به تدریج اما به نحو استوار ما را از الهیات و متافیزیک آزاد کرده‌اند، و سوسه یافتن راه فراری از زمان و احتمال را بسته‌اند و در نتیجه به ما کمک کرده‌اند که آزادی را به عنوان هدف تفکر و توسعه، جایگزین حقیقت نماییم. (Rorty, 1998)

وی تاریخ‌گرایان پس از هگل را به دو گروه تقسیم می‌کند: یک گروه به خودآفرینی در بعد استقلال فردی و گروه دیگر به جامعه انسانی عادلانه‌تر و آزادتر گرایش دارد. گروه اول بعد اجتماعی را امر متضاد با اعتقاد به ذات انسان تلقی می‌کند و گروه دوم کمال شخصی را به عنوان عاملی تحت تأثیر زیبایی‌شناسی و به دور از عقلانیت قلمداد می‌نماید. رورتنی در اندیشه آن است که بین این دو گروه وحدتی ایجاد کند. وی از یک سو با اصل‌گرایی هر یک موافق است، اما از سوی دیگر از دوگانه‌گرایی حاکم بر ذهن هر دسته ناخرسند است و در پی آن است که با پیش‌فرض‌های عمل‌گرایانه، طرحی عملیاتی و ابزاری ارائه نماید، نه متافیزیکی و نظری و با این کار خیال انسان را از آن زحمات و کشمکش‌های ذهنی فارغ سازد. وی معتقد است که با کنار گذاشتن هر گونه نظریه درباره ماهیت انسان، جامعه یا عقلانیت، می‌توانیم اندیشه متفکران طرفدار

استقلال فردی و متفکران طرفدار عدالت را به عنوان عواملی به هم پیوسته شبیه ارتباط بین دو نوع ابزار تلقی کنیم. بدین معنا که با کنار گذاشتن نیاز به نظریه، بین امر عمومی و امر شخصی (فردی و اجتماعی) اتحاد برقرار کنیم و در عین حال، عمل را برای آفرینش خود و نیز گام برداشتن به سوی وحدت انسانی معتبر بدانیم. (Rorty, 1998)

طرح دو بعدی رورتی

رورتی طرح خود را در دو بعد به هم پیوسته فردی و اجتماعی ارائه می‌کند. در بعد فردی و با نگاه به فردیت انسان، اصطلاح طنزگرایی آزاده و در بعد اجتماعی، مدینه فاضله آزاد را مطرح می‌نماید. مدینه فاضله مورد نظر رورتی از پیش، طرحی ندارد. مدینه‌ای است که به تدریج توسط طنزگرایی آزاده ساخته می‌شود. وی در توصیف طنزگرایی آزاده، تعریف آزاده را از «جودیت شکلار»^۱ وام می‌گیرد که می‌گوید: «آزادگان کسانی هستند که فکر می‌کنند بدترین چیزی است که انسان انجام می‌دهد.» در معنای طنزگرا می‌افزاید که: «من طنزگرا را برای آن دسته از مردم به کار می‌برم که عمده‌ترین عقاید و خواسته‌های خود را اموری احتمالی می‌بینند.» (Rorty, 1998)

چرا رورتی از واژه طنز استفاده می‌کند؟ بهتر است در ابتدا به معنای این واژه اشاره کنیم. طنز در لغت‌نامه «دهخدا» به نقل از مآخذ گذشته به معنی فسوس کردن، فسوس داشتن، بر کسی خندیدن، لقب کردن، سخن به رموز گفتن، عیب کردن آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳) در فرهنگ‌های ادبی لاتین کلمه‌های (Irony) و (Satire) به معنی طنز به کار رفته است. «گادون»^۲ در فرهنگ اصطلاحات ادبی خود می‌گوید: «طنز شعری است که در آن از شرارت، حماقت و نادانی انتقاد می‌شود»، «در ایدن» مدعی است که: «هدف نهایی طنز، اصلاح فساد و رفع نواقص است.» «دفو» معتقد است که: «طنز یک نوع اصلاح است» و «سویفیت» می‌گوید: «طنز آینه‌ای است که بینندگان آن عموماً چهره کسی جز خودشان را مشاهده می‌کنند و این علت اساسی استقبال و

1. Judith Sheklar

2. Guaddon

توجهی است که نسبت به طنز در جامعه وجود دارد و به همین جهت افراد کمی از آن ناراحت می‌شوند.» (Guuddon, 1979) «هری شاو»^۱ می‌گوید: «طنز ریشخند یا استهزایی درباره ابلهی، نادانی و حماقت انسان یا عیب و کاستی اوست. زهرخند یا استهزایی برای افشا کردن یا زشت شمردن ضعف‌های اخلاقی و کاستی‌های نوع بشر است. طنز یک نوع ادبی است که در آن خوب و بد، مزاح و شوخی، بذله‌گویی و لطافت طبع همراه با آرامش وجود دارد و در خصوص فعالیت‌ها و رفتارهای افراد و رسم‌های معمول جامعه موضع‌گیری می‌کند.» (Shaw, 1972) و نیز «طنز در لغت به معنی ناز و فسوس کردن، سخریه، استهزا، دست انداختن، طعنه زدن، سرزنش کردن، عیب‌جویی و امثال آن آمده است و در عرف ادب و اصطلاح به یک نوع ادبیات خاص اطلاق می‌شود که در آن شاعر و یا نویسنده، با نگاهی انتقادی و زیرکانه به کشف تناقضات و نابه‌سامانی‌ها و عیب‌های افراد جامعه می‌پردازد و آنها را به شیوه‌ای هنرمندانه، تمسخرآمیز، اغراق‌آمیز و خنده‌آور به منظور تنبیه و اصلاح و تزکیه بیان می‌کند، به گونه‌ای که خواننده را به تفکر و تأمل درباره موضوع وادار می‌سازد.» (صفری، ۱۳۷۸)

آنچه از مجموع تعاریف طنز بر می‌آید، این است که طنزگرا یا طنزپرداز فردی است که در زمینه‌های مختلف اجتماعی به نقادی می‌پردازد و هدف او روشننگری و آگاهی دادن به مردم برای ایجاد اصلاحاتی در جامعه است. طنز روشی ادبی همراه با خلاقیت، نواندیشی و تنوع است که خارج از روال معمول نگارش و با جاذبه‌های ادبی - هنری که دارد، موجب استقبال مردم از آن می‌شود و در مقایسه با سایر روش‌های نگارشی تأثیرگذاری بیشتری دارد.

به نظر می‌رسد که رورتنی به همین اعتبار اصطلاح طنزگرا را برگزیده است، زیرا با دیدگاه نوع‌مگرایی - پسانوگرایی خاص خود می‌گوید: «طنزگرای آزاده از شخصیتی برخوردار است که خواسته‌های او فاقد زمینه قبلی است. باورها و خواسته‌هایش در بستر زمان و بر سیل اتفاق و احتمال شکل می‌گیرند. چنین افرادی امیدشان به آن است که درد و رنج کاهش یابد و تحقیر انسان به وسیله انسان به پایان رسد. طنزگرای آزاده از تردید دائمی درباره‌ی واژگان نهایی خویش رنج می‌برد. با آگاهی از این که از طریق بحث به تأیید یا به بی‌اعتباری امور نمی‌تواند دست یابد،

هر نوع واژگان نهایی را ضرورتاً مشروط (نسبی) می‌داند. او بر این باور است که هیچ چیز از ذات یا ماهیت مطلق، ثابت و یکنواخت برخوردار نیست و معیار عینی در تشخیص میان درست و غلط وجود ندارد. او می‌داند که هر چیز می‌تواند با مفاهیمی که آن را توصیف می‌کند، در دید فرد، خوب یا بد، تجسم یابد. بنابراین او خویشتن را به تعب نمی‌اندازد. طنزگرای آزاده دائماً با غنی‌سازی و توسعهٔ واژگان فردی خود، به بازآفرینی خویشتن و تعریف مجدد آن می‌پردازد و در این راستا در تلاش است که تا سر حد امکان به واژگان نهایی متنوعی دست یابد. (Rosenow, 1998)

تردیدهای طنزگرای آزاده ناشی از آن است که او همواره از واژگان دیگر متأثر می‌شود؛ واژگانی که در جای خود به عنوان واژگان نهایی دیگران یا کتاب‌ها و آثار آنها به کار برده می‌شوند. وی با فلسفه‌ورزی پیرامون موقعیت خود می‌فهمد که واژگان او نسبت به واژگان دیگر به واقعیت نزدیک‌تر نیستند، بدین معنا که او با قدرتی غیر از خودش نیز در تماس است. طنزگرا چون به تفکر و فلسفیدن برانگیخته می‌شود، در می‌یابد که واژگان انتخابی او نه در موقعیت ارزیابی به وسیلهٔ فراواژگانی کلی و ذاتی‌اند و نه تلاشی در مقام بازنمایی واقعیت، بلکه تنها نقشی است که واژگان جدید علیه واژگان قدیم بازی می‌کنند.

طنزگرای آزاده که در هر موقعیتی با واژگان جدید به تعریف تازه‌ای از خود دست می‌یابد، آن موقعیت را استوار و جدی نمی‌داند. زیرا همیشه آگاه است که اصطلاحاتی که او خود را با آن توصیف می‌کند، موضوعاتی دستخوش تغییرند. او همواره نسبت به احتمالی و آسیب‌پذیر بودن آخرین واژگان خود، به جهت تغییرپذیر بودن خویشتن، واقف است. (Rorty, 1998)

مدینهٔ فاضلهٔ آزاده

مدینهٔ فاضلهٔ رورتی مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود، وحدت مورد نظر او وحدتی است که در فرایندی عمل‌گرا به عنوان یک هدف اکتساب می‌شود و ساز و کار اکتساب این وحدت تحقیق نیست، تخیل است. تخیل مردمان دیگر، حتی ناآشنا و بیگانه به

عنوان انسان‌های هم درد و هم رنج. این وحدت با اندیشه کشف نمی‌شود، بلکه خلق می‌شود. این وحدت ضمن افزایش حساسیت ما نسبت به مجموعه‌ای از رنج و تحقیر سنگینی که بر مردم دیگر تحمیل می‌شود، پدید می‌آید. داشتن حساسیت متزاید به مردمی که از نظر تفکر با ما متفاوت هستند و از ستمی که بر آنها می‌رود، ناآگاهند و رنج و درد کشیدن را گویا طبیعی می‌دانند، بسیار دشوارتر است.

به نظر او رشد و توسعه فردیت انسان مهم‌ترین اصلی است که از طریق نقّادی مداوم فرد از جامعه، محقق می‌شود. اجتماعی شدن و همگامی با جامعه، اصل مهم دیگری است که در سایه تعامل فعال فرد با محیط ایجاد می‌شود. رشد فردیت و توسعه شناخت و شخصیت فرد در جریان ارتباطات اجتماعی، باعث خلق وحدت اجتماعی می‌شود. ساز و کار اصلی این دو فرایند، نقّادی فرد از جامعه است که در نتیجه آن مفهوم «ما» برای فرد توسعه می‌یابد. «تعامل پیوسته فرهنگی برای طنزگرایی آزاده، نقش اساسی دارد. او از این طریق دائماً به تجدیدنظر در میزان استقلال و آزادی مکتسب خود می‌پردازد. بدین سان او به تدریج وحدت خود را با دیگر افراد بشر نیز توسعه می‌دهد. این وحدت، حاصل توسعه مستمر در درک فرد از «ما» یا «یکی از ما» است. این وحدت نتیجه رشد حساسیت فرد به نمودهای درد و ظلم است، حساسیتی که به کمک نقّادی ادبی افزایش می‌یابد. این وحدت نتیجه تصور فکری خلاق است. فرد این وحدت را خلق می‌نماید، نه این که با حالت انفعالی آن را کشف کند.» (Rosenow, 1998)

این فرایند که رورتی طی آن به انسان‌های دیگر به عنوان «یکی از ما» و نه به عنوان «آنها» می‌نگرد، موضوع توصیف مبسوطی است از مردم ناآشنا که همانند هم هستند و به علاوه تأکیدی است بر این که ما خودمان نیز همانند هم هستیم. (Rorty, 1998)

تحلیلی تربیتی و نقّادی کوتاه بر اندیشه‌های رورتی

از آنجا که ریچارد رورتی فیلسوفی تربیتی نیز قلمداد می‌شود، شایسته است که در این مقاله اشاره‌ای مختصر به برخی دیدگاه‌های تربیتی او به عمل آید. صرف‌نظر از انتقادهایی که به مبانی فکری رورتی وارد می‌شود، اگر از منظر روش تربیت به افکار او بنگریم، نکات مثبت تربیتی در

تفکرات او می‌توان یافت. از آن جمله می‌توان به «رشد و بازسازی مداوم خویش» اشاره کرد. این مقوله با طرح طنزگرایی آزاده که دائماً واژگان نهایی خود را تغییر می‌دهد، قابل توجیه است. طنزگرایی آزاده در بعد فردی همواره در واژگان نهایی خود تردید می‌کند. او در برابر اندیشه‌های نو (واژگان جدید) که در آثار مختلف فرهنگی - ادبی با آن مواجه می‌شود، واژگان نهایی خود را تغییر می‌دهد و از این طریق از خود تعریفی جدید پیدا می‌کند که از تعاریف قبلی گسترده‌تر است و پیشرفت بیشتری دارد و این روند مستمراً جریان دارد. این فرایند با مقوله رشد فرد در بیان تربیتی قابل توجیه است. زیرا بازسازی مداوم خویش، از تعاریف قابل قبول تعلیم و تربیت است و چون رورتی تنها با کمک «تغییر واژگان»، رشد فرد را تبیین می‌نماید، از دیدگاه او تغییر مداوم واژگان نهایی، همان استمرار رشد فرد است.

مقوله تربیتی دیگری که در آثار رورتی قابل اشاره است، «رشد تفکر انتقادی» است. او در الگوی به هم پیوسته مدینه فاضله آزاده - طنزگرایی آزاده، در یک فرایند عمل‌گرایانه در اندیشه تحقق این هدف اساسی تربیتی است. طنزگرایی آزاده با اطلاع از درد و رنج مردم، حتی مردم ناآشنا و بیگانه و مشاهده ستم‌هایی که بر آنان وارد می‌شود برانگیخته می‌شود و وقتی نوع زیست خود و دیگر مردم را با آخرین واژگان خویش که در تعریف زیست بهتر انسان کسب کرده، ناسازگار می‌بیند، به نقادی می‌پردازد و عملاً همراه با دیگران وحدت اجتماعی را خلق می‌نماید. این فعالیت انتقادی دست کم در بعد اجتماعی، تفکر فرد را رشد و توانمندی ارزیابی او را در مسائل اجتماعی افزایش می‌دهد.

از سوی دیگر این فعالیت فکری - اجتماعی مستلزم داشتن روحیه جمعی و انسان‌دوستانه است که طبعاً این تمایل در جریان نقادی اجتماعی رشد می‌کند و یکی از ابعاد دیگر تربیت یعنی تربیت اجتماعی در یک فرایند عملی ارتقا پیدا می‌کند. با این توضیح به نظر می‌رسد که می‌توان از دیدگاه رورتی به دو اصل تربیتی دست یافت؛

۱- در بعد فردی، بازنگری مستمر و تجدیدنظر در میزان استقلال و آزادی فرد.

۲- در بعد اجتماعی، توسعه و رشد مداوم دیدگاه اجتماعی فرد و ایجاد وحدت جمعی با

دیگران.

روش غالب رورتی در تربیت، روش هنرمندانه و زیبایی‌شناسانه است. روحیه طنزگرایی به همراه احساس آزادی فرد، ساختار روش تربیتی او را رقم می‌زند. فرد طی روشی هنرمندانه با امور برخورد می‌کند و به نقادی می‌پردازد. «شخصیت طنزگرای آزاده هر دو جنبه زندگی فردی و جمعی خود را در جریان تعریف و توصیف مجدد، در منشی شاعرانه می‌پروراند. در مدینه فاضله رورتی، هر دو جنبه شخصی و عمومی به صورت مقولات زیبایی‌شناسی درآمده‌اند. از این جهت او فرهنگ «اوتویایی» را یک مقوله شاعرانه می‌داند که به تمام اعضای خود فرصت می‌دهد که به طور برابر تصورات ویژه خود را عملی سازند. «رژناو»^۱ در این باب می‌گوید: «در فرهنگ شاعرانه رورتی، شخصیت طنزگرای آزاده، بر متافیزیسین و هنرمند بر روشنفکر و شاعر بر فیلسوف چیره می‌شود. رورتی مرتباً به جنگ بین شعر و فلسفه اشاره می‌کند و به پیروزی شعر بر فلسفه معتقد است.» (Rosenow, 1998)

افکار رورتی به عنوان فیلسوفی تربیتی که در حال حاضر به نظر برخی، از جذاب‌ترین فیلسوفان تربیتی به شمار می‌رود، جای بررسی و تحلیلی بیش از این دارد. به نظر می‌رسد که انتخاب شخصیت ایده‌آل او، یعنی طنزگرای آزاده مبتنی بر ظرایف روان‌شناسانه و تربیتی باشد که قابل تأمل و تحلیل است. اعتقاد به رشد پویا و غیرایستای انسان و اعتقاد به تکثر تعاریف از انسان، از مقولات دیگری است که می‌توان از افکار او برگزید و مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار داد.

محدود نکردن دایره معرفت در تعریف انسان به شاخه‌ای از دانش بشری یعنی فلسفه، از نقاط قوت اندیشه وی به نظر می‌رسد. رورتی فلسفه را صرفاً به عنوان یکی از ابزارهای نقادی طنزگرای آزاده و یکی از انواع واژگان نهایی او می‌شناسد. وی معتقد است که طنزگرای آزاده علاوه بر فلسفه، آثار ادبی، الهیات، نظریه‌های جامعه‌شناسی، برنامه‌های سیاسی و مرامنامه‌های انقلابی و به طور کلی تمام متون مکتوب و آثار جدید فرهنگ بشری را برای نقادی و در نتیجه تعریف مجدد خویشتن و بازآفرینی خود به کار می‌گیرد.

هرچند از اندیشه‌های رورتی در تعلیم و تربیت به ویژه در روش‌های تربیتی می‌توان بهره برد، اما در مقام نقد، نقاط ضعف افکار او را نمی‌توان نادیده گرفت. البته مقاله حاضر در پی معرفی این

دیدگاه جدید است؛ به علاوه، محدودیت حجم مقاله به نگارندگان اجازه تحلیل و نقد گسترده نداده است و این مهم را باید به مقالات بعدی در این نشریه یا نشریات دیگر موکول کرد اما ضروری به نظر می‌رسد که با نگاهی نقادانه به چند نکته اشاره کنیم.

به نظر می‌رسد که رورتی متأثر از فلاسفه تحلیل زبانی، در توجیه مقوله زبان و واژگان به عنوان یک عنصر کلیدی نظریه‌اش مبالغه می‌کند. چنان که دیدیم او کل هویت فرد را با واژگان نهایی توجیه می‌کند و در معرفت‌شناسی نیز جز زبان و واژگان، چیز دیگری را معتبر نمی‌شناسد. این موضع در یک تحلیل فلسفی، متقاعدکننده به نظر نمی‌رسد و مبالغه او را در زبان نشان می‌دهد. زیرا چگونه می‌توان بر مسند فلسفه، به ویژه فلسفه تعلیم و تربیت، نشست و فعالیت‌های ذهنی انسان را به عنوان موضوعی اساسی در معرفت‌شناسی و یادگیری مطرح نمود؟ یا چگونه می‌توان مهارت‌های ساده و پیچیده تربیتی و فنی را صرفاً با زبان توجیه کرد؟ به روشنی می‌توان گفت که فعالیت‌های ذهنی و مهارت‌ها اموری نیستند که تنها بتوان آنها را با اصطلاح واژگان تبیین نمود.

رورتی در تصویری که از طنزگرای آزاده ارائه می‌کند، برای سؤالاتی مانند «چرا نباید ظالم بود؟»، «چرا باید به دیگران کمک کرد؟»، «نحوه تصمیم‌گیری علیه بی‌عدالتی» و... هرگونه پاسخی را نفی می‌کند. وی در رد دیدگاه‌های نظری و راه‌حل‌های اخلاقی می‌گوید: «آنان که فکر می‌کنند که برای سؤالاتی نظیر سؤالات بالا پاسخ‌هایی با زمینه‌های قوی نظری وجود دارد و یا راه‌حل‌هایی برای حل این نوع مسائل اخلاقی می‌توان ارائه کرد، در واقع طرفداران الهیات و متافیزیک هستند که به قواعد و قوانینی ورای زمان و تحول باور دارند.» (Rorty, 1998)

اولین سؤالی که در خصوص نظر فوق مطرح می‌شود، این است که آیا گذر زمان و تحولات اجتماعی بنیادهای ارزشی انسان را وارونه می‌کند و به طور کلی تغییر می‌دهد؟ آیا مفهوم عدالت در برابر ظلم و مفهوم برابری حقوق انسان‌ها در مقابل تبعیض و مفهوم کرامت انسانی در برابر تحقیر و مفاهیم دیگری که پایه‌های اصلی تعریف انسان و انسانیت را تشکیل می‌دهند، از گذشته تا امروز تغییر مفهوم داده‌اند؟ هرچند در گذر تاریخ افراد ستم‌پیشه‌ای تلاش کرده‌اند که با فریب‌کاری، مصادیق رفتاری آن مفاهیم را تغییر دهند یا گروه‌هایی از جامعه انسانی به حقوق و

شئون انسانی خود بی‌اعتنا و ناآگاه بوده‌اند. اما در نظر انسان‌های عدالت‌پیشه، سلیم و آگاه، آن معانی بنیادی و ارزشی از اعتبار برخوردار بوده است.

سؤال دوم این‌که آیا اگر دیدگاهی الهی و متافیزیکی از ارزش‌های عام انسانی و از بنیادهای انسانیت و مسئولیت‌های متفرع بر آن، سخن به میان آورد، به معنی فرار از زمان و تحول است، آیا بدون مراجعه به نظرات و معارف همه دیدگاه‌های الهی و متافیزیکی می‌توان اتهام فرار از تحول و زمان را به همه آنها تعمیم داد؟!

سؤال سوم این‌که آیا زمان و تحول، معیار مطلق و عام سنجش و ارزیابی است یا زمان و تحولات با معیارهای بنیادین انسانی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند؟

رورتی به عنوان یک پسانوگرا هرگونه نظریه کلان و تعریف جامع از انسان را رد می‌کند و به اشتراکاتی در ماهیت انسان قائل نیست و مفهوم انسانیت بنیادی را نمی‌پذیرد. اما از سوی دیگر انسان‌ها را در دو چیز شریک می‌داند: یکی بیزاری از ظلم و تبعیض و دیگری زیبایی‌جویی. انسان بیزار از ظلم و تبعیض در پی ایجاد وحدت در عالم بشری است.

می‌توان از رورتی این سؤال را پرسید که نفی ستم و طرفداری از عدالت بر چه بنیاد و میزانی است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک سو از زیبایی ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر ماهیت انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟ بنابراین نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش زیبایی همخوانی ندارد.

رورتی بر اساس دیدگاه نوع‌گرایانه و اگرستانسیالیستی خویش انسان را در حال و تنها با ابزار زبان قابل تعریف می‌داند و از سویی در مخالفت با فلسفه به عنوان شاخه‌ای از معارف بشری که به تنهایی مدعی تعریف انسان بوده است، سایر دانش‌ها و معرفت‌های انسان را از ادبیات، هنر، الهیات، دستاوردهای نظری دنیای سیاست و غیر آن را در تشکیل واژگان فرد و در نتیجه برای تعریف انسان مفید، مؤثر و ارزشمند می‌داند. سؤالی که در این خصوص می‌توان از او پرسید، این است که اگر آموزه‌های برگرفته از آن شاخه‌های مختلف فرهنگی و معرفتی در تغییر مثبت بیش

و نگرش انسان ارزشمند و مؤثر است، آیا معارف این رشته‌های دانشی و فرهنگی و آموزه‌های آنها خالی از پشتوانه فکری و گرایشی است؟ آیا این‌ها ریشه در بنیادهای انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ندارند؟ آیا این آثار که به لحاظ غنای محتوا و ظرافت‌های بینشی مورد تحسین قرار می‌گیرند، بدون ریشه و فاقد زمینه‌های ذهنی و عاطفی‌اند؟ این تعارض دیگری است که رورتی با دیدگاه پسانوگرایی خود با آن مواجه می‌شود.

منابع

باقری، خسرو؛ عطاران، محمد. فلسفه تعلیم و تربیت معاصر، تهران: محراب قلم، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵.

دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ذیل کلمه طنز.

شریعت‌مداری، علی. فلسفه (مسائل فلسفی - مکتب‌های فلسفی - مبانی علوم)، تهران: جهاد دانشگاهی مرکزی، ۱۳۶۴، ص. ۳۶۱، ۳۵۸، ۳۶۵.

شفلر، اسرائیل. چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۶، ص. ۲۲، ۴۳، ۱۴۵-، ۲۰، ۳۴.

صفری، جهانگیر. نقد و بررسی طنز، هجو و هزل از مشروطه تا ۱۳۳۲ (رساله دکترای)، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸، ص. ۴۴.

کالین، اورز و دیگران. دیدگاه‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه خسرو باقری، تهران: انتشارات نقش هستی، ۱۳۷۵، ص. ۵۰-۷۰.

Berry, Christopher J. Human nature, Macmillan, London, 1980, p. 128; 124.

Blackburn, Simon. Oxford dictionary of philosophy, New York: Oxford U. Press, 1990, p. 333.

Butler, J. Donald. Four philosophies and their practice in education and religion, Harper and Row, New York, 1968, p. 428.

Coombs Jerrold R, Rorty. Critical thought, and philosophy of education philosophy of education society, University of British Columbia, 1997, p. 3.

Guiddon. J. A. A. Dictionary of literary terms, Penguin Book, Harmonds Worth, 1979, p. 598.

Rorty, Richard. Contingency, Irony and Solidarity, New York: Cambridge University Press, 1998, p.73, XIII, XIV, 74, 146, 73-74, XVI, XV.

Rosenow, Eliyahu, Towards an aesthetic education: Rorty's conception of education, British Journal of Philosophy of Education, Vol. 32, No. 2, 1998, pp: 257,262,1.

Shaw, Harry. Dictionary of literary terms, Mc Graw-Hill, New York, 1972, p. 322.