

پژوهش های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۰، پاییز و زمستان ۸۶
شماره مسلسل ۲۰۲

فلسفه سنتی از نگاه ریچارد رورتی*

محمد اصغری**

چکیده

در این مقاله به کنکاش در میان اندیشه‌های مختلف رورتی پرداخته‌ایم و نتیجه تحقیق حکایت از آن دارد که وی چندین ویژگی و خصلت مهم را به سنت فلسفی مغرب زمین، که از زمان افلاطون تا زمان حاضر تداوم یافته است، نسبت می‌دهد و آنها را نقد می‌کند. در این تحقیق تنها به شش ویژگی مهم این سنت که در لابه‌لای نوشته‌هایش بیش از سایر ویژگی‌ها به چشم می‌خورد، اشاره می‌کنیم. این شش ویژگی عبارت‌اند از: ۱. فرار از تاریخ ۲. مبتنی بودن بر معرفت‌شناسی ۳. پایه فرهنگ بودن ۴. رستگاری‌بخش بودن ۵. جستجوی حقیقت و واقعیت غیربشری ۶. تلقی ذهن بمتابۀ آینه

واژه‌های کلیدی: حقیقت، فرار از تاریخ، ذهن بمتابۀ آینه، سنت فلسفی غرب، زبان

*- تاریخ وصول: ۸۶/۰۲/۱۵ تأیید نهایی: ۸۶/۱۱/۱۰

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مقدمه

ریچارد رورتی، در کنار فیلسوفانی مثل هوسرل، هیدگر، ویتگنشتاین و فوکو، از معدود فلاسفه معاصر است که به نقد و ارزیابی سنت فلسفی طولانی مدت مغرب زمین می پردازد. اکثر فیلسوفان معاصر و از جمله فیلسوفان پست مدرنی مثل رورتی درباره سنت فلسفی غربی و رابطه ما با آن به بازتعریف‌هایی همت گماشته‌اند. رورتی نیز به عنوان یک متفکر پست مدرن نوعی ساختارشکنی از تاریخ فلسفه غرب به عمل می آورد که مهم ترین بخش آن ساختارشکنی از معرفت شناسی سنتی است که در پی حقیقت و واقعیت اعلی و غیربشری است. رورتی در این سنت چندین ویژگی را ملاحظه می کند که از مختصات اصلی این سنت دیرپای غربی به شمار می آید و بر این باور است که این ویژگی ها در نزد اکثر فیلسوفان از افلاطون گرفته تا کانت و از کانت گرفته تا فیلسوفان تحلیلی به چشم می خورد. لیکن، علی رغم انتقاد رورتی از این ویژگی ها هنوز برخی از آنها در سنت فلسفی معاصر با جلوه های مختلف وجود دارد. در اینجا تنها به شش ویژگی اشاره می کنیم که رورتی بیش از سایر ویژگی ها بر آنها تأکید می کند. البته باید گفت که هریک از این ویژگی ها مستلزم تفسیرهای زیادی است که این مقاله قصد بررسی تفصیلی آنها را ندارد، بلکه به طور خلاصه به آنها اشاره می کند.

۱. فرار از تاریخ

ریچارد رورتی در معروف ترین کتابش، *فلسفه و آینه طبیعت* (۱۹۷۹)، به ارزیابی انتقادی و بازسازی تاریخی فلسفه ای می پردازد که از افلاطون تا امروز در جامعه غربی حاکم بوده است. از نظر وی این فلسفه که بر محور معرفت شناسی دور می زند و لذا از آن به عنوان فلسفه معرفت شناسی-محور یاد می کند، همواره در جستجوی حقیقت و واقعیت فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی بوده است؛ و این جستجو میسر نیست مگر اینکه از تاریخ فراتر رویم. از نظر رورتی، آن گونه که خط تقسیم افلاطون نشان می دهد، ما باید به بالای خط، یعنی اپیستمه (*episteme*) یا معرفت حقیقی، برسیم. صعود به بالای خط، مستلزم فرار از عالم زمانی و مکانی است. طبق دیدگاه رورتی این صعود و فرار از تاریخ، همواره از افلاطون تا کانت توسط فیلسوفان با فراز نشیب های مختلف انجام شده است. لذا رورتی معتقد است که «تصویر سنتی از فلسفه، تلاشی غیرممکن است برای

بیرون رفتن از پوستهایمان - سنتها و زبان - و مقایسه خودمان با چیزی مطلق» (Guignon and Hiley, 2003 p.23). از نظر رورتی باید بر این سنت فایق آمد، چون دیگر کارساز نیست (Hall, 1994, p.163).

بنابراین، یکی از این ویژگی‌های مهم سنت فلسفی مغرب زمین از افلاطون تا زمان حال برای جستجوی حقیقت غایی، فرار از قلمرو زمان و مکان و به عبارت دیگر، فرار از تاریخ است. انسان در عهد باستان سعی داشت با پژوهش فلسفی به ورای دنیای محسوسات برود و داستان غار افلاطون گویای این صعود انسان به سوی واقعیتی غیربشری، غیرزمانی و غیرمکانی است. همان طور که می‌دانیم این واقعیت در نزد افلاطون همان قلمرو ثابت، فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی صور یا مثل (*Forms or Ideas*) بود. گویی انسان در این پژوهش از نردبانی بالا می‌رود که فلسفه معرفت‌شناسی محور برای او فراهم ساخته است. رورتی می‌گوید که «آن نردبانی است که امیدواریم سرانجام آن را دور اندازیم» (Rorty, 1991, p.118). لذا، براساس چنین برداشتی از حقیقت و واقعیت غایی باید بگوییم که حقیقت یا واقعیت ابدی و سرمدی راستین در خارج از ذهن بشر قرار دارد. اما رسیدن به چنین مرحله‌ای، مستلزم فرارفتن از زمان و مکان و شرایط و محدودیت‌های تاریخی و رسیدن به شرایط ضروری و کلی و سرمدی است و نتیجه چنین مواجهه‌ای تمایز بین دو حوزه ضروری و ممکن است که در فلسفه‌های مختلف به صورت‌های متفاوت، مثل تمایز بین شناخت و عقیده، تصورات واضح و متمایز و تصورات مغشوش، شهودها و مفاهیم، حقیقی به واسطه معنا و حقیقی به واسطه تجربه، دیده می‌شود. رورتی معتقد است که «فلسوفان باید از این جستجوی بی‌حاصل برای تبیین‌های نهایی و حقایق نهایی دست بردارند و از نو شروع به شناسایی امکان وضعیت انسانی و امکان نقاط شروع‌مان کنند» (Rorty, 1982, p.26). با توجه به این امر باید هم‌صدا با رورتی گفت که «فلسفه سنتی با الگوی دکارتی-کانتی کوششی برای فرار از تاریخ و پیام مشترک ویتگنشتاین و هیدگر و دیویی تاریخ‌گرایانه است» (Rorty, 1979, p.9). رورتی بارها در آثارش به این نکته مهم اشاره می‌کند که فلسفه سنتی تلاشی نومیدانه برای گریز از تاریخ است (Rorty, 1979, p.317). یا به بیان دیگر، از نظر رورتی «سنت فلسفی نشأت گرفته از افلاطون کوششی است برای اجتناب از رویارویی با امکان، تلاشی برای فرار از زمان و احتمال است» (Geras, 1995, P.23). و مسایل این فلسفه نیز همواره سرمدی تلقی شده‌اند. بر اساس فلسفه رورتی «مسایل

فلسفی ابدی و ازلی نیستند؛ بلکه «مسایل فلسفه» کنونی ما مصنوعات یک امکان تاریخی و از این رو انتخابی‌اند» (Guignon and Hiley, 2003, p.62). نتیجه اینک، از نظر رورتی فلسفه و مسایل آن یک دستاورد تاریخی‌اند. اگر از این ادعا دست بکشیم، باید این نظر را رد کنیم که برنامه کار فلسفی دایمی و ثابت است. در نتیجه «فلسفه یک گونه فرهنگی است که هیچ برنامه کاری فراتاریخی ندارد و هیچ راه حل نهایی نیز برای سؤالات فلسفی وجود ندارند» (Hollinger and Depew, 1999, p.273).

یقیناً رورتی در تبیین تاریخی خود به دنبال یافتن راه‌هایی بهتر برای مسایل ناشی از سنت فلسفی نیست، بلکه می‌خواهد پیچیدگی‌ها و خلط‌ها و اشتباهات فیلسوفان را نشان دهد و نیز بیان کند که چگونه فیلسوفان این اشتباهات را مرتکب شده‌اند. رورتی دیدگاه فلسفه سنتی برای آزاد شدن از تاریخ را توهم و پندار باطل می‌داند (Eginton and Sandbothe, 2004, 163-185). زیرا به نظر او ما نمی‌توانیم از محدودیت‌های زمانی و مکانی و تاریخی خود تعالی جویم و به نقطه‌ای صعود کنیم که از آنجا تمام حقیقت را ببینیم.^۲

۲. مبتنی بودن بر معرفت‌شناسی

یکی دیگر از ویژگی‌های سنت فلسفی مبتنی بودن آن بر معرفت‌شناسی است و این فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی در جستجوی ساختارهای ثابت و دایمی بوده است که بتواند شناخت، زندگی و فرهنگ را روی آنها بنا کند. به این سبب است که می‌بینیم این فلسفه بر محوریت شناخت یقینی و شناخت حقیقت و واقعیت استوار است. جمله معروف چارلز تیلور که «معرفت‌شناسی مایه مباهات فلسفه است، بیانگر آن است که کانون مرکزی فلسفه، نظریه شناخت بوده است. اما امروزه دیگر شناخت، کانون فلسفه نیست بلکه زبان کانون آن را تشکیل می‌دهد» (Wilson, 20 No5, October 2004 p.14). برای ایجاد معرفت‌شناسی یک زمینه و شالوده مشترک نیاز هست که با همه چیزهای دیگر مشترک باشد. رورتی در فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۸۰) می‌گوید:

گاهی تصور شده که این زمینه و شالوده مشترک فراسوی ماست مثلاً قلمرو هستی در مقابل قلمرو سیوررت. به عنوان مثال، صور افلاطونی که هم هدایت کننده پژوهش ما به جلو بود و هم اهداف آن محسوب می‌شد. چون هدف پژوهش از نظر مکتب افلاطونی رسیدن به مثل است. گاهی تصور شده که این شالوده مشترک در اندرون ما نهفته است. همان طور که در قرن هفدهم فیلسوفانی مثل دکارت تصور می‌کردند که با شناخت نفس یا ذهن می‌توانیم روش صحیح یافتن حقیقت را بشناسیم، مثل روش شک دستوری در کشف حوزه کوزیتوی دکارتی (Rorty, 1979, p.317).

به نظر رورتی این شالوده مشترک در فلسفه تحلیلی، اکنون، زبان است. این زمینه همان شالوده‌گرایی است که از ویژگی‌های مهم فلسفه سنتی است. رورتی فیلسوفی ضدشالوده‌گراست و اساساً اکثر فیلسوفان پست‌مدرن ضدشالوده‌گرا هستند. بنابراین باید بگوییم ایجاد معرفت‌شناسی یک زمینه یا شالوده مشترک می‌طلبد. خود ایجاد و ساختن معرفت‌شناسی انتخابی و امکانی بودن یا به زبان رورتی ساخته شدن نه یافته شدن آن را نشان می‌دهد و رورتی این نظر را رد می‌کند که فلسفه یا معرفت‌شناسی ضروری و سرمدی است. رورتی با این استدلال که معرفت‌شناسی یک پیشرفت احتمالی و امکانی است، یعنی در دوره خاصی از تاریخ فلسفه ساخته یا انتخاب شده‌اند، آن را رد می‌کند. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که مشکلات معرفت‌شناسی امکانی و انتخابی‌اند. می‌توانیم این نظر رورتی را به صورت استدلال منطقی این‌گونه نشان دهیم که اگر مسایل فلسفی امکانی و احتمالی‌اند، پس آنها انتخابی خواهند بود. از طرف دیگر، اگر بگوییم که آنها انتخابی‌اند، پس می‌شود از آنها اغماض کرد و اگر آنها قابل اغماض‌اند، پس نامعتبرند و اگر نامعتبرند، می‌توانیم از آنها دست بکشیم. در نهایت نتیجه این می‌شود که ما باید از مسایل فلسفی دست بکشیم. اما این استدلال قوی در عین حال ناکافی است. از این جهت قوی است که با نگرش تاریخی خود به معرفت‌شناسی غرب به طور مستدل امکانی و انتخابی بودن آن را نشان می‌دهد و از این جهت ناکافی است که علت انتخابی بودن یک نوع معرفت‌شناسی را

در دوره خاص تاریخ فلسفه بیان نمی‌کند. به عنوان مثال، بیان نمی‌کند که چرا در عصر دکارت معرفت‌شناسی به تمایز ذهن و جسم و تصورات و روش ریاضی روی آورد یا چرا ثنویت و جهان مکانیکی برای افلاطون مطرح نبود در حالی که برای دکارت مطرح بود؟ رورتی جواب قانع‌کننده‌ای به این سؤاها نمی‌دهد.

باید توجه کرد که انتقاد رورتی از معرفت‌شناسی بر اساس قرائت او از تاریخ فلسفه مدرن است که در فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۷۹) به تبارشناسی و ارزیابی انتقادی آن پرداخته است. این قرائت با تمایزی دقیق میان جایگاه و منزلت باستانی و مدرن فلسفه آغاز می‌شود. به نظر مردم عهد باستان، فلسفه «ملکه علوم» بود و قصد آن را داشت که برای زندگی خوب بنیان و شالوده نظری فراهم کند (Rorty, 1979, p.319). این دو کارکرد رابطه نزدیکی باهم داشتند؛ زیرا شناخت طبیعت، مخصوصاً طبیعت انسانی، شالوده شناخت خیر تلقی می‌شد و اساس شناخت ما از شیوه زندگی مان وابسته به نگاه ما به جهان و جایگاه ما در آن بود (Guignon and Hiley, 2003, p.41). اما از زمان ظهور فلسفه دکارت این نگرش به جهان و شناخت دگرگون شد. جستجوی یقین و اصالت ذهنیت و اصالت بازنمایی از ویژگی‌های فلسفه دکارتی و فلسفه مدرن محسوب می‌شود که تا روزگار کانت یعنی دوره روشنگری تداوم یافته و حتی نشانه‌های آن را می‌توان در فلسفه‌های قرن نوزدهم و بیستم (مخصوصاً در نزد هوسرل) دنبال کرد. رورتی در کتاب مقالاتی درباره هیدگر و دیگران (۱۹۹۱) به این مسئله اشاره می‌کند:

دکارت به دنبال یقین به سوی اصالت ذهنیت، از اوپژه‌های بیرونی
به طرف اوپژه‌های درونی در پژوهش رفت و کانت چرخش
دکارتی به سمت اعیان درونی ... را کامل کرد
(Rorty, 1991 p.30.)

از این عبارت چنین برمی‌آید که رفتن به سوی ذهن و محتویات آن مشخصاً خصلت فلسفه دکارتی است که تا کانت تداوم یافته است و کانت چرخش دکارتی به سمت اعیان درونی را با مقولات فاهمه تکمیل کرد و حتی خود جهان فنومن را ساخته و پرداخته مقولات فاهمه دستگاه شناسایی انسان تلقی کرد.

رورتی معتقد است که «از زمان دکارت به بعد فیلسوفان در پس تصورات گیر افتاده‌اند» (Kirkham, 1992, p.57). یقیناً همه ما می‌دانیم که این مشکل تصورات و

حجابِ تصورات تا کانت ادامه یافت و کانت نیز نتوانست این مشکل را حل کند و برای حل آن به انقلاب کپرنیکی متوسل شد. به عبارت دیگر، طبق نظر رورتی بعد از دکارت سؤال «چگونه می‌توانم از قلمروِ نمودها فرار کنم؟» جای خود را به سؤال «چگونه می‌توانم از ورایِ حجابِ تصورات عبور کنم؟» داد (Rorty, 1991, P.55). به بیان ساده می‌توانیم این سؤال را چنین تعبیر کنیم که سؤال دربارهٔ تمایز واقعیت - نمود جای خود را به تمایز درونی - بیرونی داد (Rorty, 1991, P.67). این تمایزات فلسفی بین واقعیت و نمود و درونی و بیرونی از تبعات چرخش دکارتی در فلسفه مدرن است. بعد از دکارت کوشش فیلسوفان معطوف به پاسخ دادن به سؤال فوق‌الذکر بود. به سخن دیگر، افرادی نظیر لاک، هیوم و کانت درصدد برآمدند تا جوابی به این سؤال بیابند؛ اما اینکه آیا در این کار موفق بودند یا نه، دغدغهٔ رورتی نیست، بلکه رورتی معتقد است که خود سؤال اشتباه و تلاش آنان بی‌ثمر بوده است. البته نفی این سؤال، مساوی با نفی فلسفهٔ معرفت‌شناسی محور است. در فلسفهٔ مدرن معرفت‌شناسی محور بین تصورات ذهنی و چیزی به نام واقعیت، حجابی وجود دارد و فلسفه‌های مدرن در صدد برداشتن این حجاب ساختگی بودند. فیلسوفان سنتی معتقد بودند که ما هرگز نمی‌توانیم واقعیت را آن‌گونه که هست، یعنی به طور فی‌نفسه بشناسیم؛ چون بین ما و واقعیت حجاب نمودها قرار دارد. در قرن بیستم این حجاب زبان تصور شده است. رورتی در فلسفه و امید اجتماعی دربارهٔ این حجابِ تصورات می‌گوید:

فیلسوفان از سدهٔ هفدهم همواره گفته‌اند که هیچ‌گاه نمی‌توانیم واقعیت را بشناسیم؛ زیرا میان ما و آن مانعی است - حجابی از نمودها که تعامل میان ذهن و عین، میان ساختار اعضای حسی و ذهن‌های ما و نحوه‌ای که اشیا فی‌نفسه هستند، به وجود آورده است. فیلسوفان از سدهٔ نوزدهم همواره گفته‌اند که ممکن است زبان چنین مانعی را بوجود آورد - زبان ما مقولاتی را بر متعلق‌های

شناسایی تحمیل کند که ممکن است در نهاد آنها نباشد(رورتی،
۱۳۸۴، ص ۹۸).

رورتی معتقد است که این حجاب تصورات در قرن نوزدهم و بیستم به حجاب زبان تبدیل شد و فیلسوفانی مثل فرگه، راسل، ویتگنشتاین و فیلسوفان تحلیلی با حجاب زبان دست و پنجه نرم کرده‌اند و می‌کنند و به قول تیلور اکنون این زبان است که کانون مرکزی فلسفه را تشکیل می‌دهد و امروزه معرفت‌شناسی بدون زبان ناقص است (Wilson, 2004 p.14).

رورتی در انتقاد از این نوع معرفت‌شناسی، سه فرض بنیادی آن را زیر سؤال می‌برد: نخست اینکه حقیقت، رابطه باز نموداری بین ذهن و جهان است. دوم اینکه توجیه به مثابه تجربه‌های خاص اساس این رابطه خاص را تشکیل می‌دهد و سوم اینکه به فلسفه نیاز است؛ زیرا فلسفه به تنهایی می‌تواند به نحو رضایت بخشی این رابطه خاص را تبیین و حقیقت را تعریف کند و نشان دهد که کدام نوع تجربه‌ها ادعاهای حقیقت را توجیه می‌کنند (Guignon and Hiley, 2003, p.41). رورتی در مقابل گزینه نخست معتقد است که نظریه جالبی درباره حقیقت وجود ندارد و می‌گوید که «من این نظریه را رد می‌کنم که می‌گوید حقیقت عبارت است از مطابقت میان باورها و شیوه‌ای که اشیا در خودشان هستند و این که باورهای صادق بازنمایی‌های دقیق از واقعیت هستند» (Rorty, 1998, in Wilson Quarterly). در مقابل گزینه دوم معتقد است که توجیه ربطی به تجربه‌ها ندارد بلکه صرفاً به وفاق بین‌الاذهانی مربوط می‌شود و در نتیجه در مقابل گزینه سوم می‌گوید که این گزینه، کاذب است (Guignon and Hiley, 2003, p.41). بدین ترتیب، رورتی معرفت‌شناسی را به عنوان خصلت اصلی سنت فلسفی غرب نقد و در نتیجه آن را رد می‌کند.

۳. پایه فرهنگ بودن

در کنار دو ویژگی قبلی که رورتی برای سنت فلسفی غرب نسبت می‌دهد به یکی دیگر از آنها اشاره می‌کند که عام‌تر از دو خصالت قبلی بوده است. پایه فرهنگ بودن فلسفه یکی دیگر از ویژگی‌های سنت فلسفی است که رورتی بدان اشاره می‌کند. در طول تاریخ فلسفه مغرب زمین، فلسفه همواره پایه و مبنای فرهنگ بشری تلقی شده است. شاید این گفته ارسطو که فلسفه مادر علوم است و یا درخت حکمت دکارت که فلسفه ریشه‌های آن را تشکیل می‌دهد، گواهی بر این مدعا باشد. رابطه بین فلسفه و بقیه فرهنگ همواره در تاریخ فلسفه مدنظر فلاسفه بوده است. رورتی معتقد است که در قرن ما به سؤال چگونه با سنت غربی رابطه برقرار کنیم سه پاسخ داده شده است که مترادف با سه نوع برداشت از هدف فلسفه هستند. او معتقد است که

آنها عبارتند از پاسخ هوسرلی (یا «علمی»): پاسخ هیدگری («شاعرانه») و پاسخ پراگماتیستی («سیاسی»). نخستین پاسخ بسیار معروف و شناخته شده و مشترک بین هوسرل و رقبای پوزیتیویستی‌اش بود. طبق این دیدگاه، فلسفه بر پایه علم الگویی برداری شده و تقریباً به دور از هنر و سیاست است. پاسخ‌های هیدگری و پراگماتیستی واکنش‌هایی به این پاسخ «علمی» معروف هستند. هیدگر از دانشمند به طرف شاعر روی برمی‌گرداند. برعکس، پراگماتیست‌هایی مثل دیویی از دانشمندان نظری به طرف مهندسان و کارگران اجتماعی روی برمی‌گرداند (Rorty, 1991, P.30).

ریچارد برنشتاین معتقد است که هوسرل عقل‌گرایی سنتی و شکاکیت تجربه‌گرایانه را دو روی یک سکه «عینیت‌گرایانه» می‌دانست. او سعی داشت هر دو را در قالب پدیده-شناسی استعلایی خودش قرار دهد. هیدگر نیز پراگماتیسم و پدیده‌شناسی استعلایی را صرفاً دو محصول سنت «عینیت‌گرا» می‌دانست (Bernstein, Review of Metaphysics, 33, 1979, p.745). با توجه به این مسئله رورتی با تأسی از هوسرل در مقدمه کتاب فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۷۹) به بحران در فلسفه اشاره کرده و می‌گوید:

در ابتدای قرن بیستم فیلسوفانی مثل هوسرل و راسل سعی داشتند تا فلسفه‌ای دقیق و علمی بنا کنند اما در صدای آنان پژواک ناامیدکننده‌ای بود. نتیجه این شد که دیگر فیلسوف، پیشکسوت فکری یا حامی انسان‌ها در برابر نیروهای خرافه تلقی نمی‌شود.
(Rorty, 1979, P.5).

اما چرا فلسفه معاصر با یک بحران جدی مواجه است؟ در جواب باید گفت که از زمان کانت، کوشش فلسفه در جهت تبدیل شدن به رشته‌ای تخصصی است رشته‌ای که خود را مبنا و شالوده بقیه فرهنگ می‌داند. اما در واقع به نحو روزافزون از حیات فرهنگی و عقلانی جامعه ما [جامعه غربی] جدا افتاده است (Moser, 1993, p.123). رورتی برای حل این بحران به نقد فلسفه دکارتی و کانتی به عنوان فلسفه به مثابه معرفت‌شناسی روی می‌آورد و می‌خواهد این نگاه دکارتی و کانتی به فلسفه را عوض کند. به نظر کانت فلسفه می‌تواند به دلیل داشتن مبانی شناخت در مورد حوزه‌های دیگر فرهنگ که تلفیقی از ادعاهای شناختی است، قضاوت کند. به عبارت دیگر، «فلسفه از زمان کانت ادعا می‌کرد که علمی است که می‌تواند در مورد همه ادعاهای معرفتی سایر علوم نقش داوری داشته باشد» (Rorty, 1982, p.141). از نظر رورتی اگر این دیدگاه کانتی را درباره فلسفه، که تا امروز در فلسفه معاصر غالب بوده است، کنار بگذاریم و رویکرد دیگری یعنی رویکرد پراگماتیستی را انتخاب کنیم، آنگاه می‌توانیم شاهد اتحاد فلسفه با بقیه فرهنگ باشیم. این حرف اصلی رورتی در مورد فلسفه و اتحاد آن با فرهنگ است. رورتی می‌گوید که «سه فیلسوف مهم قرن ما یعنی ویتگنشتاین، هیدگر و دیوبی سعی داشتند راه تازه‌ای برای بنیادی کردن فلسفه بیابند. ویتگنشتاین سعی می‌کرد نظریه جدیدی از بازنمایی را که ربطی به اصالت ذهن نداشته باشد، پیدا کند. هیدگر سعی کرد مجموعه تازه‌ای از مقولات فلسفی را بسازد که ربطی به علم، معرفت‌شناسی یا جستجوی دکارتی یقین نداشته باشد و دیوبی کوشید قرائت طبیعی شده از نگاه هگل به تاریخ را عرضه کند. آنها معرفت‌شناسی و متافیزیک را به عنوان رشته‌های ممکن کنار می‌گذارند» (Rorty, 1979, p.5). به عقیده رورتی اگر این برداشت از فلسفه، کنار گذاشته شود، دیگر نیازی به شالوده بودن

فلسفه برای بقیه فرهنگ نخواهد بود و این فرهنگ کانتی باید جای خود را به فرهنگ پساکانتی بدهد. از نظر رورتی «فرهنگ پساکانتی، فرهنگی است که در آن هیچ رشته غالبی وجود ندارد تا به رشته‌های دیگر مشروعیت بخشد یا شالوده آنها باشد، آن طور که فیلسوفان مدرن فلسفه خود را به عنوان رشته‌ای می‌دانستند که از مسایل سرمدی و ضروری بحث می‌کند و فلسفه زیربنای علوم و فرهنگ بود؛ چرا که اعتقاد داشتند که فرهنگ و علوم مجموعه‌ای از ادعاهای معطوف به شناخت هستند و فلسفه درباره این ادعاها داوری می‌کند» (Rorty, 1979, p.5). در دوره مدرن، دکارت از درخت حکمت بحث می‌کند که ریشه این درخت را متافیزیک و تنه و شاخه‌های آن را بقیه فرهنگ تشکیل می‌دهد. اعتقاد بر این بود که تنها با فلسفه می‌توان به حقیقت نهایی دست یافت. اما از منظر رورتی فلسفه نیز مثل سایر بخش‌های فرهنگ بشری یک پدیده ساخته شده در دوره خاص تاریخی است. به عبارت دیگر، رورتی در مقدمه کتاب معروفش، *فلسفه و آینه طبیعت* (۱۹۷۹)، به روشنی این موضوع را بیان می‌کند و می‌گوید که «فیلسوفان معمولاً رشته خودشان را به عنوان رشته‌ای می‌دانند که از مسایل ازلی و ابدی بحث می‌کنند. مسایلی که به محض تأمل شخص مطرح می‌شوند. برخی از این مسایل به تفاوت بین انسان‌ها و اشیا دیگر مربوط می‌شوند و در سؤالات مربوط به رابطه میان ذهن و جسم متبلور شده‌اند. مسایل دیگر به مشروعیت ادعاهای معطوف به شناخت مربوط می‌شوند و در سؤالات مربوط به «شالوده‌های» شناخت متبلور گشته‌اند. برای کشف این شالوده‌ها باید چیزی درباره ذهن را کشف کرد و بالعکس. بدین ترتیب فلسفه به عنوان یک رشته، خودش را تلاشی می‌بیند برای بیمه کردن یا رسوا کردن ادعاهای معطوف به شناخت حاصل از علم، اخلاقیات، هنر یا دین. فلسفه ادعا می‌کند که این کار را براساس درک و فهم خاصش از طبیعت شناخت و ذهن انجام می‌دهد. فلسفه می‌تواند نسبت به بقیه فرهنگ بنیادی باشد؛ زیرا فرهنگ مجموعه‌ای از ادعاهای معطوف به شناخت است و فلسفه در مورد چنین ادعاهایی داوری می‌کند. فلسفه می‌تواند این کار را انجام دهد؛ زیرا شالوده‌های شناخت را می‌شناسد و این شالوده‌ها را در مطالعه انسان به مثابه فاعل شناسنده، «فرایندهای ذهنی» یا «فعالیت بازنمایی» که شناخت را ممکن می‌سازد، می‌یابد. برای

شناختن باید دقیقاً آنچه را که بیرون از ذهن است بازنمایی کرد. بنابراین برای فهم این امکان و طبیعت شناخت باید شیوه‌ای را که در آن ذهن قادر است چنین بازنمای‌هایی را بسازد، شناخت» (Rorty, 1979, p.3). بنابراین رورتی این عقیده را رد می‌کند که فلسفه می‌تواند پایه فرهنگ بشری باشد.

۴. رستگاری بخش بودن

رستگاری بخش بودن یکی دیگر از ویژگی‌هایی است که رورتی به سنت فلسفی مغرب زمین نسبت می‌دهد. رورتی معتقد است که «همین جستجوی واقعیت نهایی توسط فلسفه در طول تاریخ فلسفه یک نوع «نقش و وظیفه یا تکلیف» رستگاری بخشی را به آن اعطا کرده است» (Hall, 1994, p.170). این امر یکی از دلایل تقدس بخشیدن به فلسفه در دوره‌های مختلف از زمان افلاطون تا زمان کانت بوده است. به این دلیل شاهدیم که فلسفه نقش رستگاری برای بشر داشته است. چنانکه در قرون وسطی متکلمان و فیلسوفان و کشیشان این دوره، فلسفه را با دین آمیختند تا از طریق فلسفه نجات یابند و نزد بسیاری از متکلمان این دوره، فلسفه عامل تسلی و نجات بشر بود. لکن گاهی این نقش به دین نیز نسبت شده است.

رورتی سه فرهنگ را نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ فلسفی است که تا کانت تداوم داشته است و دیگری فرهنگ دینی است که رستگاری در آن توسط متکلمان و روحانیان به‌ویژه در دوره قرون وسطی دنبال می‌شد. سومین فرهنگ، فرهنگ ادبی است که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را به عهده گرفته‌اند. او می‌گوید:

وقتی من از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ ادبی» استفاده می‌کنم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه غیرشناختی یا در ارتباط با یک شخص غیربشری و نه در رابطه‌ای شناختی با گزاره‌ها، بلکه در روابط غیرشناختی با سایر انسان‌ها و در روابط وساطت شده با

مصنوعات بشری از قبیل کتاب‌ها و ساختمان‌ها، نقاشی‌ها و ترانه‌ها جستجو می‌کند.^۳

او دربارهٔ این فرهنگ ادبی معتقد است که «عبور از یک فرهنگ فلسفی به یک فرهنگ ادبی کمی بعد از کانت شروع شد. هگل، کیرکگور و مارکس باعث شدند بفهمیم که فلسفه هرگز نقش رستگاری‌بخشی را که خود هگل برای آن قایل بود ایفا نکرده است.^۴ رورتی این فرهنگ ادبی را مهم‌تر و ضروری‌تر از دو فرهنگ دیگر برای جامعه می‌داند.^۵ این فرهنگ ادبی به دنبال رستگاری از نوع فلسفی نیست و درصدد فرار از زمان و مکان هم نیست. او بر این باور است که «امروزه جوانان کتاب‌خوان در جستجوی رستگاری، نخست به سراغ رمان‌ها، نمایشنامه‌ها و شعرها می‌روند. آن نوع کتاب‌هایی که اندیشهٔ قرن نوزدهمی به حاشیه رانده بود [اکنون] به مرکز آمده‌اند. به این دلیل است که یک فرهنگ ادبی همیشه به دنبال تازگی و همیشه مشتاق دیدن چیزی است که شلی آن را «سایه‌هایی که نسل آینده بر زمان حال می‌افکند» نامیده است نه اینکه تلاش کند از امر زمانی به سوی امر ازلی فرار کند... روشن‌فکر ادبی به جای این ایدهٔ دینی که کتاب یا سنت معینی می‌تواند شما را به یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرتمند و فوق‌العاده دوست‌داشتنی وصل کند، این فکر بلومی را می‌گذارد که هر چه بیشتر کتاب بخوانید، هر چه بیشتر راه‌های انسان بودن را بررسی کنید، هر چه بیشتر انسانی شوید تا کمتر دچار وسوسهٔ خواب و خیال‌های فرار از زمان و اتفاق شوید، هر چه بیشتر متقاعد شوید که ما انسان‌ها چیزی جز تکیه کردن به یکدیگر نداریم^۶». رورتی بر این باور است که نقش رستگاری‌بخشی فیلسوفان در تاریخ فلسفه از سه مرحله عبور کرده است و در هر مرحله به رستگاری از جانب چیزی امیدوار بودند. وی این داستان عبور را چنین توصیف می‌کند:

متفکران غرب، از زمان رنسانس به بعد، از سه مرحله گذشته‌اند:
آنها نخست به رستگاری از جانب خدا، سپس رستگاری از جانب
فلسفه امیدوار بوده‌اند و اکنون به رستگاری از جانب ادبیات

امیدوارند. دین توحیدی امید به رستگاری را از طریق وارد شدن به رابطه‌ای جدید با یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرتمند عرضه می‌کند. اعتقاد - همان طور که اعتقاد به کلام یک آیین - نسبت به یک چنین رابطه‌ای ممکن است صرفاً اتفاقی باشد. اما، در فلسفه، اعتقادات درباره‌ی ذات و ماهیت‌اند. رستگاری از طرف فلسفه از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقاداتی است که اشیاء را آن‌گونه که واقعاً هستند، بازنمایی می‌کنند. سرانجام، ادبیات رستگاری را از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌کند. باز در اینجا اعتقاد حقیقی ممکن است، همانند اعتقاد در دین، کم اهمیت باشد.^۷

طبق گفته‌های رورتی، روشنفکران غرب از دوره‌ی هگل به بعد ایمان‌شان را نسبت به فلسفه از دست داده‌اند. یعنی ایمان به این اندیشه را که رستگاری می‌تواند به صورت باورهای صادق حاصل شود. او می‌گوید که «در ابتدای قرن هفدهم ما تلاش کردیم عشق به حقیقت را جایگزین عشق به خدا کنیم. جهان توصیف شده‌ی علم را شبه الهی می‌دانستیم. در اواخر قرن هجدهم تلاش کردیم عشق به خودمان را جایگزین عشق به حقیقت علمی کنیم؛ ستایشی از طبیعت عمیق روحانی یا شاعرانه‌ی خودمان، این را شبه الهی کردیم» (Rorty, 1989, p.22). همان طور که اشاره گردید در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و عالم مادی که عالم تاریکی است، به سوی عالم روحانی، به دوری از گناه و رسیدن به رستگاری و در افلاطون‌گرایی، به رسیدن به شناخت حقیقی تعبیر می‌شود. اما در فرهنگ ادبی، دیگر حقیقت‌غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود. حال آنکه در فرهنگ‌های فلسفی افلاطونی و کانتی حقیقت چیزی در بیرون است که منتظر کشف شدن از طرف ما می‌باشد. اما از آنجا که فرهنگ فلسفی کارساز نیست، باید فرهنگ ادبی جایگزین آن شود و در نتیجه بر ساخته شدن حقیقت یافت شدن آن تأکید شود.

۵. جستجوکننده حقیقت عینی

پنجمین ویژگی‌ای که در این مقاله بدان اشاره می‌کنیم و در واقع از نظر رورتی در کانون فلسفه غرب قرار دارد، جستجوی حقیقت عینی است. به نظر رورتی ریشه عمیق این جستجوی حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت، در این میل شدید نهفته است که ما باید با چیزی بزرگ‌تر از خودمان، مثلاً جهان، امر حقیقی و امر خیر هدایت شویم. رورتی در عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت می‌گوید که «ما نباید سعی کنیم این اشتیاق را برآورده سازیم. بلکه باید سعی کنیم که آن را ریشه‌کن کنیم» (Rorty, 1991, p.37). بدیهی است که این جستجوی حقیقت، تاریخ دیرینه دارد و از روزگار تالس تا زمان حال به انحای مختلف در قالب فلسفه‌های گوناگون در دوره‌های خاص تاریخ فلسفه تداوم یافته است. به عبارت دیگر، می‌توان با قاطعیت گفت که این جستجوی واقعیت نهایی، قدمتی به اندازه خود فلسفه دارد.

از نظر رورتی، جستجوی حقیقت در فلسفه سنتی مرتبط با اعتقاد به تمایز بین نمود و واقعیت است. تمایز بین نحوه وجود اشیا آن طور که فی‌نفسه هستند و آن‌طور که به نظر می‌رسند. یعنی نمود. فلاسفه‌ای که معتقدند می‌توان ماهیت حقیقت را مطابقت با واقعیت دانست، باید این اندیشه را که اشیا واقعاً چگونه هستند، جدی بگیرند و در مورد آن نظریه‌پردازی کنند. طبق این رویکرد رورتی واژه حقیقی، غیرقابل تعریف است و ارائه هیچ نظریه‌ای در مورد ماهیت حقیقت ممکن نیست. فقط امر نسبی است که می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم. رورتی می‌گوید:

با توجه به اینکه فلاسفه حقیقت را مطابقت با «واقعیت آن‌طور که فی‌نفسه هست» می‌دانند، پس مطمئناً حقیقت مفهومی مطلق است و لذا عباراتی مانند «حقیقی برای من، لکن نه برای شما» و «حقیقی در فرهنگ من، نه در فرهنگ شما» عباراتی نامعقول و بی‌معناست. در حالی که عباراتی مانند «خوب برای این هدف، نه برای آن هدف» و «درست در این موقعیت، نه در آن موقعیت» غالباً به کار می‌رود و عباراتی مانند «موجه برای من، نه برای تو» یا «موجه در فرهنگ من،

نه در فرهنگ تو» کاملاً معنادار است. اما نسبی کردن حقیقت با توجه به اهداف و موقعیت‌های مختلف کاری متناقض‌نماست. خود مطلق بودن حقیقت دلیل خوبی برای این عقیده است که «حقیقی» غیرقابل تعریف است و ارائه هیچ نظریه‌ای در مورد ماهیت حقیقت ممکن نیست. فقط امر نسبی است که می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم. بنابراین حقیقت، هدف تحقیق و پژوهش نیست. در واقع اگر «حقیقت» نام چنین هدفی باشد، در این صورت هیچ حقیقتی وجود نخواهد داشت. زیرا مطلق بودن حقیقت، باعث می‌شود نتوان از حقیقت به عنوان چنین هدفی استفاده کرد. هدف چیزی است که می‌توانیم بفهمیم که در حال نزدیک شدن به آن هستیم یا از آن دور می‌شویم. اما هیچ راهی وجود ندارد که فاصله خود را از حقیقت درک کنیم. حتی نمی‌توانیم بفهمیم که آیا نسبت به پیشینیان خود به حقیقت نزدیک‌تر هستیم یا دورتر (Rorty, 1998, p.2-4).

رورتی به جای رویکرد سنتی به حقیقت، رویکرد جیمز به حقیقت را مورد تأیید و توجه قرار می‌دهد. از نظر ویلیام جیمز «امر حقیقی ... فقط امری است که در مسیر تفکر ما مفید باشد، درست همان طور که «امر درست» فقط امری است که در مسیر رفتار ما مفید باشد» (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶) یا «حقیقی نامی است برای هر آنچه که در مسیر باور، خوب بودن خودش را اثبات می‌کند و خوب نیز به دلایل مشخص و قابل تعیین مورد نظر است» (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۴۳). تعریف رورتی از حقیقت همان تعریف جیمز بود؛ یعنی باورش برای ما خوب است. رورتی در نتایج پراگماتیسم (۱۹۸۲) می‌گوید که «ویلیام جیمز گفته که حقیقی... تنها مصلحتی در شیوه اندیشیدن ماست، درست همان طور که «حق» تنها مصلحتی در شیوه رفتار ماست. فیلسوفانی مثل من این نظر جیمز را متقاعد کننده می‌دانند (Rorty, 1982, p.21). ویلیام جیمز در کتاب معروفش، پراگماتیسم، درباره حقیقت می‌نویسد: «به طور خیلی خلاصه، حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است؛ درست همان طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما

مصلحت است» (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۴۵). رورتی در نتایج پراگماتیسم (۱۹۸۲) با تأسی از تعریف جیمز از حقیقت می‌نویسد که «حرف جیمز آن بود که چیزی عمیق‌تر برای گفتن وجود ندارد. حقیقت نوعی شیء نیست که دارای ذاتی باشد. حقیقت مطابقت با واقعیت نیست. آنهایی که می‌خواهند حقیقت ذاتی داشته باشند می‌خواهند شناخت یا عقلانیت یا پژوهش یا رابطه میان زبان و متعلق آن ذاتی داشته باشند. جیمز گمان می‌کند که این امیدها بی‌فایده هستند» (Rorty, 1982, p.162). رورتی درباره تعریف حقیقت با جیمز موافق است؛ ولی جیمز برخلاف رورتی به وجود اشیای موجود که بر ما تأثیر می‌گذارند، اعتقاد دارد و حتی تطابق میان تصورات و واقعیت را رد نمی‌کند. این تفاوت عمده بین این دو فیلسوف محسوب می‌شود. او در همین ارتباط می‌نویسد که حقیقت، آن‌گونه که هر واژه‌نامه‌ای می‌تواند به شما بگوید، خاصه برخی از تصورات ماست و معنای آن عبارت است از «توافق» آنها با «واقعیت»، همان‌طور که کذب عبارت است از عدم توافق آنها با [«واقعیت»]. پراگماتیست‌ها و تعقل‌گرایان هر دو این تعریف را به عنوان امری مسلم می‌پذیرند. اما نزاع‌شان زمانی آغاز می‌شود که سؤال شود معنی دقیق اصطلاح «توافق» چیست و معنای دقیق «واقعیت»، وقتی منظور از واقعیت چیزی باشد که تصورات ما باید با آن وفق دهند، کدام است (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۴۵). رورتی بر این باور است که جیمز معتقد بود که بیشترین ستیز پراگماتیسم و ضدپراگماتیسم بر سر معنای واژه «حقیقت» است و نه بر سر هیچ یک از واقعیات مجسم در موقعیت‌های حقیقت؛ زیرا هم پراگماتیست‌ها و هم ضدپراگماتیست‌ها به اشیای موجود معتقدند، همان‌طور که به تصورات ما از آنها اعتقاد دارند (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۹۸). رورتی می‌گوید که مخالفان ما می‌گویند که نظریه تناظر صدق (حقیقت) آن قدر آشکار و چنان بدیهی است که پرسش درباره آن فقط انحرافی است. ما می‌گوییم که این نظریه اصلاً مفهوم نیست و هیچ اهمیت خاصی ندارد. بیش از آنکه یک نظریه باشد، شعاری است که قرن‌ها به طرزی احمقانه سر می‌دادیم (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۲۱). به عنوان مثال، مخالفان ما حقایق علمی و اخلاقی را به منزله «عینی» توصیف می‌کنند. به این معنا که اینها به تعبیری در جهان خارج منتظرند تا ما به عنوان موجودات بشری آنها را بشناسیم (Devitt, 1991, p.98). وقتی حقیقت و مطابقت مطرح

می‌شود مفاهیم دیگر نیز در کنار این مفاهیم مطرح می‌شود و اینها بدون همدیگر قابل فهم نیستند. به عبارت دیگر، رورتی معتقد است که مفاهیم علم، عقلانیت، عینیت و حقیقت مفاهیم درهم‌تنیده‌ای هستند. علم به عنوان عرضه‌کننده حقیقت «سخت» و «عینی» تلقی شده است. حقیقت به مثابه مطابقت با واقعیت، یگانه نوع حقیقت که شایسته این نام است. اومانیست‌ها - برای مثال، فیلسوفان، متکلمان، مورخان و منتقدان ادبی - باید نگران این باشند که آیا اندیشه آنها «علمی» است یا آیا آنها استحقاق آن را دارند که نتایج‌شان را، صرف نظر از این که استدلال‌های آنها تا چه اندازه دقیق هستند، شایسته نام «حقیقی» بدانند. ما ترجیح می‌دهیم جستجوی «حقیقت عینی» را با «کاربرد عقل» یکی بگیریم و در نتیجه به علوم طبیعی به عنوان الگوهای^۹ عقلانیت می‌اندیشیم. ما همچنین به عقلانیت تنها، به عنوان تبعیت از روش‌هایی پیشاپیش وضع شده و «روشمند» می‌اندیشیم. بنابراین ما ترجیح می‌دهیم «روشمند»، «عقلانی»، «علمی» و «عینی» را به صورت مترادف به کار ببریم.^۹

از نظر رورتی نگرانی‌ها درباره «شان شناختی» و «عینیت» از مشخصات یک فرهنگ سکولار است که در آن دانشمند جای روحانی را می‌گیرد. دانشمند اکنون به عنوان شخصی قلمداد می‌شود که حرمت بشر را در تماس با چیزی فراسوی خودش نگه می‌دارد (Rorty, 1982, p.35). از نظر او این سنت در اطراف اندیشه جستجوی حقیقت تمرکز یافته و این اندیشه از فلاسفه یونان باستان تا عصر روشنگری ادامه داشته است. روشن‌ترین مثال آن تلاش انسان برای یافتن معنای هستی خود از طریق روی‌گردانی یا چرخش از همبستگی به سوی عینیت است. از نظر وی نباید این چرخش روی می‌داد. به این دلیل موضوع اصلی این سنت، اندیشه حقیقت به مثابه چیزی است که باید به دلیل خودش پی‌گیری شود و نه به این دلیل که برای شخص، اجتماع واقعی و یا اجتماع تخیلی او خوب است. چیزی که فیلسوفان این سنت عینیت‌گرا مدام بر آن تأکید داشتند. رورتی علت این امر را رشد آگاهی یونانیان نسبت به تنوع محض جوامع انسانی می‌داند. او این خواست عینیت را تلاشی برای برقراری ارتباط با آنچه غیرانسانی است می‌داند؛ چون «رنالیست تصور می‌کند که مسئله اصلی اندیشه فلسفی این است که فرد خود را از هر

اجتماع ویژه‌ای جدا کند و از منظری جهان‌شمول‌تر به آن بنگرد» (لارنس کهون، ۱۳۸۱، ص ۶۰۹).

رورتی ابراز امیدواری می‌کند که اگر بتوانیم با خواست و آرزوی همبستگی پیش برویم به سمت انجام کارهای سودمند و افراد مفید به حال جامعه خواهیم رسید و هدف پراگماتیسم^{۱۱} نیز در واقع همین است. او معتقد است:

اگر ما می‌توانستیم همیشه و تنها با خواست و آرزوی همبستگی حرکت کنیم و خواست و آرزوی عینیت را کلاً کنار بگذاریم، آنگاه می‌بایستی به پیشرفت انسان به گونه‌ای بیندیشم که امکان انجام کارهای سودمندتری را به او داده و این امکان را به وجود می‌آورد که مردمان سودمندتری بشوند، نه اینکه به سوی مکانی حرکت کنند که پیشاپیش به نوعی برای بشریت آماده شده است (کهون، ۱۳۸۱، ص ۶۰۷).

از نظر وی فلسفه معرفت‌شناسی محور همواره در جستجوی حقیقت و واقعیت فراتاریخی و فرازمانی و مکانی بوده و در جهت خواست و آرزوی عینیت حرکت کرده است و می‌کند. اما به نظر وی ما ترجیح می‌دهیم «جستجوی «حقیقت عینی» را با «استفاده از عقل» یکی بگیریم و در نتیجه به علوم طبیعی به عنوان الگوهای عقلانیت می‌اندیشیم. همچنین به عقلانیت تنها به عنوان تبعیت از روش‌های پیشاپیش وضع شده و «روشمند» می‌اندیشیم» (Rorty, 1991, p.35). بنابراین، در سنت فلسفی که رورتی مدام به آن می‌تازد مفاهیم «روشمند»، «عقلانی»، «علمی» و «عینی» به صورت مترادف به کار می‌روند. رورتی بر این باور است که در فرهنگ سکولار سنتی به ارث رسیده از دکارت و کانت حقیقت به عنوان یگانه موضوعی پنداشته می‌شود که در آن آدمیان در مقابل چیزی غیربشری مسئول‌اند. اعتقاد به «عقلانیت» و «روش» تأییدی بر این مسئولیت تلقی می‌شود. در این سنت «دانشمند به یک الگوی بارز اخلاقی تبدیل می‌شود. کسی که مخلصانه نظر

خودش را بارها در برابر سختی امر واقع ابراز می‌کند» (Rorty, 1991, p.35). به این دلیل رورتی درباره علم که با واقعیت و حقیقت در ارتباط است، می‌گوید که لازم است جلوی این فکر را بگیریم که علم مثل مکانی است که در آنجا ذهن بشر با جهان مواجه می‌شود و دانشمند خضوع به معنی واقعی کلمه را در چهره قوای فوق بشری نشان می‌دهد (Rorty, 1991, p.35). بنابراین، رورتی این ویژگی سنت فلسفی غرب را به شدت به باد انتقاد می‌گیرد و آن را رد می‌کند.

۶. ذهن به مثابه آینه طبیعت

آخرین ویژگی یعنی ذهن به مثابه آینه طبیعت که در این مقاله به آن می‌پردازیم از جمله مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که رورتی آن را در سنت فلسفی مورد انتقاد قرار می‌دهد. رورتی می‌گوید که سنت فلسفی از افلاطون تا کانت حقیقت را بر پایه مطابقت با واقعیت و ذهن بشر را به مثابه نوعی آینه که ماهیت واقعی اشیا را به ما نشان می‌دهد، تفسیر کرده است. او می‌گوید که ذهن که در مکان درونی قرار گرفته و شامل عناصر و فرایندهایی است که شناخت را ممکن می‌سازد، موضوع خاص پژوهش فلسفی است (Rorty, 1991, p.6). باید بگوییم که دلیل تبدیل فلسفه به نظریه شناخت یا چرخش معرفت‌شناسی، همین ذهن دکارتی به مثابه آینه طبیعت است. از زمان دکارت تصویری از انسان به وجود آمده که متفاوت با تصویر قبلی یعنی تصویر یونانی و قرون وسطی از انسان (به عنوان حیوان ناطق) است. به این سبب فلسفه جدید با مسایلی تازه درگیر شده که قبلاً وجود نداشت یا حداقل دغدغه فیلسوفان پیشین نبود. از جمله این مسایل می‌توان به مسئله ذهن و بدن اشاره کرد. این ذهن مثل آینه بزرگی است که جهان را در خودش منعکس می‌کند. رورتی این تصویر جدید را چنین وصف می‌کند:

تصویری که فلسفه سنتی را مجذوب و محسور می‌کند، تصویر ذهن به مثابه آینه بزرگی است که بازنمایی‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد که برخی درست و برخی نادرست هستند و می‌توان از طریق روش‌های محض و غیرتجربی آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد. بدون

مفهوم ذهن به مثابه آینه، خود مفهوم شناخت به عنوان درستی بازنمایی مطرح نمی‌شد و بدون مفهوم شناخت استراتژی مشترک میان دکارت و کانت یعنی رسیدن به بازنمایی‌های درست‌تر به وسیله بررسی و تعمیر و جلا دادن آینه معنا پیدا نمی‌کرد. بدون این استراتژی ادعاهای جدید معنایی نداشت. ادعاهایی از این قبیل که فلسفه می‌تواند «تحلیل مفهومی» یا «تحلیل پدیده‌شناختی» یا «تبیین معانی» یا «بررسی منطق زبان‌مان» یا «بررسی ساختار فعالیت مقوم آگاهی» باشد (Rorty, 1991, p.12).

رورتی می‌گوید که در تفسیر دکارت از ذهن که پایه معرفت‌شناسی مدرن بود، ذهن همواره مثل چشم درونی بازنمایی‌ها را بررسی می‌کند تا علامتی بیابد تا شاهد و مدرکی برای صحت و درستی آنها باشد (Rorty, 1979, p.45). از عبارت مذکور دو مسئله مهم فلسفه مدرن رخ می‌نماید و این رخ‌نمایی وجه امتیاز فلسفه مدرن از فلسفه یونانی و قرون وسطایی است. یکی ذهن به مثابه آینه بزرگ که جهان واقعیت بیرونی را در خود منعکس می‌کند و دیگری توجه اصلی فلسفه به نظریه بازنمایی است که به اصالت بازنمایی منتهی می‌شود. این دو مسئله مهمی هستند که رورتی در بازنگری خود به تاریخ فلسفه غرب آن را در کنار مسایل دیگر کشف می‌کند و در آثار خود به نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. در این باره رورتی با ویتگنشتاین هم‌رأی بود که «تصویری که ما را اسیر کرده» تصویر ذهن به مثابه آینه طبیعت و فلسفه به مثابه نگهبان این آینه است (Critchley, Derrida, Laclau and Borty, 1996, 4). بدیهی است که اگر فلسفه، نگهبان این آینه است، «فیلسوف نیز نگهبان عقلانیت» ند (Rorty, 1979, p.317). لذا رورتی تلقی سنتی از ذهن را رد می‌کند ولی هیچ جایگزینی برای آن نشان نمی‌دهد. البته باید بدانیم که این تلقی از ذهن در سنت فلسفی غرب حاصل برداشت خاصی از «شناخت» است. مدل‌های شناختی مختلفی در طول تاریخ فلسفه غرب توسط فیلسوفان

مطرح شده‌اند. رورتی در تفاوت بین مدل شناختی ارسطو و مدل شناختی دکارت می‌نویسد:

در تلقی ارسطو عقل یک آینه نیست که با یک چشم درونی مورد بررسی و معاینه قرار گیرد؛ بلکه عقل هم آینه است و هم چشم. در واقع صورت جوهری قورباغه بودن و ستاره بودن در عقل ارسطویی منطبع می‌شوند و این صورت‌ها در عقل وجود دارند؛ درست به همان نحو که در قورباغه و ستاره هستند؛ نه به آن صورت که قورباغه و ستاره در آینه منعکس می‌شوند. اما در تلقی دکارت که مبنای معرفت‌شناسی جدید است بازنمایی‌ها و انعکاس‌ها هستند که در ذهن قرار دارند و چشم درونی آنها را بررسی می‌کند به امید اینکه نشانه‌ای برای درستی آنها بیابد (Rorty, 1979, p.47).

از نظر رورتی به طور کلی همین تفاوت در نگرش ارسطویی و دکارتی به ذهن، منجر به مسایل فلسفی مختلف معرفت‌شناسی‌های گوناگون می‌شود. همان طور که پیشتر اشاره کردیم، براساس نظر رورتی مسئله ذهن-بدن مسئله مربوط به معرفت‌شناسی دکارت است. مسئله عقل نیز مربوط به معرفت‌شناسی ارسطو و به بیان دقیق‌تر معرفت‌شناسی سقراط و افلاطون است. لیکن اندیشه غالب در فلسفه یونانی این بود که آنچه ازلی و ابدی است، ذاتاً برتر از آن چیزی است که متغیر و زمانی است و لذا تفکر یونانی معطوف به یافتن و شناختن امر ثابت شد. به این دلیل رورتی معتقد است که «بدون بازگشت به نظریات معرفت‌شناختی [افلاطون و ارسطو] که واقعاً کسی قصد ندارد دوباره آنها را رونق ببخشد، نمی‌توان مسئله عقل را بیان کرد» (Rorty, 1979, p.47). رورتی اعتقاد دارد که «در فلسفه یونان و به‌ویژه در فلسفه افلاطون الگو و مدل شناخت بر گرفته از ادراک حسی است» (Rorty, 1979, p.47). انتخاب چنین استعاره بصری یا دیداری از سوی افلاطون منجر به این اصل افلاطونی می‌شود که «تفاوت‌های موجود در یقین، باید

مطابق با تفاوت در اوبژه‌هایی باشد که شناخته می‌شوند» (Rorty, 1979, p.47). در واقع، وقتی شناختن شبیه دیدن تلقی شود، هم باید چشم درونی برای شناختن باشد و هم متعلق شناخت وجود داشته باشد. به این دلیل «لفظ ایده "idea" یا "aidos" نزد افلاطون در اصل به معنای دیدن است و رورتی به این دلیل معتقد است که افلاطون شناخت کلیات یا ماهیات را نوعی دیدن تلقی می‌کرد» (Bartlett, 1959, p.114). در یونان باستان عقل کلیات را درک می‌کند نه جزئیات را لذا کلیات واقعیت عینی دارند همان طور که محسوسات واقعیت عینی دارند. افلاطون استعاره‌های دیداری را به منظور سخن گفتن درباره شناخت کلیات و جزئیات انتخاب کرده است. تداوم چنین اعتقادی به اشکال مختلف باعث شده فیلسوف غربی به مدت دو هزار سال نفس یا روح را دلیل منحصر به فرد بودن انسان بدانند. این نفس همواره به صورت ماهیت شیشه‌ای تصور شده است. رورتی به دو دلیل این ماهیت را شبیه شیشه یا آینه می‌داند:

- (۱) این ماهیت صورت‌های جدیدی به خود می‌گیرد بدون اینکه تغییر کند. البته برخلاف آینه‌های مادی منعکس کننده محسوس نیست؛ بلکه صورت‌های عقلانی را دریافت می‌کند.
- (۲) آینه از ماده‌ای ساخته می‌شوند که خالص‌تر، حساس‌تر و ظریف‌تر از اکثر مواد است (Rorty, 1979, p.43).

رورتی هدف از کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* (۱۹۷۹) خویش را کنار نهادن این تصویر از ذهن می‌داند و آن را چنین توضیح می‌دهد که با این کتاب قصد دارم «اعتماد خواننده به «ذهن» را به مثابه چیزی که شخص باید راجع به آن دیدگاهی «فلسفی» داشته باشد، تضعیف کنم و اعتماد خواننده به «شناخت» را به مثابه چیزی که باید «نظریه» راجع به آن باشد و دارای «شالوده‌هایی» باشد و اعتماد شخص به «فلسفه» را سلب نمایم. در نتیجه خواننده خاص که به دنبال نظریه‌ای تازه درباره موضوعات خاص است ناامید خواهد شد» (Rorty, 1979, p.7). از نظر او این ذهن آینه‌ای صاف است که قابل تمییز از آنچه

که در آینه منعکس شده نیست و لذا اصلاً آینه نخواهد بود. مفهوم انسانی که ذهن است، یک چنین آینه صافی است و آن را می‌شناسد، به گفته سارتر تصویر خداست (Rorty, 1979, p.376). اما به نظر او تصور و برداشت شیشه‌ای یا آینه‌ای از ذهن هنوز در بین فیلسوفان کنونی پابرجاست. در واقع امروز ماهیت آینه‌ای یک نظریه فلسفی نیست؛ بلکه تصویری است که فلاسفه آن را مسلم فرض کرده‌اند (Rorty, 1979, P.43). بنابراین، نکته مهم مورد نظر رورتی این است که تصویر سنتی از انسان به عنوان بیننده ماهیت و تصویر سنتی از جهان یا به طور کلی تصویر از واقعیت به عنوان امری که دارای ماهیت معین و مشخص و ثابت و به وضوح قابل شناخت است، باعث می‌شود فیلسوفان به این عقیده برسند که با طی طریقی خاص می‌توان به جایگاه مواجهه با ذات و ماهیت واقعیت رسید، جایگاهی که در آن بیان استدلال نه تنها احمقانه که غیرممکن است؛ زیرا فاعل شناسا یا به تعبیر دیگر بیننده ماهیت در مواجهه با ماهیت چنان تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد که نمی‌تواند شک کند یا به گونه دیگری ببیند. بدین ترتیب او به شناخت یقینی می‌رسد و مبنای شناخت را به دست می‌آورد. این تصویر از ذهن به مثابه آینه طبیعت باعث گردیده تا مفهوم خود یا نفس انسانی کنار گذاشته شود^{۱۱}. از نظر رورتی این عقیده که وظیفه اصلی ما این است که جهان پیرامون خود را در ماهیت آینه یا شیشه‌ای خودمان به طور دقیق منعکس کنیم، مکمل این عقیده مشترک بین دموکریتوس و دکارت است که جهان از اشیای بسیط و به نحو واضح و متمایز قابل شناخت ساخته شده است و شناخت ماهیت آن، واژگان اصلی را در اختیار ما قرار می‌دهد که باعث ایجاد توافق بین همه گفتمان‌ها می‌شود (Rorty, 1979, p.357).

دلوز و گتاری در هزار فلات می‌گویند که سنت مغرب زمین یک استعاره بزرگ دارد و آن استعاره درخت است و به عنوان ذهن شناختش از واقعیت را به صورت آینه‌وار در قالب اصول نظام‌مند و سلسله‌وار (شاخه‌های شناخت) سازمان‌دهی می‌کند که ریشه در شالوده‌های (ریشه‌ها) محکم دارند. همین اصول به فرهنگ غرب اجازه می‌دهد که نظام-های مفهومی را بسازد که دارای مرکز، سلسله مراتب، متحد و ریشه در سوژه بازنمایی کننده است. برگ‌های روئیده روی چنین درخت‌هایی دارای اسم‌هایی مانند صورت، ذات، قانون، حقیقت، عدالت، حق و کوژیتو هستند (Best and Kellner.1991, p.98-99).

رورتی معتقد است که امروزه فیلسوفان این نظریه را مسخره می‌کنند که می‌گوید ذهن یک مکان خصوصی است که در داخل آن یک چشم درونی صحنه‌هایی را تماشا می‌کند که روی یک پردهٔ تئاتر درونی به نمایش درمی‌آیند. صحنه‌هایی که ممکن است ربطی به آنچه در خارج، جهان واقعی، روی می‌دهد، نداشته باشد. او می‌گوید که ما نباید اذهان‌مان را بمثابة تئاترهای درونی بپنداریم؛ به جای آن باید به دارایی یک ذهن - خصلتی که آدمیان را از جانوران متمایز می‌کند- به مثابهٔ قابلیت استفاده از زبان برای هماهنگ کردن اعمال-مان با اعمال افراد دیگر فکر کنیم.^{۱۲}

بنابراین رورتی به جای ذهن آینه‌ای یا شیشه‌ای، زبان را مطرح می‌کند که نه دارای جوهر است و نه ماهیت شیشه‌ای دارد؛ بلکه زبان از نظر رورتی بیشتر یک وسیله و ابزار برای کپی‌برداری و سازگاری با محیط زیست انسان است و این نوع تعریف نزد ویتگنشتاین دوم بیشتر دیده می‌شود تا ویتگنشتاین اول. به نظر رورتی پراگماتیست از یک تصویر داروینی^{۱۳} از آدمیان به عنوان حیواناتی که به بهترین وجه از محیط کپی‌برداری می‌کنند، شروع می‌کند؛ یعنی ابزارهایی را به وجود می‌آورند که آنها را قادر سازد تا از لذت بیشتر و درد کمتر برخوردار باشند. به نظر رورتی باورها، کلمات و زبان‌ها در میان این ابزارها هستند که این حیوانات به وجود آورده‌اند (Stroud, 1984.p.104). رورتی نظریهٔ تکاملی داروین را قبول دارد و معتقد است که بازنمایی باورها در این داستان قابل ادغام نیست؛ چون باورها عادات عمل و الگویی از رفتار پیچیده‌اند. لذا به نظر رورتی داروین «نظریهٔ بازنمایی دکارت و لاک را بی‌اعتبار ساخت» (Stroud, 1984. p.109).

نتیجه

هنوز برخی از این شش ویژگی سنت فلسفی مغرب زمین که رورتی آنها را در آثار خود به صورت پراکنده ذکر می‌کند، در فلسفهٔ معاصر حضور دارند و لذا از نظر این مفسران نمی‌توان نقد رورتی به آنها را کاملاً منطقی و برحق تلقی کرد. اشاره‌ای به نمونه‌هایی از آن می‌تواند نقض‌کنندهٔ برخی از ادعاهای وی در این موضوع باشد. درست است که رورتی در انتقاد از این عقیده که فلسفه، پایه فرهنگ است، برحق است؛ چرا که امروزه متفکرانی مثل جان رالز نیز همین عقیده را دارند و معتقدند که فلسفه نمی‌تواند پایهٔ

فرهنگ و پایه شاخه‌های آن از جمله سیاست، حقوق بشر و غیره باشد. اما نباید فراموش کرد که امروزه وقتی بحث حقوق بشر مطرح می‌شود، فرضیات فلسفی درباره طبیعت بشر نیز مدنظر قرار می‌گیرد (Finnis, 1980. p.167)؛ لذا بر این اساس رورتنی تا حدی از این نکته غافل است. به عبارت دیگر، به عنوان مثال اگر هنوز فلسفه به معنای سنتی آن در دانشگاه‌ها مطرح نمی‌شود، ولی با این حال معرفت‌شناسی در مرکز آن قرار دارد. پیدایش فلسفه ذهن در قرن حاضر نمونه تأکید بر شناخت‌شناسی در حوزه فلسفه است. اما شاهرکار وی در فلسفه‌اش این است که نقاط ضعف فلسفه سنتی را به خوانندگان نشان می‌دهد ولو اینکه خودش اعتراف می‌کند که قصد حل مسایل فلسفی را ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اپیستمه (episteme): این واژه در اصل یونانی است و به معنای علم است که به دانش یا شناخت (knowledge) ترجمه شده است و باید آن را از اصطلاح *techne* به معنای فن متمایز کرد. (م)

۲- رورتی با پیروی از دیویدسن معتقد است که هیچ نقطه دید بالایی وجود ندارد تا از بالا بتوانیم درباره حقیقت به مثابه مطابقت داوری کنیم. به عبارت دیگر، بقول هیلاری پاتنم هیچ منظر الهی بیرون از اعمال انضمامی، موقعیت و دیدگاه‌های انسانی ما وجود ندارد تا از آن جا بتوانیم حقایق فلسفی درباره رابطه زبان با واقعیت را تدوین نماییم. منظر الهی به این معنی است که برای قضاوت درباره باورهای یک فرد معمولی و متعلق آن باورها نیاز به منظری غیر از منظر شخص مذکور داریم تا رابطه میان این دو را بررسی کنیم. رورتی می‌گوید چنین منظری وجود ندارد، یعنی هیچ «منظر الهی» یا «نگاه ناکجا» و بیرون از اعمال و موقعیت‌های مکانی و محلی وجود ندارد. برای مطالعه بیشتر ر.ک:

Putnam, Hilary. *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press. (1983)

۳- رورتی می‌گوید: «می‌توان پنج قرن اخیر حیات روشنفکری غربی را نخست به نحو مفیدی به مثابه پیشرفت از دین به فلسفه و سپس از فلسفه به ادبیات پنداشت. من آن را پیشرفت می‌نامم؛ زیرا من فلسفه را به عنوان مرحله‌ای انتقالی در فرایند اعتماد به نفس تدریجاً فزاینده می‌بینم. حسن بزرگ فرهنگ ادبی جدید آن است که به روشنفکران جوان می‌گوید که تنها منبع رستگاری، تخیل بشری است و می‌گوید که این واقعیت باید مایه غرور باشد نه ناامیدی. نگاه کنید به:

<http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>

۴- برای مطالعه بیشتر درباره این نوع فرهنگ ادبی نگاه کنید به وب سایت شخصی رورتی

در دانشگاه استنفورد:

<http://www.stanford.edu/~rrorty/index.htm>

5- Richard Rorty, *the Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. in <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>

6- Richard Rorty, *the Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. in <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>

7- Richard Rorty, *the Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. in <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>

۸- الگو و سرمشق یا پارادایم (paradigm): از اواخر دهه ۱۹۶۰ کلمه پارادایم برای اشاره به یک الگو و نمونه فکری در هر رشته علمی یا هر زمینه معرفت‌شناختی دیگر به کاررفته است. فلسفه علم کوهن به این کلمه معنای تازه‌ای داد. به نظر کوهن این واژه برای مجموعه‌ای از اعمال و اقداماتی اشاره دارد که رشته علمی خاصی را در طول یک دوره خاص از زمان تعریف می‌کنند. خود کوهن از اصطلاحات مثال و نمونه و علم بهنجار، که دارای معنای دقیق فلسفی است، استفاده می‌کرد.

۹- رورتی معتقد است که این تمایزات بین امور واقع سخت و ارزشهای نرم، حقیقت و لذت، و عینیت و ذهنیت ابزارهای دست و پاگیر و نامناسبی هستند. آنها برای تقسیم‌بندی فرهنگ مناسب نیستند؛ آنها بیش از آنکه مشکلات را حل کنند مشکلات ایجاد می‌کنند (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

۱۰- پراگماتیسم نه یک فلسفه یأس و نومییدی، بلکه یک فلسفه همبستگی است. (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

۱۱. رورتی می‌گوید که از زمان هگل به بعد متفکران تاریخگرا سعی کردند از این مفهوم «طبیعت بشر» یا «عمیق‌ترین لایه خود» فراتر روند. چنین نویسندگانی به ما می‌گویند که این سؤال را که «انسان چیست؟» باید با این سؤال تعویض کرد که «زندگی در یک جامعه دموکراتیک قرن بیستم چگونه است؟» این چرخه تاریخی‌گرا به ما کمک کرده تا به تدریج، ولی به آرامی، از الهیات و متافیزیک رها شویم - از وسوسه جستجوی فرار از زمان و تضاد رها شویم. آنها به ما کمک کرده اند تا آزادی را به عنوان هدف اندیشه و پیشرفت اجتماعی جایگزین حقیقت کنیم. ر.ک:

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, p.2.

12- Richard Rorty, *Out of the Matrix: How the late philosopher Donald Davidson showed that reality can't be an illusion*, <http://www.boston.com/news/globe/ideas/articles>, 2003/10/05.

۱۳. رورتی می‌گوید: مراد من از «داروینیسیم» داستانی درباره انسان‌ها بمثابة حیوانات با اندام‌ها و توانایی‌های خاص است. طبق این داستان این اندام‌ها و توانایی‌ها بیشتر با هویت ما و آنچه می‌خواهیم، سروکار دارد؛ ولی رابطه زیادی با رابطه بازنموداری با یک طبیعت ذاتی اشیاء ندارند. ر.ک:

Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press 1998, P.48.

منابع

1. **Bartlett. Bunge.** (1959) *Causality and Modern Science*, Cambridge: Harvard University Press.
2. **Bernstein, Richard.** (1980) *Philosophy in 'Conversation of Mankind'*, Review of Metaphysics, 33.
3. **Devitt, Michael.** (1991) *Realism and Truth*. Second edition. Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
4. **Egginton, William and Sandbothe, Mike.** (2004) *The Pragmatic Turn in Philosophy*, Albany: State University of New York.
5. **Geras, Norman.** (1979) *Solidarity in the Conversation of Humanity*. London: Verso.
6. **Guignon, Charles and Hiley, David R.** (1994) *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
7. **Hall, David L.** (1994) *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of New York Press.
8. **Hollinger, Robert and Depew, David.** (1999) *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*, Praeger Publishers.
9. **Kirkham, Richard L.** (1992) *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, MA.
10. **Moser, Paul.** (1993) *Philosophy after Objectivity*, New York: Oxford University Press.
11. **Putnam, Hilary.** (1983). *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press).
12. **Rorty, Richard.** (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.
13. (1995) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
14. (1991) *On Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press.
15. (1998) *Against Unity*, Wilson Quarterly.
16. (1982) *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. Minneapolis.
17., *the Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. in <http://www.stanford.edu/~rrorty/index>.
18. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. (2005) *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

20., (2005) *Out of the Matrix: How the late philosopher Donald Davidson showed that reality can't be an illusion*.in <http://www.stanford.edu/~rrorty/index>.
21. **Simon Critchley, Chantal (EDT) Mouffe, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rory**, (1996). *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge.
22. **Steven Best and Douglas Kellner**. (1991), *Postmodern Theory*, the Guilford Press New York.
23. **Stroud, Barry**. (1984) *the Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
۲۴. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرننگ، تهران، نشر نی.
۲۵. جیمز، ویلیام (۱۳۷۵) *پراگماتیسم*، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. رورتی، ریچارد (۱۳۸۲) *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲۷. کهن، لارنس (۱۳۸۱) *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.