

## تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه «ریچارد رورتی»

محمد اصغری\*

### چکیده

این مقاله به بررسی تأثیر تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در شکل‌گیری نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی می‌پردازد. اصالت طبیعت، داروینیسم، و ابزارانگاری از جمله مبانی پراگماتیسم کلاسیک شمرده می‌شوند که در شکل‌گیری نئوپراگماتیسم رورتی اثرگذار هستند. دیویی و جیمز از معروف‌ترین شخصیت‌هایی به شمار می‌روند که رورتی از آنها تأثیر پذیرفته است. علاوه بر پراگماتیسم، پست‌مدرنیسم نیز در اندیشه رورتی جایگاه خاصی دارد و از جمله مبانی‌ای که در تکوین فلسفه وی مؤثر هستند می‌توان به مرگ سوژه، عقل‌ستیزی، و انکار حقیقت اشاره کرد. در این میان، رورتی با بسیاری از اندیشه‌های فیلسوفان پست‌مدرن همچون دریدا، ویتگنشتاین دوم، و لیوتار در زمینه نقد مدرنیته همداستان است.

**کلیدواژه‌ها:** پراگماتیسم، پست‌مدرنیسم، نئوپراگماتیسم، فلسفه مدرن، رورتی.

## مقدمه

در این نوشتار، هدف ما بررسی تأثیر تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در شکل‌گیری نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی است. همان‌طور که دو جریان بزرگ فکری دوره مدرن یعنی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در ایده‌آلیسم استعلایی کانت با یکدیگر تلاقی می‌یابند، در نئوپراگماتیسم رورتی نیز شبیه این تلاقی رخ می‌دهد؛ با این تفاوت که در فلسفه رورتی، به جای عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم با یکدیگر جمع می‌شوند. البته، سنخیت بین پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم با سنخیت میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی تفاوت دارد؛ ولی اشتراکات پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم بسیار بیشتر از اختلافاتشان است. فرضیه اصلی، در این پژوهش تلاقی این دو جریان فکری در فلسفه رورتی است. شایان ذکر است که محدود کردن فلسفه رورتی به این دو جریان مهم به همان اندازه اشتباه است که آن فلسفه را از این دو جریان جدا کنیم و در تکوین اندیشه فلسفی رورتی نقش فرعی و تبعی به آنها بدهیم. به عبارت دیگر، نباید چنین تصور کرد که عناصر دیگری در شکل‌گیری فلسفه رورتی تأثیر نداشته‌اند. برای مثال، می‌توانیم رگه‌هایی از فلسفه‌های تحلیلی، اگزیستانسیالیستی، و حتی هرمنوتیکی گادامر را نیز در اندیشه رورتی پیدا کنیم. با این حال، در این مقاله، صرفاً به تأثیر پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در تکوین تفکرات نئوپراگماتیستی رورتی و تلاقی این دو جریان در اندیشه او می‌پردازیم. بدین منظور، به کتاب‌های اصلی رورتی مراجعه کرده و با ژرف‌نگری، در لابه‌لای سطور این کتاب‌ها، ردپای این تلاقی را نشان داده‌ایم. از این‌رو، ابتدا به مبانی پراگماتیسم کلاسیک مثل داروین‌یسم، و سپس به مبانی پست‌مدرنیسم مثل مر سوژه و ضدعقل‌گرایی پرداخته‌ایم. در ادامه نیز به بررسی مبانی نئوپراگماتیسم رورتی پرداخته و تأثیر پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم را در آن آشکار ساخته‌ایم.

### مبانی پراگماتیسم

پراگماتیسم مشخصاً فلسفه آمریکاست؛ ولی این امر بدین معنا نیست که تفکر پراگماتیستی محدود به یک کشور خاص است، بلکه رگه‌های این تفکر در فلسفه‌های اروپایی و آسیایی نیز دیده می‌شود. واژه «پراگماتیسم» مشتق از لفظ یونانی pragma به معنی Action یا عمل است. این اصطلاح را اولین بار، چارلز سندرس پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد. در ادامه، ویلیام جیمز هرچه بیشتر به آن عمق و محتوا بخشید و مید آن را با امر اجتماعی پیوند داد و سرانجام جان دیویی پراگماتیسم را با آموزش و پرورش و همچنین سیاست عجین ساخت. در این مقاله، فقط به سه مورد از مبانی خاص این فلسفه - که در شکل‌گیری نئوپراگماتیسم رورتی نقش دارند - اشاره می‌کنیم:

#### الف. اصالت طبیعت

اصالت طبیعت<sup>(۱)</sup> یک نوع جهان‌بینی فلسفی است که در آن، واقعیت و جایگاه انسان در واقعیت از یکدیگر جدا نیستند. منظور از واقعیت همان طبیعت است، نه چیزی غیرطبیعی یا ماورای طبیعی. اصالت طبیعت بر شناخت رو به رشد حاصل از مشاهده علمی تأکید می‌کند؛ از این رو، گاهی با علم یکی گرفته می‌شود. بر این اساس، اصالت طبیعت به وحدت تجربه، عقل و علم اشاره می‌کند. آغاز این بحث به نیمه نخست قرن بیستم برمی‌گردد که پراگماتیست‌هایی مثل جان دیویی، ارنست ناگل، سیدنی هوک، و سلارز مدافع آن بودند. رابرت اودی در فرهنگ لغت فلسفه کمبریج اصالت طبیعت را در قالب دو دیدگاه مطرح می‌کند: (۱) هر چیزی متشکل از موجودات طبیعی است، موجوداتی که در علوم طبیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرند؛ (۲) روش مقبول توجیه و تبیین در علوم است.<sup>(۲)</sup> ناگفته پیداست که دیدگاه اول متافیزیکی و آنتولوژیکی، و دیدگاه دوم روش‌شناختی است. به طور کلی، فلسفه با اصالت طبیعت مخالف است؛ اما پراگماتیسم

از آن دفاع می‌کند. برای مثال، دیویی در بین پراگماتیست‌ها از همه بیشتر مدافع اصالت طبیعت است. بر همین اساس، وی هیچ‌گونه الوهیت و غایتی در طبیعت نمی‌بیند؛ این مسئله ناشی از روح طبیعت‌گرا و روح داروینستی اندیشه اوست. بنابراین، فلسفه دیویی نوعی اصالت تجربه طبیعت‌گرایانه است؛ حتی در عنوان یکی از کتاب‌های او به نام *تجربه و طبیعت* (۱۹۲۵) نیز این گرایش فکری و فلسفی به وضوح دیده می‌شود. بنا به اصالت طبیعت دیویی، «عقل» در طبیعت قرار دارد. البته، به اعتقاد بسیاری از مفسران، این دیدگاه که عقل در طبیعت قرار دارد به *اسپینوزا* برمی‌گردد. به هر ترتیب، دیویی جنبه فطری عقل را همچون دکارت و کانت قبول نداشت. به همین سبب، او خود را طبیعت‌گرا می‌پنداشت؛ ولی نه از نوع متافیزیکی، بلکه مدافع روش علمی بود. از این‌رو، طبیعت‌گرایی وی در این قالب فهم‌پذیر است. دیویی روش علمی را محدود به حوزه علم نمی‌دانست؛ بلکه آن را به حوزه اندیشه نیز تعمیم می‌داد. به این دلیل، وی منتقد سرسخت متافیزیک و آنتولوژی عقل‌گرایانه و ایده‌آلیستی از نوع کانتی، دکارتی و هگلی بود.

تفسیر دیویی از واقعیت، برخلاف مکاتب فکری مذکور، بر وحدت انسان و محیط تأکید داشت و طبیعت را کل اندام‌واری می‌پنداشت. بر همین اساس، دیویی تمایزهای ذهن و جسم، فرد و جامعه، و حقیقت و ارزش را ساخته و پرداخته عقل می‌دانست که در عمل کارایی ندارند و اعتقاد داشت که ما باید بر این ثنویت‌های به ارث رسیده از گذشته غالب شویم. گفتنی است، همین نوع انتقاد را رورتسی نیز درباره ثنویت‌های فلسفی و عقلی طرح نموده است.

همچنین، پراگماتیست‌ها یقیناً تحت تأثیر داروین و اصالت طبیعت تکاملی قرار داشتند و آنها این پیشرفت‌ها و سایر پیشرفت‌ها در علوم تجربی را غیرمستقیم مؤید نظرهای فلسفی‌شان می‌دانستند.<sup>(۳)</sup> آنان گاهی از اصالت طبیعت بیولوژیکی<sup>(۴)</sup> بحث می‌کردند. ویلیام جیمز نیز از طبیعت‌گرایان بود؛ ولی نه در حوزه علمی، بلکه در حوزه

اخلاق. او از تلقی طبیعت‌گرایانه اخلاق و اساس آن دفاع می‌کرد. طبق دیدگاه جیمز، ما باید صفات اخلاقی را ذاتاً طبیعی بدانیم، نه ماورای طبیعی و خدادادی یا فطری. از این‌رو، شالوده اخلاق امر طبیعی است، نه امر پیشینی کانتی یا مثل افلاطونی. جیمز در اراده معطوف به ایمان بر این باور است که فلسفه اخلاق جزئی است، که از قبل ساخته شده باشد، وجود ندارد.<sup>(۵)</sup> پس، جیمز اصالت امر پیشینی را در اخلاق رد می‌کند و می‌گوید: در اخلاق، نقطه نهایی نمی‌تواند وجود داشته باشد و هرچه وجود دارد در طبیعت است.<sup>(۶)</sup> در این بخش از مقاله، قصد نداشتیم وارد جزئیات این موضوع جذاب شویم؛ بلکه فقط می‌خواستیم عمق نفوذ تفکر طبیعت‌گرایانه جیمز را آشکار کنیم. به هر روی، پراگماتیسم را بدون اصالت طبیعت نمی‌توان فهم کرد.

#### ب. داروینیسم

بدون اصالت طبیعت، داروینیسم<sup>(۷)</sup> قابل فهم نیست. البته باید گفت که این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. داروینیسم بر اساس طبیعت‌گرایی خاص خود، مفهوم عقل و عقلانیت را رد می‌کند؛ چون عقل در تفکر فلسفی حاصل تکامل طبیعت نیست، بلکه آن‌گونه که دکارتیان می‌پنداشتند عنصری غیرطبیعی یا - به زبان دینی - عنصری خدادادی و فطری است و از این‌رو، خارج از چرخه تکامل طبیعی قرار دارد. اما، بنابر دیدگاه داروینیسم، هرچه به عنوان واقعیت وجود دارد محصول تکامل است؛ بنابراین، مفهوم عقل - از نوع فلسفی - جایگاهی در داستان تکامل داروینی ندارد. پراگماتیست‌ها از داروینیسم استقبال کردند. جان دیویی، یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان پراگماتیست آمریکایی (که نفوذ زیادی بر نظریه آموزش و پرورش در آمریکا داشت)، وجود هر نوع عنصر متعالی با نام روح یا ذهن یا نفس را در طبیعت انسان رد می‌کرد؛ حال آنکه این عنصر در فلسفه سنتی کاشف حقیقت متعالی و اصول اخلاقی است. وی در عوض

انسان را ارگانیسمی تعریف می‌کرد که همواره، برای سازگاری با محیط پیرامون، به کوشش تازه‌ای دست می‌زند. در نظریه آموزش و پرورش دیویی، یادگیری شکل دیگری از سازگاری با محیط شمرده می‌شود یا نوعی انتخاب طبیعی ذهنی است. دیویی به اصالت تکامل داروینی ایمان داشت و بر پیشرفت تدریجی در حوزه اجتماع تأکید می‌کرد. او همین ایمان خود را در مقاله معروف «نفوذ داروین بر فلسفه» به بیان درمی‌آورد. وی داروینیسم را منطق ذهن، اخلاقیات و زندگی توصیف می‌کرد. در این منطق، اندیشه بازتاب واقعیت نیست؛ بلکه ابزاری در خدمت رفع احتیاجات انسانی است.

### ج. ابزارانگاری

ابزارانگاری<sup>(۸)</sup> نوعی دیدگاه آنتی‌رنالیستی درباره نظریه‌های علمی است. در این دیدگاه، نظریات به عنوان دستگاه‌ها و ابزارهایی برای سهولت حرکت از مجموعه‌ای معین از مشاهدات به مجموعه‌ای از مشاهدات پیش‌بینی شده تلقی می‌شوند. همچنین، در این دیدگاه، گزاره‌های نظری به واقعیت و حقیقت ارجاع ندارند؛ از این رو، دارای بار هستی‌شناختی نیستند.<sup>(۹)</sup> البته، ابزارانگاری معنای وسیع‌تری دارد که در پیوند با معرفت‌شناسی پراگماتیک دیویی است. اکثر مفسران دیویی، او را معمار «ابزارانگاری» می‌دانند.<sup>(۱۰)</sup>

دیویی ابزارانگاری را اصلی می‌داند که شهود آنچه را او «وضعیت نامتعین»<sup>(۱۱)</sup> می‌نامد سازمان‌دهی می‌کند. این امر نیز بیانگر معنای داروینی پیوند و استمرار بین منابع حیوانی و ماقبل‌شناختی بقاست که دقت زیاد علم از آن ناشی می‌شود.<sup>(۱۲)</sup> گاهی دیویی ابزارانگاری، پراگماتیسم، اومانیسم و تجربه‌گرایی را در یک ردیف قرار می‌دهد. در واقع، ابزارانگاری دیویی تلقی کارکردی از تمام مفاهیم از جمله مفاهیم علمی است. در

این تلقی، شأن معرفتی مفاهیم و شأن عقلانی اعمال (به مثابه کارکرد آنها) به کامل کردن، پیش‌بینی نمودن و کنترل کردن تعامل‌های انضمامی ما با جهان تجربه‌شده ماست. (۱۳)

جان دیویی، که پراگماتیسم را در همه حوزه‌های زندگی به ویژه حوزه تعلیم و تربیت به کار گرفت، بر آن بود که تصورها در صورتی حقیقت دارند که شرایطی را برای حل مشکلات فراهم کنند. وی به واسطه نظریه ابزارانگاری‌اش، که روایت او از پراگماتیسم است، در خارج از ایالات متحده شهرت بیشتری دارد.

ویلیام جیمز و جان دیویی هر دو بر آن بودند که ذهن در روند تکاملی، به عنوان ابزاری برای سازگاری با محیط زیست موجودات زنده محسوب می‌شود. برطبق دیدگاه جیمز، نظریات دست‌افزارهایی هستند که به منظور حل مسائل و مشکلات روزمره به کار می‌روند. بنابراین، هر نظریه باید برحسب موفقیت آن در ایفای این نقش به داوری گذاشته شود. برای مثال، اگر کسی راه خود را در جنگلی گم کند، بنابر دیدگاه پراگماتیسم، می‌تواند از طریق تفکر و فعالیت نظری این وضع را مورد بررسی قرار دهد: با استفاده از معلوماتی مانند وضع خورشید و جهتی که شخص راه می‌رود، و شناسایی قبلی وی از آن ناحیه، می‌توان نظریه داد که چگونه از این وضع ناگوار رهایی یابد. این نظریه را برحسب نتیجه صواب یا خطای آن ارزش‌یابی می‌کنیم و به عنوان ابزار مفید یا غیرمفید برای دست‌یابی به مقصود مورد داوری قرار می‌دهیم. بر این اساس، نظریه‌ها و اندیشه‌ها ابزارهایی برای بهبود و سعادت زندگی انسان هستند؛ حتی زبان نیز وسیله‌ای برای زیستن و بقای انسان است، نه بازنمایی واقعیت.

### مبانی پست‌مدرنیسم

با توجه به اینکه لفظ «پست‌مدرنیسم» تعریف واحدی ندارد که همه بتوانند بر سر آن به توافق برسند، ناچاریم دو تعریف عام و خاص از پست‌مدرنیسم ارائه دهیم. در تعریف

عام، پست‌مدرنیسم مجموعه‌ای از نظریه‌ها و سبک‌های هنری یا غیرهنری است که به عنوان جهان‌بینی خاص چند دهه اخیر (از دهه ۶۰ به بعد)، واکنشی برضد مدرنیسم و مدرنیته غربی محسوب می‌شود. در این تعریف، می‌توان مصادیق پست‌مدرنیسم را در حیطه‌های مختلف از هنر گرفته تا سیاست و از فلسفه گرفته تا دین نشان داد. برای مثال، در هنر معماری، گرایش به سبک‌های سنتی - مثل سبک گوتیک - و سبک‌های یونانی و رومی را در طراحی ساختمان پست‌مدرن می‌توان نمونه‌ای از مصادیق پست‌مدرنیسم دانست. چارلز جنکس در کتاب *پست‌مدرنیسم چیست؟* نمونه‌های زیادی از معماری پست‌مدرن را همراه با تصاویرشان آورده است. در سیاست و اقتصاد، بحث تمرکززدایی و توجه به گروه‌های حاشیه‌ای - که نقش محوری را در فلسفه فوکو ایفا می‌کنند - از مباحث پست‌مدرنیستی محسوب می‌شود. بنابراین، معنای عام این اصطلاح در روزگار ما در سطح وسیعی به کار می‌رود. پست‌مدرنیسم، در این معنا، به جنبه‌هایی از فرهنگ، تفکر و جامعه مربوط می‌شود.<sup>(۱۴)</sup> در حوزه فرهنگ، پست‌مدرنیسم در قالب هنر و ادبیات نمود پیدا کرده است. این اصطلاح در حوزه تفکر خود را در قالب فلسفه‌های ضد‌مدرنیستی و ضدشالوده‌گرایی نشان می‌دهد. همچنین، در حوزه جامعه، در قالب سیاست پست‌مدرن و حتی جنگ پست‌مدرن که بر پایه رسانه‌های قدرتمند جهانی استوار است معرفی می‌شود.

در معنای خاص، تعریف پست‌مدرنیسم با توجه به برداشت‌های هر یک از فیلسوفان و متفکران پست‌مدرن از آن متفاوت است. برای مثال، لیوتار در کتاب خود (با نام *وضعیت پست‌مدرن*) پست‌مدرنیسم را «بی‌اعتمادی به روایت‌های کلان» مثل آزادی و کمونیسم می‌داند. ایهاب حسن، در حوزه ادبیات و هنر، آن را «شکل زیبایی‌شناختی جدید» قلمداد می‌کند. جنکس نیز پست‌مدرنیسم را مخصوصاً در قلمرو معماری «سبک عصر ما» معرفی می‌کند. فردریک جیمسون آن را «فرهنگ سرمایه‌داری متأخر» می‌داند و



دیدگاه‌های مارکسیسم کلاسیک را بر اساس تفکرات نئومارکسیستی‌اش نقد می‌کند. ژان بودریار، فوکویاما، و واتیمو آن را «پایان تاریخ» و پایان ایدئولوژی غالب تلقی می‌کنند. البته، این تعاریف یگانه تعاریف موجود از پست‌مدرنیسم نیستند؛ بلکه تعاریف‌های دیگری نیز وجود دارند که کم‌وبیش ترکیبی از این تعاریف هستند. تعاریف برخی از فیلسوفان پست‌مدرن مثل رورتی از پست‌مدرنیسم نیز همان تعریف لیوتار (بی‌اعتمادی به روایت‌های کلان) است.<sup>(۱۵)</sup> بنابراین می‌بینیم که ماهیت پست‌مدرنیسم بسیار پیچیده است و به دست دادن تعریف واحد و یکدست از آن به همان اندازه گمراه‌کننده است که تعاریف مختلف فوق‌الذکر را ماهیتاً عین هم بدانیم. در این مقاله، صرفاً به سه مورد از مبانی پست‌مدرنیسم اشاره می‌کنیم:

#### الف. مرگ سوژه

در نیمه دوم قرن بیستم، تغییر مسیر بزرگی در تفکر غربی ایجاد شده است؛ تغییر مسیری که می‌توان آن را در قالب مفهوم «مرگ سوژه» یا «مرگ انسان» خلاصه کرد. این مرگ، در بسیاری از حیطه‌های تفکر بشر معاصر، موضوع مباحثات و مناظرات بوده است. البته، مباحثه‌های مربوط به مرگ انسان، اغلب دستخوش مجادله‌هایی بی‌پایان بر سر مطلق‌انگاری در مقابل نسبی‌انگاری، و شالوده‌گرایی در مقابل چندپارگی بوده است. یکی از بارزترین اقدام‌های متفکران و فیلسوفان پست‌مدرن حمله به مفهوم سوژه دکارتی - کانتی است. از این‌رو، شاخصه اصلی در فلسفه مدرن سوژکتیویته است. چنان‌که می‌دانیم، دکارت با ابداع ذهن اندیشنده یا کوژیتو (cogito) آن را وارد فلسفه مدرن کرد؛ و فلسفه‌های بعدی نیز همین مفهوم را با اندکی تغییر در تعریف آن، به منزله شالوده معرفت‌شناسی خویش قلمداد کردند. اما فیلسوفان پست‌مدرن از این خود یا ذهن دکارتی یا کانتی مرکز‌زدایی می‌کنند. در پست‌مدرنیسم، از این مرکز‌زدایی از انسان با

عنوان «مر سوژه» یاد شده؛ و گاهی در قالب ادبیات، از آن با عنوان «مر مؤلف» تعبیر شده است. فوکو مقاله «مؤلف چیست؟» را با بحث انتقادی خود در یکی از کتاب‌هایش به نام *نظم چیزها* شروع می‌کند. در این کتاب، او پژوهشی را در زمینه شرایط احتمالی آغاز کرد که بر اساس آن، بشر به عنوان سوژه شناسای دانش در رشته‌ای معین مطرح می‌شود (آنچه ما «علوم انسانی» یا «علوم اجتماعی» می‌نامیم). تحلیل فوکو از مدرنیته و نظام فکری آن، که همانا کشف و شرح قوانین صورت‌بندی شده نظام فکری در علوم انسانی بود در قرن بیستم به بار نشست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که پیدایش شاخه‌های مختلف علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی، تاریخ و روان‌پزشکی و غیره مؤید این امرند که تفکر مدرن به شکل شاخه‌های مختلف علوم انسانی تبلور یافته است. البته باید گفت که فوکو مفهوم قدرت را در پیدایش این امر بسیار مؤثر می‌داند. از این رو، روش اصلی او برای پژوهش در این رشته‌های علمی، و آگاهی از اینکه چطور این رشته‌ها موضوعات مورد مطالعه خود را تشکیل می‌دهند، بررسی «گفتمان‌ها» یا «شیوه‌های گفتمانی» بود. منظور از تشکیل دادن موضوعات توسط این رشته بدین معناست که مثلاً روان‌پزشکی تعریفی خاص از انسان ارائه می‌دهد، همان‌گونه که زیست‌شناسی تعریفی بیولوژیکی و صرفاً مادی از انسان ارائه می‌دهد. این نوع ارائه تعریف باعث می‌شود که هر رشته‌ای از علوم انسانی با تعریفی از انسان سروکار داشته باشد که گاهی باهم متعارض هستند.

بنابراین، در تفکر پسا‌ساختارگرا و پست‌مدرن، مر انسان (مر سوژه) ایده‌ای غالب شمرده می‌شود.<sup>(۱۶)</sup> گفتنی است، گاهی از این مرکز‌دایی، به مر سوژه نیز تعبیر می‌شود. دکارت انسان را سوژه‌ای معرفی می‌کند که محور معرفت‌شناسی فلسفه مدرن را تشکیل می‌دهد. مفهوم فلسفی سوژه این است که هر فردی که خود را سوژه فرض می‌کند مرکز هستی به شمار می‌آید و پیرامون را ابژه می‌گیرد و به عنوان فاعل باید در آن

تصرف کند. سوژه به فاعل شناسا و ابژه به متعلق شناسا ترجمه شده که تعریفی معرفت‌شناختی است. هسته مرکزی انسان مدرن سوژکتیویسم است. به عبارت دیگر، تعریفی که دکارت در قرن هفدهم از انسان به مثابه جوهر اندیشنده ارائه دهد باعث گردید که فیلسوفان مدرن پس از او انسان را در قالب همان الگوی سوژکتیویسم یا اصالت ذهنی تعریف کنند که در آن ماهیت انسان چیزی جز اندیشه نیست و این نگاه سوژکتیویستی به انسان در دوره مدرن هسته مرکزی هر نوع تعریف از انسان را تشکیل می‌داد. فوکو می‌گوید: انسان اختراع است؛ بدین ترتیب، او به تیره، تار و تمام شدن تفکر انسان اشاره می‌کند. وی روایتگر مر انسان مدرن است.

#### ب. عقل‌ستیزی

عقل‌ستیزی یا ضدعقل‌گرایی<sup>(۱۷)</sup> به پست‌مدرنیسم منحصر نیست. این پدیده از زمان رمانتیک‌ها تا اگزیستانسیالیست‌ها وجود داشته، سپس به پست‌مدرنیست‌ها رسیده است. به نظر می‌رسد که شخصیت‌هایی همچون نیچه، کیرکگور، و هایدگر و نیز فوکو، دریدا، و لیوتار و همچنین رورتی گرایش‌های ضدعقل‌گرایی داشته‌اند. حمله نیچه به عقل‌گرایی غربی تأثیر عظیمی بر هایدگر، دریدا، دلوز، فوکو، لیوتار و سایر نظریه‌پردازان پست‌مدرن داشته است. اگر نیچه را، به لحاظ تأثیر وی در تفکرات پست‌مدرنیستی، پدربزر پست‌مدرنیست‌ها بنامیم، چندان به بیراهه نرفته‌ایم.

متفکران پست‌مدرن اتفاق نظر دارند که آرمان تحقق عقل و عقلانیت در جامعه، باقی‌مانده سنت روشنگری به حساب می‌آید و در دوران ما، یعنی دوران پست‌مدرن، از اعتبار افتاده است. به گمان اینان، عقل ذاتاً مدعی جهان‌گستری و فراگیری است و در نتیجه، گرایش به مطلق‌باوری را در خود می‌پروراند. اعتقاد به احکام فراگیر و جهان‌گستر، پذیرش قوانین ضروری در روند تاریخ و قبول اصول کلی تعمیم‌پذیر به

تمامی جامعه‌های بشری و وضعیت‌های گوناگون زندگی، و به طور خلاصه اندیشیدن به جامعه همچون کلیتی یگانه (و نادیده گرفتن کثرت فرهنگی در درون هر جامعه یا میان جامعه‌های مختلف) از ویژگی‌های مدرنیسم کلاسیک شمرده می‌شوند. به باور متفکران پست‌مدرن، «خردباوری مدرن، و ادعای فراگیر و جهان‌گستر آن، ایدئولوژی مناسب برای نظام‌های توتالیتراست»؛<sup>(۱۸)</sup> به همین دلیل، آنان سخت بر این خردباوری می‌تازند.

فلسفه مدرن عمدتاً بر سکولاریسم و اومانیسم عقل‌محور مبتنی بود. در این دوره، فیلسوفان تصور می‌کردند که انسان از قوه‌ای به نام «عقل» بهره‌مند است که با آن می‌تواند حقایق طبیعی و اجتماعی را کشف کند. این فیلسوفان می‌پنداشتند که در جهان و جامعه بشری، قانون‌هایی وجود دارد که عقل می‌تواند آن قانون‌ها را کشف و کنترل نماید. ایمان به عقل از بارزترین ویژگی‌های مدرنیته غربی بود. اما پست‌مدرنیسم عقلانیت روشنگری را در قالب پروژه جست‌وجوی حقیقت علمی و عینی، و معرفت‌یقینی، رد می‌کند. در دوره مدرن، به ویژه عصر روشنگری، عقل داور نهایی بود و نقش مشروعیت‌بخشی به فرهنگ مدرنیته را داشت. همچنین، عقل ابزاری برای توجیه جزمیت‌ها و ارزش‌های عصر روشنگری به شمار می‌رفت. نظریه‌پردازان پست‌مدرنی همچون فوکو مشروعیت‌بخشی عقل را به شدت رد می‌کنند. لیوتار نیز وقتی پست‌مدرنیسم را بی‌اعتمادی به روایت‌های کلان توصیف می‌کند، به طور مستقیم و گاه غیرمستقیم، به عقلانیت مدرن و دستاوردهای اجتماعی و سیاسی آن می‌تازد و راه‌حل را ایجاد روایت‌های خرد از جمله گروه‌های حاشیه‌ای، طرفداران محیط زیست و غیره می‌داند. او روایت‌های کلان از جمله عقلانیت مارکسیستی یا هگلی یا کانتی را نمی‌پذیرد و از این‌رو، این نظریه یا روایت بزر را، که می‌خواهد همه شئون جامعه را تفسیر نماید، رد می‌کند. این در حالی است که رد هر نوع روایت کلان، رد عقلانیت مدرنیته محسوب می‌شود.

### ج. انکار حقیقت

نفی حقیقت از دیگر شاخصه‌های فکری پست‌مدرنیست‌هاست. پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم، در انکار حقیقت عینی، در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. البته، این امر تنها وجه اشتراک آنها نیست. پست‌مدرنیسم، به عنوان یک دیدگاه فلسفی، دانش و معرفت را بازتفسیر می‌کند و دربارهٔ چیزهایی مثل واقعیت، حقیقت، عقل، ارزش و معنای زبان‌شناختی، صورتی از نسبی‌انگاری فرهنگی را نشان می‌دهد. طبق دیدگاه پست‌مدرنیست‌ها، چیزی به عنوان واقعیت و حقیقت عینی مستقل از اجتماع انسانی وجود ندارد و هرچه هست ساخته و پرداختهٔ اجتماع بشری و اعمال زبانی است. از این رو، پست‌مدرنیسم آشکارا نظریهٔ مطابقت حقیقت را انکار، و ادعا می‌کند که حقیقت مخلوق زبانی است که احساسات، عواطف، ارزش‌ها، و آداب و رسوم هر جامعهٔ زبانی را بیان می‌کند.<sup>(۱۹)</sup>

از نظر پست‌مدرنیست‌ها، در صورتی که بگوییم حقیقت همان مطابقت با امر واقع است، این گفتار بیانگر این شرط خواهد بود که اگر کسی خلاف آن را بگوید، قربانی خواهد شد و این امر یعنی اینکه قدرت و حقیقت در هم تنیده‌اند. فوکو دقیقاً بر این جنبه متمرکز شده است. در فلسفه‌های کلاسیک، فیلسوفان بر شرایط امکان احکام بر اساس حقیقت استعلایی متمرکز بودند. این حقیقت گاهی ساکن در وجود تلقی می‌شد، گاهی ساکن در ذهن، و گاهی ساکن در مطابقت با شیء. ساختارشکنی دریدا بر بافت و زمینهٔ تمامی قضایا متمرکز می‌شود. دریدا در مقابل هگل بر این باور است که حقیقت در شناخت مطلق تحقق نمی‌یابد، بلکه در کارایی وابسته به متن و زمینه تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، حقیقت جدا از بافت فرهنگی و اجتماعی وجود ندارد. با این حال، وی از نابودی حقیقت سخن نمی‌گوید، بلکه صرفاً می‌خواهد حقیقت را در بافت خودش قرار دهد. دریدا می‌گوید: ارزش حقیقت (و تمامی ارزش‌های مربوط به آن) هرگز در

نوشته‌های من از بین نمی‌رود، بلکه دوباره آن را در بافت‌های طبقه‌بندی‌شده، و قوی‌تر و بزرگ‌تر، حک می‌کنم.<sup>(۲۰)</sup> اگر می‌بینیم که گاهی دریدا از نابودی حقیقت سخن می‌راند، مراد وی ساختارشکنی‌ای است که شرایط پیچیده حقیقت را در بافت خودش آشکار می‌کند. او در *گراماتولوژی* می‌گوید که عقلانیت حاکم بر نوشتار دیگر ناشی از لوگوس نیست، بلکه از نوشتار و به ویژه از مفهوم حقیقت ساختارزدایی می‌کند.<sup>(۲۱)</sup> دریدا، همچون سایر فیلسوفان پست‌مدرن، مفهوم حقیقت به مثابه مطابقت را قبول ندارد. او برخلاف هوسرل، مفهوم پدیدارشناختی حقیقت را به مثابه امری حاضر برای ذهن نمی‌پذیرد و بر غیاب آن در متن تأکید می‌کند. از این منظر، وی پدیدارشناسی هوسرل را که مبتنی بر مفهوم پدیداری حقیقت است مورد انتقاد قرار می‌دهد.

### مبانی نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی

تا اینجا تلاش کردیم مبانی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم را که در شکل‌دهی اندیشه رورتی نقش اساسی داشته‌اند بررسی و معروف‌ترین شخصیت‌های آنها را معرفی کنیم. در اینجا، نقطه تلاقی این جریان‌های فکری را که در فلسفه رورتی به «نئوپراگماتیسم»<sup>(۲۲)</sup> مشهور است بررسی می‌کنیم. پراگماتیسم جدید در واقع رنسانسی در حوزه فلسفه آمریکایی شمرده می‌شود و نئوپراگماتیسم به روز شده پراگماتیسم قدیم است، هرچند رویکردی انتقادی به آن دارد؛ ولی در برخی از اصول با پراگماتیسم کلاسیک همخوان است. امروزه، پراگماتیسم بر مکتب‌های مختلف فلسفی مثل تحلیل زبانی، نظریه انتقادی، تجربه‌گرایی منطقی، پدیدارشناسی، و ساختارگرایی سایه افکنده است. البته، بین پراگماتیسم کلاسیک و پراگماتیسم جدید (که فیلسوفانی مثل هیلاری پاتنم، سوزان هک، هابرماس، کواین، اپل، اکو، و ریچارد رورتی حامیان آن هستند)، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. در هر دو

پراگماتیسم، زندگی انسانی اساساً عمل است و از این‌رو هر چیزی - حتی نظریه - به عمل تعلق دارد. همچنین، در هر دو، رویکرد طبیعت‌گرایانه غالب است. برای مثال، کواپین در اواخر قرن بیستم با طرح معرفت‌شناسی طبیعی‌شده‌اش از پراگماتیسم دفاع کرد. این رویکرد تحت تأثیر علم و داروینیسم در نزد دیویی و رورتی کاملاً مشهود است. پیشتر، اصالت طبیعت و اصالت علم را در پراگماتیسم قدیم، نزد دیویی و دیگران، مورد بحث قرار دادیم.

از نظر رورتی، تفاوت‌هایی بین پراگماتیسم کلاسیک و پراگماتیسم جدید وجود دارد. او در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* به این تفاوت‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: پراگماتیسم جدید صرفاً از دو جنبه با پراگماتیسم قدیم تفاوت دارد که یکی از این دو جنبه، مورد توجه بسیاری از افرادی است که خودشان استاد فلسفه نیستند. نخست آنکه ما پراگماتیست‌های جدید، به جای تجربه یا ذهن یا وجدان (که پراگماتیست‌های قدیم به آنها می‌پرداختند)، دربارهٔ زبان صحبت می‌کنیم. دوم اینکه همهٔ ما آثار کوهن، هسنس، تولمین، و فایرابند را خوانده و از این‌رو، به اصطلاح «روش علمی» بدگمان شده‌ایم.<sup>(۲۳)</sup>

بنابراین، از نظر رورتی، دو چیز موجب تمایز پراگماتیسم جدید از پراگماتیسم قدیم می‌شود: (۱) گرایش به زبان؛ (۲) ردّ روش علمی. رورتی معتقد است که پراگماتیسم جدید، به واسطهٔ عنصر زبانی، پراگماتیسم کلاسیک را اصلاح می‌کند. به باور او، پراگماتیسم زبان‌شناختی، پراگماتیسم را در سه حرکت اساسی اصلاح می‌کند: اولاً، به پراگماتیست‌هایی نظیر جیمز و دیویی (به دلیل ردّ انواع روش‌ها و هدف‌های فلسفه سنتی) تبریک می‌گوید؛ ثانیاً، آنان را به سبب تلاش برای بازسازی آنچه نباید بازسازی شود سرزنش می‌کند؛ ثالثاً، فقط این نظر را می‌پذیرد که زبان برای تهیهٔ مصالح فلسفه قابل دسترس است.<sup>(۲۴)</sup> از این‌رو، فلسفهٔ تحلیلی - که مدیون تمرکز بر زبان است - بهتر از جیمز و دیویی توانسته است از برخی دیدگاه‌های اساسی پراگماتیستی دفاع کند.<sup>(۲۵)</sup>

همچنین، در پراگماتیسم جدید، چون دیگر اصالت علم اهمیت چندانی ندارد، «روش علمی» نیز کنار گذاشته می‌شود. از این‌رو، پراگماتیست‌های جدید (متأثر از کوهن و فایربرد) به روش علمی بی‌اعتمادند. برای مثال، رورتی تحت تأثیر کوهن و کتاب وی، **ساختار انقلاب‌های علمی**، روش علمی را رد می‌کند. درست است که دیویی از روش علمی صحبت کرده، ولی هرگز نتوانسته است این روش را تبیین کند. جیمز نیز از روش پراگماتیکی بحث می‌کند که بیشتر بر ضد افلاطون‌گرایی تأکید دارد.

از این گذشته، بین پست‌مدرنیسم و نئوپراگماتیسم رورتی نیز شباهت‌هایی چند دیده می‌شود. مثلاً، در این دو جریان فکری، نوعی نقد متافیزیک عقل‌محور غرب وجود دارد. از این‌رو، هم پست‌مدرنیسم و هم نئوپراگماتیسم رورتی منکر چیزی به نام متافیزیک هستند. گفتنی است که رورتی خود را متفکر پست‌مدرن می‌داند و حتی گاهی از عبارت «ما پست‌مدرن‌ها»<sup>(۲۶)</sup> استفاده می‌کند؛ هرچند بی‌زاری‌اش را از این اصطلاح اعلام می‌دارد: «من گاهی خودم را به سبب دیدگاه‌های پراگماتیستی‌ام درباره حقیقت و عقلانیت یک «پست‌مدرن» می‌دانم؛ ولی از این نوع برجسب‌ها بیزارم.»<sup>(۲۷)</sup>

به هر روی، نئوپراگماتیسم رورتی نیز اصول و مبانی خاصی دارد که در این بخش از مقاله، به چهار نمونه از آنها اشاره می‌کنیم. شایان ذکر است، در این بخش، نفوذ اندیشه‌های پراگماتیسم کلاسیک و پست‌مدرنیسم، و شخصیت‌های سرشناس آنها همچون دیویی، جیمز، لیوتار، دریدا، فوکو، و ویستگنشتاین دوم، در مبانی نئوپراگماتیسم رورتی به خوبی آشکار خواهد شد.

### الف. انکار حقیقت و واقعیت

یکی از مبانی نئوپراگماتیسم رورتی را انکار حقیقت به مثابه مطابقت تشکیل می‌دهد. رورتی، همانند پراگماتیست‌هایی مثل جیمز و دیویی و پست‌مدرنیست‌هایی نظیر فوکو و



دریاد/ و اکثر پسامدرنیست‌ها، حقیقت را نفی می‌کند. او با انکار حقیقت معتقد است: سؤالاتی نظیر «آیا حقیقت وجود دارد؟» یا «آیا شما به حقیقت باور دارید؟» عاقلانه به نظر نمی‌رسند؛ هر کس می‌داند که تفاوت بین باورهای صادق و کاذب به همان اندازه مهم است که تفاوت میان غذاهای مغذی و سمی! با این حال، گاهی نخستین سؤال روزنامه‌نگاران از روشن‌فکران این است که: «آیا شما به حقیقت باور دارید؟» یا «آیا شما یکی از آن پست‌مدرنیست‌های سبکسر هستید؟» اکنون این سؤال همان نقشی را ایفا می‌کند که پیشتر سؤال «آیا شما به خدا باور دارید؟» یا «آیا شما یکی از ملحدان خطرناک هستید؟» ایفا می‌کرد.<sup>(۲۸)</sup> ادعای رورتی درباره اینکه حقیقتی وجود ندارد بیانگر تفکر پست‌مدرنیستی اوست. دیدگاه پست‌مدرن رورتی، درباره حقیقت و واقعیت عینی، ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی و کانتی است؛ چون در فلسفه مدرن، مدرنیست‌ها یقین داشتند که حقیقت با عقل قابل کشف است، از این‌رو، آنان به عینیت حقیقت اعتقاد و ایمان راسخ داشتند و وظیفه فلسفه را کشف حقیقت می‌دانستند. در ضمن، کشف حقیقت با عقل نوعی رستگاری برای بشر داشت و این فلسفه بود که نقش هدایت به سوی رستگاری را ایفا می‌کرد. اما بر طبق نظر رورتی، از دوره هگل، روشن‌فکران ایمان خویش را به فلسفه از دست داده‌اند، یعنی ایمان به این فکر که رستگاری می‌تواند به صورت باورهای صادق حاصل شود. از این‌رو، در تاریخ فلسفه، ایمان به حقیقت اشکال مختلفی داشته است.<sup>(۲۹)</sup> به همین دلیل، رورتی از جایگزینی حقیقت با شق‌های دیگر سخن می‌گوید: در ابتدای قرن هفدهم، تلاش کردیم عشق به حقیقت را جایگزین عشق به خدا کنیم؛ بدین دلیل، جهان توصیف‌شده توسط علم را شبه الهی دانستیم. در اواخر قرن هجدهم، تلاش کردیم عشق به خودمان را جایگزین عشق به حقیقت علمی کنیم؛ یعنی ستایشی از طبیعت عمیق روحانی یا شاعرانه خودمان را شبه الهی کردیم.<sup>(۳۰)</sup>

برخلاف مدرنیسم، در پست‌مدرنیسم اعتقاد بر آن است که آنچه ما به منزله حقیقت می‌پذیریم وابسته به اجتماعی است که در آن زندگی می‌کنیم. به عبارت دیگر، حقیقت ساخته و پرداخته جامعه است؛ از این رو، هیچ‌گونه حقیقت عینی و غیربشری برای متوسل شدن به آن وجود ندارد: حقیقت وابسته به اجتماعات بشری است و چون اجتماعات بشری متفاوت و متکثرند، می‌توان گفت که حقیقت، در اجتماع، متکثر و نسبی است. رورتی به جای حقیقت و عینیت، که به عنوان محور فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن قلمداد می‌شد، توافق بین‌الذهانی<sup>(۳۱)</sup> را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد. بر اساس این نظریه، اگر گروه کثیری از افراد بر سر برخی از قضایا اتفاق نظر داشته باشند و این قضایا در جامعه آنان سودمند واقع شوند، توافق یادشده جایگزین عینیت غیربشری می‌شود که قبلاً به عنوان حقیقت مورد پذیرش بود. بنابراین، رورتی همانند جیمز و دیویی و همچنین دریدا و فوکو به انکار حقیقت به مثابه مطابقت می‌پردازد و می‌گوید: «نظریه تناظر صدق (حقیقت)<sup>(۳۲)</sup> آن‌قدر 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 سرمی‌دادیم.»<sup>(۳۳)</sup> او معتقد است: با توجه به اینکه فلاسفه حقیقت را مطابقت با «واقعیت» (آن‌طور که فی‌نفسه هست) می‌دانند، پس مطمئناً حقیقت مفهومی مطلق است. لذا عباراتی مانند «حقیقی برای من، نه برای شما» و «حقیقی در فرهنگ من، نه در فرهنگ شما» عباراتی نامعقول و بی‌معنا به حساب می‌آیند؛ 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 می‌روند و عباراتی مانند «موجه برای من، نه برای تو» یا «موجه در فرهنگ من، نه در فرهنگ تو» کاملاً معنا دارند. اما نسبی کردن حقیقت، با توجه به هدف‌ها و

موقعیت‌های مختلف، کاری متناقض‌نماست. خودِ مطلق بودن «حقیقت» دلیل خوبی بر این عقیده است که «حقیقی» تعریف‌ناپذیر است؛ از این رو، ارائه هیچ نظریه‌ای در مورد ماهیت حقیقت ممکن نیست. فقط امر نسبی است که می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم.<sup>(۳۴)</sup>

رورتی صراحتاً نظریهٔ مطابقت صدق را انکار می‌کند و تعریف جیمز را از حقیقت می‌پذیرد. در کتاب نتایج پراگماتیسم می‌نویسد: «ویلیام جیمز گفته که حقیقی... تنها مصلحتی در شیوهٔ اندیشیدن ماست، درست همان‌طور که «حق» تنها مصلحتی در شیوهٔ رفتار ماست. فیلسوفانی مثل من، این نظر جیمز را متقاعدکننده می‌دانند.»<sup>(۳۵)</sup> او در بخش دیگری از همان کتاب دربارهٔ همین موضوع می‌نویسد:

حرف جیمز آن بود که چیزی عمیق‌تر برای گفتن وجود ندارد؛ حقیقت نوعی شیء نیست که دارای ذاتی باشد، از این رو، حقیقت مطابقت با واقعیت نیست. کسانی که می‌خواهند حقیقت ذاتی داشته باشد می‌خواهند شناخت یا عقلانیت یا پژوهش یا رابطهٔ میان زبان و متعلق آن ذاتی داشته باشد. جیمز گمان می‌کرد که این امیدها بی‌فایده‌اند.<sup>(۳۶)</sup>

بنابراین، ریچارد رورتی - در کنار فیلسوفانی مثل هوسرل، هایدگر، ویتگنشتاین، و فوکو - از معدود فلاسفهٔ معاصر است که به ارزیابی و نقد سنت فلسفی طولانی مدت مغرب‌زمین می‌پردازد؛ اکثر فیلسوفان معاصر از جمله فیلسوفان پست‌مدرنی مثل رورتی، دربارهٔ سنت فلسفی و رابطهٔ ما با آن، به بازتعریف‌هایی از این سنت فلسفی غربی همت گماشته‌اند. رورتی حتی از تفکر هایدگر، در کتاب وجود و زمان، تصویری پراگماتیستی به دست می‌دهد. او می‌گوید: من بخش اول کتاب وجود و زمان را حاوی استدلال‌های پراگماتیستی علیه افلاطون و دکارت تفسیر می‌کنم.<sup>(۳۷)</sup> به نظر می‌رسد که وی با قبول نظریهٔ پراگماتیکی، صدق حقیقت عینی را کنار می‌گذارد.

### ب. نفی عقل و عقلانیت

نفی حقیقت عینی مترادف با نفی عقل و عقلانیت، و نفی این امر نیز به معنای نفی فلسفه است. متفکران دوره روشنگری اهمیت خاصی به عقل می‌دادند؛ به طوری که این دوره به عصر عقل و عقلانیت معروف است. در دوره روشنگری، عقل همان قوه‌ای است که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیا راهبر می‌شود. اما، متفکران پست‌مدرن به این مفهوم عقل اعتقادی ندارند. رورتی معتقد است که باید عقلی را که به دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است رها کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «پیوند بین روشنگری و پست‌مدرنیسم» (در کتاب چه چیزی از روشنگری بر جای مانده است؟) اعلام می‌کند که مفهوم عقل بدون یاور بشری، فقط زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» پذیرفتنی خواهد بود که این تصویر از عقل که آن قوه‌ای است که به دنبال حقیقت می‌گردد پاک شود، تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به طور عام، یا با ساختار درونی طبیعت انسان به طور خاص یکی می‌کند.<sup>(۳۸)</sup> در ضمن، رورتی به تأثیرپذیری خود از مبانی فکری پست‌مدرنیسم در زمینه نفی مفهوم عقل اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما پست‌مدرن‌ها فکر می‌کنیم که هرگز به طور کامل از شر نوعی سادیسم خودآزاددهنده‌ای که گردن‌کلفت‌ها را به وجود می‌آورد خلاص نخواهیم شد، مگر اینکه اعتقاد به چنین ساختارهایی را کنار بگذاریم. ما با نیچه موافقیم که عمر بوی تعفن خون و شلاق، بیش از عمر امر مطلق کانت است.»<sup>(۳۹)</sup> بی‌شک، رورتی در زمینه نفی عقل در صف متفکران پست‌مدرن ایستاده، هرچند تمایل چندانی به نسبت دادن عنوان «پست‌مدرن» به خود نداشته است.

عقلی که فیلسوفان پست‌مدرنی مثل فوکو، دریدا، و رورتی بدان می‌تازند، همواره، به مفهوم جست‌وجوکننده حقیقت فراتاریخی بوده است. این عقل میراث همان ذهن یا کوژیتوی دکارتی است که طبیعت را مثل آینه در خود منعکس می‌سازد. رورتی این ذهن را به صورت یک ماهیت شیشه‌ای<sup>(۴۰)</sup> تصور کرده است. انتقاد رورتی از این ذهن همان

انتقاد از مرکزیتِ خود به حساب می‌آید؛ گفتنی است که دریدا، فوکو، کریستوا، و بارت، مفهومِ خودِ منسجم و یکپارچه (از نوع خودِ استعلایی کانتی) را نپذیرفته‌اند و سوژهٔ دکارتی و کانتی را که با مفهومِ جوهر مستقل از جسم و روحانی تلقی می‌شده است را کنار می‌گذارند و در عوض برداشتی پست‌مدرنیستی از آن ارائه می‌دهند که در این تعریف خود یا نفس چندپاره و فاقد مرکز است. یقیناً این تعریف تحت تأثیر اندیشه‌های روانکاوانهٔ فروید و نیز تحت تأثیر اندیشه‌های پسا‌ساختارگرایانه لکان و فوکو است که فرصت پرداختن به آن در این نوشته مقدور نیست.<sup>(۴۱)</sup> البته ناگفته نماند که پیش از پست‌مدرنیست‌ها، نیچه مفهومِ خود را زیر سؤال برده بود. قطعاً نیچه نیز بی‌تأثیر از نفوذ داروین و نظریهٔ او نبوده است. به هر روی، هم پست‌مدرنیسم و هم داروینیسم، خود یا آگوی استعلایی را رد می‌کنند. ماهیت این خود یا آگوی استعلایی، عقل یا قدرت تفکر یا همان کوژیتوی دکارتی است.

رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد توجه قرار می‌دهد:<sup>(۴۲)</sup>

(۱) در این معنا، عقلانیت قابلیت است که ماهیان بیش از آمیب‌ها، انسان‌های به کارگیرندهٔ زبان بیش از میمون‌های انسان‌نما، و انسان‌های مجهز به فناوری مدرن بیش از انسان‌های فاقد این فناوری از آن برخوردارند؛ یعنی توانایی کپی برداری از محیط، از طریق سازگاری واکنش‌های شخص با محرک محیط پیرامون، به شیوه‌های پیچیده و ظریف. این عقلانیت گاهی «عقل تکنیکی» و گاهی «مهارت برای بقا» نامیده شده است. در این معنا از عقلانیت، صرف توانایی موجود زنده در برابر محیط زیست برای زنده ماندن خود مدنظر است، اما استفادهٔ بشر از زبان به عنوان ابزاری برای تعامل با هم‌نوعان و محیط زیست خود «عقلانیت» به حساب می‌آید.

(۲) در معنای دوم، عقلانیت به قوه‌ای اضافی اطلاق می‌شود که از میان حیوانات، فقط در آدمیان وجود دارد. وجود این جزء سازنده در ما دلیلی است برای توصیف

خودمان با الفاظی غیر از الفاظی که موجودات زنده غیرانسانی را توصیف می‌کنیم. رورتنی به این نوع عقلانیت اعتقادی ندارد؛ چون معتقد است: این عقلانیت مستلزم ماهیت‌باوری درباره قوه‌ای به نام عقل است که از کنه اشیا شناخت پیدا می‌کند. از نظر وی، این نوع عقلانیت در قالب تکامل داروینیستی قابل دفاع نیست؛ چون این عقلانیت قائل به قوه‌ای خدادادی به نام «عقل» یا «نفس» است که فراتر از تاریخ، و زمان و مکان شمرده می‌شود، حال آنکه تکامل در تاریخ رخ می‌دهد. عقلانیت سوم، که جنبه سیاسی و اخلاقی دارد، بیشتر مورد توجه رورتنی است.

۳) عقلانیت، در معنای سوم، تقریباً مترادف با تساهل است؛ یعنی این توانایی که از تفاوت‌های ناشی از خود، ناراحت نشویم. به عبارت دیگر، با سلیقه‌ها، رفتارها و انتخاب‌های مختلف هریک از انسان‌ها با تسامح برخورد کنیم و بپذیریم که هر شخص به مثابه یک خود مستقل دارای ویژگی‌های رفتاری و فکری متفاوتی است و نباید به چنین تفاوت‌هایی، پرخاشگرانه پاسخ دهیم. توانایی مذکور با اراده خود شخص برای تغییر عادات همراه است: شکل‌دهی دوباره به خود برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص، یعنی شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی را می‌خواهد. همچنین، این عقلانیت بر اقناع (نه زور) تکیه دارد: تمایل به گفت‌وگو درباره چیزها (نه نزاع درباره آنها، و سوزاندن یا نابود کردن آنها). این عقلانیت فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به طور صلح‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی کنند. بنابراین، آن‌گونه که هگل گفته است، گاهی عقلانیت در این معنا مترادف با آزادی تصور می‌شود. منظور رورتنی از عقلانیت همین تعریف سوم است که آن را در مقابل مفهوم روشنگری عقلانیت قرار می‌دهد.

رورتنی در کتاب *حقیقت و پیشرفت* چنین می‌گوید: «گاهی این سه معنا از عقلانیت در سنت فکری مغرب‌زمین با یکدیگر به کار رفته‌اند.»<sup>(۴۳)</sup> به هر روی، درباره تصور رورتنی

از عقلانیت، می‌توان به دو نکته مهم اشاره کرد: یکی اینکه، به نظر وی، «عقلانیت» موضوعی است که به همبستگی در اجتماعی مربوط می‌شود که شخص عضوی از آن است (از این رو، عقلانیتِ او بر اساس معیارهای پذیرفته شدهٔ اجتماع تفسیر می‌شود)؛ دیگر اینکه، از اینجا، طبیعت و ماهیت اجتماعی عقلانیت آشکار می‌شود.

### ج. تأکید بر زبان

در فلسفهٔ معاصر، نوعی رویگردانی از تصورات و روی آوردن به زبان مشاهده می‌شود که معمولاً، در محافل فلسفی، بدان چرخش زبانی<sup>(۴۴)</sup> می‌گویند. نتیجهٔ منطقی چرخش زبانی این است که ما نمی‌توانیم واقعیت نهایی را بشناسیم. رورتی معتقد است که چیزی به نام طبیعت ذاتی یا صفات ذاتی اشیا وجود ندارد. ما نمی‌توانیم از واقعیت صحبت کنیم، ما فقط می‌توانیم از جهان صحبت کنیم. همه چیز به توصیف‌های ما وابسته است و توصیف‌ها همواره ساخت‌های اجتماعی‌اند. به علاوه، «هر آگاهی یک امر زبان‌شناختی است.»<sup>(۴۵)</sup> حتی گادامر نیز با اینکه تحلیلی کامل را از تاریخیت تجربه به دست داده است، اعتقاد دارد که تفسیر یا همان توصیف در مقابل فهم همواره زبانی است. وی نه تنها با هایدگر، بلکه با رورثی و دریدا نیز هم‌نواست. البته باید گفت که چرخش زبانی از رورتی آغاز نمی‌شود، بلکه او فقط تبعات آن را توصیف می‌کند. رورتی به نقل از فرانک می‌گوید: «چرخش زبانی عبارت است از تبدیل پارادایم فلسفی آگاهی به پارادایم نشانه.»<sup>(۴۶)</sup>

زبان در فلسفهٔ معاصر نقش مهمی را ایفا می‌کند. امروز دیگر نظریهٔ شناخت کانون فلسفه نیست؛ بلکه کانون فلسفه را زبان تشکیل می‌دهد.<sup>(۴۷)</sup> رورتی نیز به اهمیت زبان در روزگار ما اشاره می‌کند؛ شاید به این دلیل که او پرورش‌یافتهٔ فلسفهٔ تحلیلی است. البته باید دانست که زبان در قرن بیستم تنها برای فیلسوفان تحلیلی مطرح نیست؛ چراکه می‌توان این امر را نزد فیلسوفان غیرتحلیلی مثل هایدگر، دریدا، فوکو و اکثر فیلسوفان

پست‌مدرن و فمینیست نیز مشاهده کرد. از این رو، به نظر می‌رسد، روی‌گردانی رورتی از فلسفه تحلیلی و روی‌آوری او به فلسفه‌های اروپایی در واپسین آثارش را می‌توان یکی دیگر از علل گرایش رورتی به نقش زبان در اندیشه بشری محسوب کرد. او درباره جایگاه زبان می‌نویسد: «امروزه، واژه‌هایی چون "نشانه"، "نماد"، "زبان"، و "گفتمان" در عصر ما به شعارهای فلسفی روز تبدیل شده است، همان‌گونه که "عقل"، "علم"، و "ذهن" در سده گذشته شعارهای فلسفی روز بود.»<sup>(۴۸)</sup> به عبارت دیگر، زبان به یکی از موضوعات اصلی فلسفه‌های قرن بیستم به ویژه فلسفه تحلیلی تبدیل شده است. رورتی در مقاله‌ای با نام «فلسفه تحلیلی و فلسفه تغییر شکل یافته» چنین می‌نویسد: «فلسفه تحلیلی بحث از تجربه را به بحث از زبان تغییر داده است؛ به عبارت دیگر، به چرخشی که برگمن آن را «چرخش زبان‌شناختی» نامیده روی آورده است. این فلسفه تلاش می‌کند هرچه بیشتر خود را علمی کند.»<sup>(۴۹)</sup> در واقع، رورتی بر نقش زبان در فلسفه معاصر تأکید می‌کند و می‌گوید: «چرخش زبان‌شناختی وجه اشتراک تمامی فلسفه‌های قرن بیستم است؛ چنان‌که زبان در اندیشه های دیگر، گادامر، هابرماس، دریدا، کارناب، آیر، آستین، و یتگنشتاین حضور آشکاری دارد.»<sup>(۵۰)</sup> بنابراین، می‌توان گفت: فلسفه زبان، به عنوان فلسفه خاص قرن بیستم، امروزه یکی از فلسفه‌های پرطرفدار در گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های آمریکاست. این امر بیانگر نقش برجسته زبان در حیطه‌های فلسفی و علمی و حتی سیاسی و روشن‌فکری جهان امروز است؛ چنان‌که عده‌ای اعتقاد دارند: سؤال اصلی فلسفه آنگلو - آمریکایی قرن بیستم اکنون این است که زبان چگونه با واقعیت مرتبط است؟ از نظر برخی، این مسئله مشکل قرن بیستم است.<sup>(۵۱)</sup> از دیدگاه رورتی، زبان حتی یکی از ویژگی‌های متمایزکننده پراگماتیسم جدید از پراگماتیسم کلاسیک است.



## نتیجه‌گیری

فلسفه رورتی آمیزه‌ای از تفکرات پراگماتیستی و پست‌مدرنیستی است که وی از هر یک از این گرایش‌های فکری و فلسفی سلاحی را انتخاب می‌کند تا به هر آنچه می‌خواهد بتازد. اما فراموش نکنیم که رورتی بی‌جهت به فلسفه غرب نمی‌تازد؛ بلکه او به پشتوانه اندیشه‌های پراگماتیست‌هایی همچون دیویی و جیمز و نیز پست‌مدرنیست‌هایی همچون لیوتار، دریدا و فوکو، درصدد برمی‌آید تا در کانون تفکر مدرنیته و کل فلسفه غرب سره را از ناسره بازشناسد و نشان دهد که آنچه صحیح است تفاوتی در عمل ایجاد می‌کند که این تفاوت به بهبود جامعه انسانی می‌انجامد. بنابراین، وی می‌کوشد تا هم از مبانی پراگماتیسم و هم از مبانی پست‌مدرنیسم استفاده کند. همان‌گونه که قبلاً گفتیم، رورتی در این کار به اتخاذ نگرش اصلاح‌گرایانه‌ای درباره پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم اقدام کرده است.

رورتی گاهی در قالب تفکرات نئوپراگماتیستی خویش چنان از دیویی صحبت می‌کند که گویی این دیویی است که سخن می‌گوید؛ غافل از اینکه اگر دیویی با متفکران پست‌مدرن روبه‌رو می‌شد، قطعاً طوری دیگر می‌اندیشید. اما آنچه برای خوانندگان آثار رورتی شگفت‌انگیز می‌نماید ترکیب استادانه دو تفکر یادشده در قالب تفکر نئوپراگماتیستی است. هنگامی که رورتی به انتقاد از متافیزیک و شالوده‌هایی مثل ذهن، معرفت‌شناسی، فلسفه، حقیقت و غیره می‌پردازد، از نقدهای فوکو به سوژه دکارتی و همچنین از نقد مفهوم «تجربه» در فلسفه دیویی الهام می‌گیرد؛ و لذا گاهی تشخیص دیدگاه شخصی خود رورتی به طور صریح و آشکار دشوار می‌شود.

گفته شد که در نئوپراگماتیسم رورتی، دو عنصر بسیار کلیدی وجود دارد: (۱) تأکید بر زبان و بازی‌های زبانی؛ (۲) رد هر نوع تبعیت از نظام‌سازی علمی و فلسفی. در بحث زبان، رورتی مستقیماً تحت تأثیر تفکرات ویستگنشتاین و بازی زبانی اوست. رورتی همچون

ویتگنشتاین دوم و دیویدسن، زبان را واسطه یا میانجی یا رسانه‌ای برای بازنمایی نمی‌داند و این خصالت زبان را به شدت محکوم می‌کند؛ بلکه بر کارکرد زبان در زندگی انسان تأکید می‌ورزد. علاوه بر این، وی از هر نوع نظام‌سازی مثل نظام هگلی و کانتی بیزار است. بنابراین، رورتی فیلسوفی است که نه کاملاً پراگماتیست از نوع کلاسیک مثل جیمز و دیویی است و نه از نوع پست‌مدرنیست‌هایی همچون دریدا، فوکو و لیوتار. در واقع، تفکر او آمیزه‌ای از اندیشه‌های متفکران مذکور است که به طرزی جالب تحت لوای پراگماتیسم پست‌مدرن بیان شده است. از این‌رو، شناخت زوایای اندیشه رورتی، بدون آشنایی با این دو جریان، شناختی نادرست و گمراه‌کننده خواهد بود. ناگفته نماند که اندیشه‌های نئوپراگماتیستی او مخالفان و موافقان زیادی در آمریکا و سرتاسر جهان دارد؛ اما خواه او را دوست داشته و خواه او را دشمن داشته باشیم، نمی‌توانیم او را فراموش کنیم.

تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه «ریچارد رورتی» □ ۱۹۱

پی‌نوشت‌ها .....

1. naturalism.
  2. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 596
  3. Grigory Fernand Pappas, *John Dewey Ethic: Democracy as Experience*, p. 18.
  4. biological naturalism.
  5. William James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, p. 184.
  6. Ibid.
  7. Darwinism.
  8. instrumentalism.
  9. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 438.
  10. John R. Shook & Joseph Margolis, *Companion to Pragmatism*, Introduction, Pragmatism, Retrospective, and Prospective by *Joseph Margolis*, p. 1.
  11. indeterminate situation.
  12. Ibid, p. 8.
  13. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 438.
  14. Simon Malpas, *The Postmodern*, p. 4.
  - ۱۵- برای مطالعه بیشتر درباره‌ی تعریف پست‌مدرنیسم از نظر فیلسوفان مذکور، ر.ک: پست‌مدرنیسم و پست‌مدرنیسم (تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها)، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، ص ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۶۳، ۲۳۳ و ۴۹۸.
  16. Stuart Sim, *The Routledge Companion to Postmodernism*, see Section of "names and terms", p. 221.
  17. irrationalism.
  - ۱۸- شاهرخ حقیقی، گذار از مدرنیته، ص ۲۹.
  19. Andreas J. Kstenberger, *What Is Truth?*, p. 79.
  20. Jacques Derrida, *Limited Inc*, p. 146.
  21. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 10.
  22. neopragmatism.
- ۲۳- ریچارد رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۵۲.

24. David L. Hildebrand, *The Neopragmatist Turn*, Published in Southwest Philosophy Review, v. 19, no. 1, p 108.

25. Herman J. Saatkamp, *Rorty and Pragmatism*, p 35.

26. Keith Michael Baker and Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, p. 26.

27. Ibid, p. 24.

28. Richard Rorty, *The Decline of Redemptive Truth and The Rise of Literary Culture*, <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>.

29. Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 22.

30. Ibid.

31. intersubjective agreement.

32. corresponding theory of truth.

۳۳- ریچارد رورتی، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۲۱.

34. Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 3.

35. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 21.

36. Ibid, p. 162.

37. Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, p 33.

38. Keith Michael Baker and Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, p. 28.

39. Ibid, p. 29.

40. glassy essence.

۴۱- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فصل ۵ و ۶ کتاب زیر:

Kim Atkins, *Self and Subjectivity*.

42. Richard Rorty, *Truth and Progress*, p. 186.

43. Ibid, p. 291.

44. linguistic turn.

۴۵- ریچارد رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ص ۹۶.

تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه «ریچارد رورتی» □ ۱۹۳

46. Herman J. Saatkamp, *Rorty and Pragmatism*, p. 217.

47. Richard Wilson, *The Trouble with Truth*, At Anthropology Today, v. 20, No. 5, p. 14.

۴۸- ریچارد رورتی، فلسفه و امید اجتماعی، ص ۱۱۵.

49. Richard Rorty, *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*, [www.stanford.edu/~rorty/](http://www.stanford.edu/~rorty/)

50. Ibid.

51. Louis Menand, *An Introduction to Pragmatism*, p. 234.



منابع .....

- پست مدرنیته و پست مدرنیسم (تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها)، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان، چ دوم، ۱۳۸۰.
- حقیقی، شاهرخ، گذار از مدرنیته، تهران، آگه، ۱۳۸۱، ویراست دوم.
- رورتی، ریچارد، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- Atkins, Kim, *Self and Subjectivity*, Blackwell Publishing Ltd USA, 2005.
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1997.
- Baker, Keith Michael and Hanns Reill (eds), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford University Press, 2001.
- Derrida Jacques, *Limited Inc*, Evanston: Northwestern University, 1988.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, London, Johns Habkins Uneverity Press, 1974.
- Hildebrand, David L., *The Neopragmatist Turn*, Published Southwest Philosophy Review v. 19, no. 1, January 2003.
- Kstenberger, Andreas J., *What Is Truth?*, Publishing ministry of Good News Publishers, 2005.
- Malpas, Simon, *The Postmodern*, Routledge, 2005.
- Menand, Louis, *An Introduction to Pragmatism*, New York, Vintage Books, 1997.
- Pappas, Grigory Fernand, *John Dewey Ethis: Democracy as experience*, USA, Blooming tong, 2008.
- Rorty, Richard, *Analytic Phikosophy and Transformative Philosophy*, www.stanford.edu/rorty/
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, v.1, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*, <http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>
- Rorty, Richard, *Truth and Progress*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.
- Saatkamp, Herman J., (ed), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, TN, Vanderbilt University Press, 1995.
- Shook, John R & Joseph Margolis, *Companion toPragmatism*, Blackwell Publishing, 2006.
- Sim, Stuart, *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, 2001.
- William, James, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Dover Publications, 1956.
- Wilson, Richard, *The trouble with truth*, At Anthropology Today, v. 20, n. 5, October 2004.