

حقوق بشر از دیدگاه پراگماتیسم و نوپراگماتیسم با تکیه بر آراء ریچارد رورتی

سعید نباتی^۱، محمد مهدی بادامی^۲

چکیده

پراگماتیسم و نو پراگماتیسم از مهمترین مکاتب فلسفی هستند که در دهه‌های اخیر، بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی از جمله حقوق و سیاست را بطور جدی تحت تاثیر خود قرار داده است. با توجه به این دو مکتب، مفهوم حقوق بشر به روشنی مفهومی اختلافی و بحث‌انگیز و نیازمند توجیه است. در قرن ۱۹ عقل به «عقل علمی» تبدیل شد و چنانکه پیداست علم نیز دشمن مفهوم حقوق طبیعی بود. افزون بر این، واکنشی علیه فردگرایی نظریه حقوق طبیعی نیز به وجود آمد و این اندیشه ارسطویی که مفهوم اساسی فلسفه سیاسی جامعه است، دوباره احیاء شد. در حقیقت ریچارد رورتی استدلال کرده است که هیچ مبنای نظری برای حقوق بشر وجود ندارد، زیرا هیچ مبنای نظری برای هیچ باوری وجود ندارد. البته این چیزی نیست که مایه تاسف باشد، چراکه هم این حقیقتی فلسفی و ضروری است و هم مسئله حقوق بشر برای موفقیت‌اش نیازی به نظریه ندارد بلکه نیازمند همدلی است. در این پژوهش به معرفی مبانی پراگماتیسم و نو پراگماتیسم پرداخته و سپس به بررسی جایگاه انسان در این مکتب با تکیه بر آراء یکی از فلاسفه این مکتب " ریچارد رورتی " پرداخته و در نهایت نظر او راجع به حقوق بشر به وضوح شرح داده خواهد شد.

واژگان کلیدی: پراگماتیسم، نوپراگماتیسم، رورتی، حقوق بشر

^۱ کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشگاه مفید قم snabatilaw@yahoo.com

^۲ کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشگاه مفید قم، پژوهشگر پژوهشگاه قوه قضائیه

مقدمه

در زبان فارسی در برابر اصطلاح پراگماتیسم معادل‌هایی پیشنهاد شده و بکار رفته است: فلسفه عملی، مکتب عملی، مصلحت‌گرایی، عمل باوری و چند معادل دیگر. پراگماتیسم به جنبش فکری در ایالات متحده آمریکا گفته می‌شود که از چندین نظریه متفاوت اما مرتبط تشکیل می‌شود و در تعریفی بسیار کلی عبارت است از دیدگاهی که معنای هر نظری را یا معنای هر گزاره‌ای را در پیامدها یا نتیجه‌های عملی مشاهده‌پذیر آن می‌جوید. اگر اندیشه‌ای پیامد، نتیجه یا عملی نداشته باشد آن اندیشه از موضوع بحث خارج می‌شود. بنابراین نتیجه عملی، مشاهده‌پذیری و صدق ارکان اصلی داوری پراگماتیستی است. پراگماتیسم مشخصاً فلسفه آمریکاست، ولی این امر بدان معنا نیست که تفکر پراگماتیستی محدود به یک کشور خاص است؛ بلکه رگه‌های تفکر پراگماتیستی در فلسفه‌های اروپایی و آسیایی دیده می‌شود. واژه پراگماتیسم مشتق از لفظ یونانی Pragma به معنی Action یا عمل است. این اصطلاح اولین بار توسط چارلز سندرس پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه شد (اصغری (ب)، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

بارزترین ویژگی پراگماتیست‌ها از زبان ریچارد رورتی:

- ۱) پراگماتیست‌ها آنگونه شناختی را که ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی شناخت می‌دانست، کنار نهادند.
- ۲) پراگماتیست‌ها ماهیت باوری را نپذیرفتند و این مدعا را رد کردند که حقیقت به چیزی می‌گویند که دارای ماهیت باشد و سودی در این ندیدند که حقیقت را مطابقت با واقعیت تعریف کنند.
- ۳) پراگماتیست‌ها میان علم و اخلاق تفاوت روش‌شناختی نمی‌بینند. تلاش در راه یافتن در ماهیت علم و تبدیل کردن آن ماهیت را به قاعده و قانون عبث دانسته‌اند. روش را نمی‌توان جانشین تفکر و تامل کرد و نمی‌توان قانون‌هایی اخلاقی یافت که بعنوان قاعده‌هایی کلی بتواند مشکلات را حل کند. تلاش در راه دست یافتن به چنین قانون‌ها و قاعده‌هایی از نوع تلاش فلسفه‌های افلاطونی است و پراگماتیسم افلاطون‌گروی را نمی‌پذیرد.

۴) جهان بشری ما ساخته شده است، یافته نشده است. طبیعت به این معنا که قانون‌هایش را بر این جهان حاکم بگرداند و ما با کشف کردن آن قانون‌ها بتوانیم به راز جهان پیرامون پی ببریم، پذیرفته پراگماتیست نیست. جامعه بشری ما از آن خود ماست نه از آن طبیعت. تفاوت پراگماتیسم با تفسیر مکتب واقع‌گرایی (رئالیسم) و مکتب ایدئالیسم در فلسفه در چند چیز، از جمله درباره تلقی از یافتن و ساختن است (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۶۵).

در این پژوهش ما ابتدا به مبانی پراگماتیسم (اصالت طبیعت، داروینیسم و ابزارانگاری) و نوپراگماتیسم (انکار حقیقت و واقعیت، نفی عقل و عقلانیت و تاکید بر زبان) را بیان می‌کنیم و سپس به جایگاه انسان در نوپراگماتیسم و در نهایت به بررسی پراگماتیسم و حقوق بشر می‌پردازیم.

۱- خاستگاه و ماهیت پراگماتیسم

پراگماتیسم که خاستگاه غربی دارد، در فارسی به فلسفه اصالت عمل، عمل‌گرایی و مصلحت‌گرایی و سودمندی برگردان می‌شود. فلسفه پراگماتیستی، در آستانه سده بیستم میلادی، نخستین بار در آمریکا مطرح شد و به سرعت گسترش یافت، و امروزه در اروپا و غرب هواداران بسیار جدی دارد. حقوقدانان برجسته و چهره‌های شاخص فلسفه و دانش حقوق در توسعه این اندیشه ایفای نقش کرده‌اند. اغلب نویسندگان ویلیام جیمز، فیلسوف آمریکایی را بنیانگذار و مبتکر پراگماتیسم می‌دانند. در صورتی که پرس پیشتر از او در سال ۱۸۷۸ میلادی اصطلاح پراگماتیسم را در فلسفه مطرح و اصول آن را تبیین کرد. چنانکه جیمز می‌گوید: «این اندیشه که توسط پرس مطرح شد، حدود بیست سال مورد غفلت قرار گرفت تا اینکه من در خطابه‌ای در برابر اتحادیه فلسفی هاویسن در دانشگاه کالیفرنیا در سال ۱۸۹۸ مجدداً آن را پیش کشیدم، و کاربرد آن را نشان دادم. این اندیشه نفوذ پیدا کرد و امروزه نشریات فلسفی را زینت می‌بخشد» (جیمز، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

پراگماتیسم «نامی است برای پاره‌ای از شیوه‌های کهن اندیشه» که در آن به جای بحث درباره آرمان‌ها و تصورها به آثار و نتایج کردارها توجه می‌شود و معیار ارزش‌ها قرار می‌گیرد. در فلسفه پراگماتیسم هر قضیه‌ای زمانی شایسته بررسی است که دارای اثر عملی باشد و اگر تأثیری در زندگی بشر نداشته باشد، بحث درباره آن بیهوده است. عمل‌گرایان تا آنجا پیش می‌روند که تجربه و ثمره عملی را ملاک حق و باطل می‌شمارند (همان، ۱۲۵). پراگماتیست‌ها مدعی‌اند که فلسفه مابعدالطبیعه، اغلب نوع بدوی تحقیق را دنبال می‌کند. در این نگرش «خدا»، «ماده»، «عقل»، «مطلق» و «نیرو» نام‌های مشکل‌گشا هستند، وقتی انسان به آنها برسد، آرام می‌گیرد، و این مرحله پایان تحقیق مابعدالطبیعی است. اما در رویکرد پراگماتیستی این مرحله هرگز نهایی تلقی نمی‌شود، باید ارزش عملی هر واژه را با محک تجربه ارزیابی کرد. پس نگرش‌ها به ابزارها تبدیل می‌شود، نه پاسخی که آرام‌بخش باشد (دورانت، ۱۳۵۰: ۲۱۴). پراگماتیسم ماهیتاً پدیده جدیدی نیست، با اغلب گرایش‌های کهن فلسفی همسو است. با اصالت تسمیه به دلیل توجه آن به امور خاص، با منفعت‌گرایی به علت تأکیدش بر جنبه‌های عملی و با مثبت‌گرایی به جهت تحقیر راه‌حل‌های لفظی و تجربی‌های مابعدالطبیعی، هماهنگ است. وجه اشتراک همه این رویکردها، ضدتعلقی بودن آنهاست. رویکردهایی که در برابر خردگرایی به مثابه یک شیوه پراگماتیستی کاملاً فعال قرار دارند. این رویکردها عقاید جزمی خاص را بر نمی‌تابند، بلکه روش ویژه‌ای خود را دارند. با این تبیین، تفاوت اصلی خردگرایی و پراگماتیسم به خوبی آشکار می‌گردد. از نظر خردگرایی، واقعیت حاضر، جاودانه و کامل است؛ اما در رویکرد پراگماتیستی، واقعیت ناتمام و در حال ساخته شدن است. رویش و گسترش این اندیشه مرهون تلاش افرادی مانند ویلیام جیمز، جان دیویی، هومز، روسکوپاند و دیگران است (همان، ۲۲۱).

۲- مبانی پراگماتیسم

رورتنی از جمله فیلسوفان آمریکایی است که به تجدیدنظر در مکتب پراگماتیسم پرداخت و زمینه‌هایی را در جهت ایجاد مکتب نئوپراگماتیسم ایجاد نمود. پراگماتیسم مبانی خاص خود را دارد که ما تنها به سه مورد از آنها که در نئوپراگماتیسم رورتنی نقش دارند اشاره می‌کنیم:

۱-۲- اصالت طبیعت

اصالت طبیعت یک نوع جهان‌بینی فلسفی است که در آن واقعیت و جایگاه انسان در واقعیت جدای از هم نیستند. منظور از واقعیت همان طبیعت است نه چیزی غیرطبیعی یا ماورای طبیعی. اصالت طبیعت بر شناخت رویه رشد حاصل از مشاهده علمی تاکید می‌کند. گاهی اصالت طبیعت با علم یکی گرفته می‌شود. اصالت طبیعت بر وحدت تجربه، عقل و علم تاکید می‌کند. در فرهنگ لغت کمبریج فلسفه اصالت طبیعت در قالب دو دیدگاه مطرح شده است: یکی اینکه هر چیزی متشکل از موجودات طبیعی است موجوداتی که در علوم طبیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. دیگر اینکه روش مقبول توحیه و تبیین در علوم است. دیدگاه اول متافیزیکی و آنتولوژیکی است و دیدگاه دوم روش‌شناختی است. بطور کلی فلسفه با اصالت طبیعی مخالف است. اما پراگماتیسم از آن دفاع می‌کند. برای مثال دیویی در بین پراگماتیست‌ها از همه بیشتر مدافع اصالت عقل را همچون دکارت و کانت قبول ندارد. لذا دیویی خود را طبیعت‌گرا می‌پنداشت؛ ولی نه از نوع متافیزیکی بلکه مدافع روش علمی بود و از این رو طبیعت‌گرایی او در این قالب قابل فهم است. او روش علمی را محدود به حوزه علم نمی‌دانست، بلکه آن را به حوزه اندیشه نیز تعمیم می‌داد. به این دلیل او منتقد سرسخت متافیزیک و آنتولوژی عقل‌گرایانه و ایده‌آلیستی از نوع کانتی و دکارتی و هگلی بود. در نزد رورتنی نیز همین نوع انتقاد را به ثنویت‌های فلسفی و عقلی می‌بینیم (اصغری الف)، ۱۳۸۶: ۱۶۷-۱۶۸).

۶۲

۲-۲- داروینیسم

داروینیسم بدون اصالت طبیعت قابل فهم نیست. البته باید گفت که هر دو لازم و ملزوم هم هستند. داروینیسم براساس طبیعت‌گرایی خاص خودش مفهوم عقل و عقلانیت را رد می‌کند. چون عقل در تفکر فلسفی حاصل تکامل طبیعت نیست؛ بلکه عنصری غیرطبیعی یا به زبان دینی عنصری فطری است آنگونه که دکارتیان می‌پنداشتند و لذا خارج از چرخه تکامل طبیعی قرار دارد. در حالیکه در دیدگاه داروینیسم هرچه بعنوان واقعیت وجود دارد، محصول تکامل است و لذا مفهوم عقل از نوع فلسفی در داستان تکامل داروینی هیچ جایگاهی ندارد. پراگماتیست از داروینیسم استقبال کردند (همان، ۱۶۹).

۳-۲- ابزارانگاری

ابزارانگاری به معنی نوعی دیدگاه آنتی رئالیستی درباره نظریه‌های علمی است که در آنجا نظریه‌ها به منزله دستگاه‌ها و ابزارهایی برای سهولت حرکت از مجموعه‌ای معین از مشاهدات به مجموعه‌ای مشاهدات پیش-بینی شده است. در این دیدگاه گزاره‌های نظری به واقعیت و حقیقت ارجاع ندارند و در نتیجه معنای هستی-شناختی نیز ندارند. اکثر مفسران دیویی را معمار «ابزارانگاری» می‌دانند. دیویی ابزارانگاری را اصلی‌ترین ترسیم می‌کند که آنچه که او شهود «وضعیت نامتعین» می‌نامد را سازماندهی می‌کند. این امر نیز بیانگر معنای داروینی پیوند و استمرار بین منابع حیوانی و ماقبل شناختی بقاست که دقت زیاد علم از آن ناشی می‌شود و دیویی گاهی ابزارانگاری، پراگماتیسم و اومانیسیم و تجربه‌گرایی را در یک ردیف قرار می‌دهد. با توجه به این امر می‌توان گفت که ابزارانگاری دیویی تلقی کارکردی از تمام مفاهیم از جمله مفاهیم علمی است که در آنجا شأن معرفتی مفاهیم و شأن عقلانی اعمال به مثابه کارکرد آنها در کامل کردن، پیش‌بینی کردن و کنترل تعامل‌های انضمامی ما با جهان تجربه شده ماست. ویلیام جیمز و جان دیویی هر دو بر آن بودند که ذهن در روند تکاملی بعنوان ابزاری برای سازگاری با محیط زیست موجودات زنده محسوب می‌شود. نظریه‌ها و اندیشه‌ها همچون ابزار وسایلی برای بهبود و سعادت زندگی انسان هستند و حتی زبان نیز وسیله برای زیستن و بقای انسان است نه بازنمایی واقعیت (اسکفلر، ۱۳۶۶: ۲۰۱).

۶۳

۳- مبانی نوپراگماتیسم

پراگماتیسم جدید در واقع رنسانسی در حوزه فلسفه آمریکایی است و نئو پراگماتیسم به روز شده پراگماتیسم قدیم است هرچند رویکرد انتقادی به آن دارد؛ ولی در برخی اصول با پراگماتیسم کلاسیک همخوانی دارد. در هر دو زندگی انسان اساساً عمل است و از این رو هر چیزی حتی نظریه به عمل تعلق دارد و نیز در هر دو، رویکرد طبیعت‌گرایانه غالب است. از نظر رورتی تفاوت‌هایی بین پراگماتیسم کلاسیک و پراگماتیسم جدید وجود دارد و رورتی در فلسفه و امید اجتماعی به این تفاوت‌ها اشاره می‌کند: پراگماتیسم جدید صرفاً از دو جنبه با پراگماتیسم قدیم تفاوت دارد و یکی از این دو 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 قدیمی به آن می‌پرداختند، درباره زبان صحبت می‌کنیم. جنبه دوم این است که همه ما آثار کوهن، هنن، تولیمن و فایرابند را خوانده‌ایم و از این رو به اصطلاح «روش علمی» ظنین شده‌ایم (رورتی، الف)، ۱۳۸۴: ۱۵۲). بنابراین از نظر وی دو چیز وجه ممیز پراگماتیسم جدید از پراگماتیسم قدیم است: زبان و روش علمی. رورتی معتقد است که پراگماتیسم جدید بواسطه عنصر زبانی، پراگماتیسم کلاسیک را اصلاح می‌کند. درباره روش علمی نیز باید گفت که در پراگماتیسم جدید چون اصالت علم دیگر اهمیت والایی ندارد؛ از این دو

روش علمی نیز کنار گذاشته می‌شود. لذا پراگماتیست‌های جدید تحت تاثیر کوهن و فایراند به روش علمی بی‌اعتماد هستند. رورتنی نیز تحت تاثیر کوهن و کتاب ساختار انقلاب‌های علمی او روش علمی را رد می‌کند. درست است که دیویی از روش علمی صحبت کرده ولی هرگز نتوانست این روش را تبیین کند. رورتنی خود را یک متفکر پست مدرن می‌داند و حتی گاهی از اصطلاح «ما پست مدرن‌ها» استفاده می‌کند (اصغری (الف)، پیشین: ۱۸۰-۱۷۹). پست مدرنیسم نگاه و رویکرد واحدی به همه مسائل نیست. تمام پست مدرن‌ها نیز در همه زمینه‌های زندگی اجتماعی سخن نگفته‌اند، از هنر گرفته تا نقد قدرت حوزه‌های متعدد و گسترده‌ای وجود دارد که مورد توجه پست مدرن‌ها می‌باشد. نفی عقلانیت مدرن از ویژگی‌های مشترک تمام رویکردهای پست مدرن است. نفی عقلانیت در حوزه اخلاق به معنای نفی امکان قضاوت عقلانی در حوزه هنجارهای اخلاقی است. پیامد نگاه پست مدرنیستی به حقوق بشر بی‌تردید در مرحله اول، نفی وجود هرگونه هنجار جهانی‌شمول حقوق بشری مبتنی بر اخلاق است. بنابراین هیچ فردی خارج از چارچوب جامعه‌ای خاص نمی‌تواند بگوید که افراد آن جامعه چه حق‌هایی دارند و یا اینکه حقوق آنها نقض شده است. برای مثال یک فیلسوف اخلاق غربی و یا ژاپنی به هیچ وجه نمی‌تواند به صورت موجهی رفتارهای خشن طالبان در افغانستان و یا نازی‌ها در جنگ جهانی دوم را محکوم کند (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۴).

۶۴ ۳-۱- انکار حقیقت و واقعیت

یکی از مبانی نفوپراگماتیسم رورتنی را انکار حقیقت به مثابه مطابقت تشکیل می‌دهد. رورتنی همانند پراگماتیست‌هایی مثل جیمز و دیویی و پست مدرنیست‌هایی نظیر فوکو و دریدا و اکثر پسامدرنیست‌ها، حقیقت را نفی می‌کند. ادعای رورتنی درباره اینکه حقیقتی وجود ندارد بیانگر تفکر پست مدرنیستی اوست. دیدگاه پست مدرن رورتنی، 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 و حقیقت اعتقاد و ایمان راسخ داشتند و وظیفه فلسفه را کشف حقیقت می‌دانند. 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 برطبق نظر رورتنی، از دوره هگل، روشنفکران ایمان خویش به فلسفه را 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. به همین دلیل رورتنی 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 توصیف شده 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. 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 بعنوان محور فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن قلمداد می‌شد، توافق بین‌الادلهانی را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد. رورتی همانند جیمز و دیویی و همچنین دریدا و فوکو به انکار حقیقت به مثابه مطابقت می‌پردازد و می‌گوید: «نظریه تناظر صدق (حقیقت) آن قدر آشکار و چنان بدیهی است که پرسش درباره آن فقط انحرافی است. ما می‌گوئیم که این نظریه اصلاً مفهوم نیست و هیچ اهمیت خاصی ندارد بیش از آنکه یک نظریه باشد، شعاری است که قرن‌ها به طرز احمقانه سر می‌دادیم. او معتقد است باتوجه 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؛ درحالی‌که عباراتی مانند «خوب برای این هدف، نه برای آن هدف» و «درست در این موقعیت، نه در آن موقعیت» غالباً بکار 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، باتوجه به هدف‌ها و موقعیت‌های مختلف، کاری متناقض‌نماست (اصغری(ب)، پیشین: ۱۸۳-۱۸۰).

۳-۲- 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؛ بطوریکه این دوره به عصر عقل و عقلانیت معروف است. در دوره روشنگری، عقل همان قوه‌ای است که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیاء راهبر می‌شود. اما متفکران پست مدرن به این مفهوم عقل اعتقادی ندارند. رورتی معتقد است که باید عقلی را که به دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است رها کرد. رورتی به تأثیرپذیری خود از مبانی فکری پست مدرنیسم در زمینه نفی مفهوم عقل اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما پست مدرن‌ها فکر می‌کنیم که هرگز بطور کامل از شر نوعی سادیسم خود آزار دهنده‌ای که گردن کلفت‌ها 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». بی‌شک رورتی در زمینه نفی عقل در صف متفکران پست مدرن ایستاده، هرچند تمایل چندانی به نسبت دادن عنوان پست مدرن به خود نداشته است. رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد توجه قرار می‌دهد:

در این معنا، عقلانیت قابلیت‌هایی است که ماهیان بیش از آمیب‌ها، انسان‌های بکار گیرنده زبان بیش از میمون‌های انسان‌نما و انسان‌های مجهز به فناوری مدرن بیش از انسان‌های فاقد این فناوری از آن برخوردارند؛ یعنی توانایی کپی‌برداری 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 بقاء» نامیده شده است. در این معنا از عقلانیت، صرف توانایی موجود زنده در برابر محیط زیست برای زنده ماندن خود مدنظر است، اما استفاده بشر از زبان بعنوان ابزاری برای تعامل با هم‌نوعان خود و محیط زیست خود «عقلانیت» به حساب می‌آید. در معنای دوم، عقلانیت به قوه‌ای اضافی اطلاق می‌شود که از میان حیوانات، فقط در آدمیان وجود دارد. رورتنی به این نوع عقلانیت اعتقادی ندارد؛ چون معتقد است این عقلانیت مستلزم ماهیت باوری درباره قوه‌ای به نام عقل است که از کنه اشیاء شناخت پیدا می‌کند. از نظر وی این نوع عقلانیت در قالب تکامل داروینستی قابل دفاع نیست؛ چون این عقلانیت قائل به قوه‌ای خدادادی به نام «عقل» یا «نفس» است که فراتر از تاریخ، 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. 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. همچنین این عقلانیت بر اقناع (نه زور) تکیه دارد: تمایل به گفتگو درباره چیزها (نه نزاع درباره آنها و سوزاندن و نابود کردن آنها). این عقلانیت فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا بطور صلح‌آمیز کنار یکدیگر زندگی کنند. 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 مغرب زمین با یکدیگر بکار رفته‌اند». 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، عقلانیت او براساس معیارهای پذیرفته شده اجتماع تفسیر می‌شود)؛ دیگر اینکه از اینجا، طبیعت و ماهیت اجتماعی عقلانیت آشکار می‌شود (رورتنی (ب)، ۱۳۸۴: ۴۱).

۶۶

۳-۳- تاکید بر زبان

زبان یکی از موضوعات اصلی فلسفه‌های قرن بیستم به ویژه فلسفه تحلیلی شده است. فلسفه زبان، فلسفه خاص قرن بیستمی است و امروزه یکی از فلسفه‌های مطرح و غالب در گروه‌های فلسفه در آمریکاست. از نظر رورتنی، حتی زبان یکی از ویژگی‌های متمایز کننده پراگماتیسم جدید از پراگماتیسم کلاسیک است

(اصغری، پیشین: ۶۰). رورتی معتقد است که پراگماتیسم زبان‌شناختی، پراگماتیسم را در سه حرکت اصلاح می‌کند:

۳-۳-۱- رابطه زبان و جهان

باتوجه به آنچه که بیان شد، زبان و رابطه آن با جهان از جمله موضوعات مهم فلسفه‌های معاصر است. در این ارتباط تصویر زبان بعنوان حجاب از نظر رورتی غیرقابل قبول است. به نظر وی از آنجا که تنها کاری که از عهده جمله‌ها برمی‌آید، این است که میان اشیاء نسبت برقرار سازد، هر جمله‌ای که چیزی را وصف کند، به تصریح یا به تلویح، ویژگی نسبی را به آن داده است، می‌گوید که ما ضد ماهیت باوران سعی می‌کنیم تصویر زبان را بعنوان راهی در پیوند دادن چیزها به یکدیگر به جای تصویری از زبان بعنوان حجابی بگذاریم که میان ما و اشیاء قرار گرفته است (آذرنگ، پیشین: ۱۰۵). رورتی درباره نسبت میان زبان و جهان معتقد است که تصویر ماهیت باور از رابطه بین جهان و زبان مستلزم قائل شدن به جهانی با ذات و ماهیت ثابت و دائمی است که می‌توان آن را مستقل از زبان و با مواجه شدن با آن، شناخت و حقیقت نیز از طریق مطابقت زبان یا ذهن یا جهان قابل حصول است. رورتی می‌گوید که زبان زنجیره‌ای از علائم و اصوات است که موجودات زنده بعنوان ابزار برای به دست آوردن آنچه می‌خواهند، بکار می‌برند. از نظر رورتی هرگاه جمله‌هایی مانند «گرسنه‌ام» به زبان راندیم، چیزی را که پیشتر درونی بوده است، بیرونی نمی‌کنیم، بلکه فقط به کسانی که ۶۷ اطراف ما هستند کمک می‌کنیم اعمال آتی ما را پیش‌بینی کنند. به نظر رورتی زبان دارای ذات و ماهیت ثابتی نیست، بلکه محتمل و امکانی است. این واقعیت که ما به یک سبک نه به سبک دیگر صحبت می‌کنیم، توسط رویدادهای تاریخی تعیین شده است که می‌توانست طور دیگر باشد. رورتی در تبعات پراگماتیسم (۱۹۸۲) می‌نویسد که ما واقعیت را آشکار، عیان و لخت در مقابل چشمانمان نخواهیم دید. از این حرف نتیجه می‌گیرید که فکر دسترسی به واقعیت فی‌نفسه مستقل از هر سبک خاصی از توصیف و صحبت کردن قابل فهم نیست. حقیقت نیز با زبان در ارتباط تنگاتنگی قرار دارد (اصغری (ب)، پیشین: ۶۲-۶۰).

۳-۳-۲- حقیقت و زبان

اگر این حرف رورتی را بپذیریم که حقیقت توسط زبان ساخته می‌شود، آیا این حرف مستلزم نوعی ایده‌آلیسم زبان‌شناختی نیست؟ تز ایده‌آلیسم زبان‌شناختی بیان می‌کند که تنها توصیفات ما از جهان می‌توانند صادق یا کاذب باشند و توصیفات را در قالب جملاتی فرمول‌بندی کرد. لذا جائیکه جمله نباشد، حقیقتی وجود ندارد. اما جملات عناصر زبان‌های انسانی‌اند و زبان‌های انسانی آفریده‌های خود انسان‌اند. حقیقت نمی‌تواند مستقل از عمل بکارگیری زبان توسط انسان برای طرح ادعاهای خودش وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند در آن بیرون وجود داشته باشند. به عبارت دیگر، جدا از اعمال و فعالیت‌های انسان‌ها هیچ زبانی

وجود ندارد: از این رو حقایقی که مستقل از اعمال انسانی باشند، وجود ندارد. رورتی معتقد است که «حقیقت صفت جمله‌هاست نه جهان یا اشیاء». ایده‌آلیسم زبان‌شناختی بیان می‌کند که تنها توصیفات ما از جهان می‌توانند صادق یا کاذب باشند و توصیفات را در قالب جملاتی فرمول‌بندی کرد. رورتی در نتایج پراگماتیسم (۱۹۸۲) به شعار معروف ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت: «محدودیت‌های زبان من همان محدودیت-های جهان من هستند و عکس آن محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان من هستند». با توجه به مسئله زبان در نگرش ویتگنشتاینی، تکلیف حقیقت نیز معلوم می‌شود و می‌گوید: «حقیقت نمی‌تواند در آن بیرون باشد، نمی‌تواند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در آن بیرون باشند، جهان در آن بیرون هست، ولی توصیفات ما از آن اینطور نیستند. تنها توصیفات ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به نوبه خودش، بدون کمک توصیف‌های فعالیت‌های آدمیان، نمی‌تواند روی پای خود بایستد. ویتگنشتاین تاکید دارد که واژگان‌ها- همه واژگان‌ها حتی آن دسته از واژگان‌هایی که حاوی کلماتی‌اند که بسیار مهم می‌دانیم و برای خود توصیفی‌های مان بسیار حیاتی‌اند- آفریده‌های انسانی‌اند، ابزارهایی برای خلق مصنوعات انسانی دیگر مثل شعرها، جوامع آرمان شهر، نظریه‌های علمی و نسل‌های آتی‌اند. بنابراین، حقیقت یک امر زبانی است، چرا که خودآگاهی یکسره زبان‌شناختی است و از آنجا که حقیقت زبانی است و زبان در اجتماع انسانی ساخته می‌شود و از این رو رنگ و بوی انسانی به خود می‌گیرد. پس زبان آئینه‌ای نیست که جهان را در خود منعکس می‌کند، بلکه نوعی جهان را می‌سازد (همان، ۶۵-۶۲).

۳-۳-۳- خصلت ارجاعی

مسئله ارجاع در جملات به چیزی خارج از جملات اشاره دارد. باید گفت هر زبانی کاربرد ارجاعی دارد. مثلاً وقتی این جمله را بر زبان می‌آوریم که «گرچه روی دیوار است» واقعاً به وجود چیزی یا چیزهایی در عالم خارج اشاره می‌کند و مردم عادی براساس رئالیسم حس مشترک‌شان قادر به انکار آن نیستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۱۷). اساساً پراگماتیسم مورد نظر رورتی کاربرد ارجاعی زبان را در پیش‌فرض می‌گیرد؛ یعنی باید جهانی موجود باشد تا نظریه‌هایمان در مورد آن سودمند باشد. جان سرل معتقد است که «زبان همگانی جهان همگانی را پیش‌فرض می‌گیرد». البته این یک حس مشترک همگانی است و مادر زندگی روزانه خود همواره با جهان در ارتباط هستیم. در تماس با جهان بودن لازمه هر نوع گفتار و زبانی است. وقتی من شما را خطاب قرار می‌دهم من پیشاپیش زبان همگانی را پیش‌فرض می‌گیرم زبانی که من و تو بنحوی آن را درک می‌کنیم و نیز پیش‌فرض می‌گیریم که اشیایی مورد ارجاع هستند، وجود دارند. اینها پس‌زمینه‌هایی هستند که شرایط بازنمایی معقول را تشکیل می‌دهند ولی خودشان بازنمایی نیستند (توکلی، ۱۳۸۴: ۲۸). این خاصیت ارجاعی زبان از جمله نکات مبهمی است که کمتر مورد توجه منتقدان رورتی قرار گرفته

است. ماهیت باور معتقد است که یک جهان مستقل از ما وجود دارد که زبان یا ذهن ما به آن ارجاع دارد. رورتی این اعتقاد ماهیت باور را رد می‌کند. باید گفت که هرگفتار با معنا چه فلسفی چه غیرفلسفی دارای موضوع یا حوزه ارجاع است. رورتی به تفسیر و برداشت ویتگنشتاین و دیویدسن از زبان اعتقاد دارد؛ یعنی معتقد است که زبان بخش لاینفک تجربه ما از جهان است. به عبارت دیگر، زبان عبارت است از نحوه تجربه ما از جهان. این برداشت از زبان، مستلزم برطرف ساختن مرز دقیق بین زبان و جهان است و رورتی این نظر را همانند دیویدسن قبول دارد (همان، ۶۶-۶۵).

۴- انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید

در فلسفه کلاسیک معمولاً ماهیت ذاتی انسان مطرح می‌شود، بدین معنا که تنها یک تعریف ممکن از انسان وجود دارد. این تعریف تمام توصیف‌های مناسب دیگر را توجیه و تبیین می‌کند و به عبارت دیگر، ترجمان تمام توصیف‌های مناسب است. رورتی بر این عقیده است که تعریف محتوم و یگانه‌ای از انسان وجود ندارد. رورتی درباره ذات انسان، وجود ذاتیات باطنی و محتوم را انکار می‌کند و شخصیت انسان را ساخته دست خود او می‌داند: «اگر ذات نهفته‌ای در انسان وجود نداشته باشد، پس چه چیز در آنجاست؟ و پاسخ می‌دهد که: محتوای درون شخصیت انسان چیزی است که در خلال واژگان گذشته در آن قرار داده‌ایم. از قبل چیز ۶۹ استواری در درون ما وجود ندارد، مگر آنچه خود آنجا نهاده‌ایم» (باقری، ۱۳۸۱: ۲۰-۱۹).

رورتی زبان ویژه‌ای را که در هر رشته علمی و معرفتی بکار گرفته می‌شود، با اصطلاح «واژگان» توجیه می‌کند. نکته مهم در اندیشه رورتی در تعریف انسان، این است که در نگرش پراگماتیستی، مفید واقع شدن تعریف‌ها و کارآیی در مقام کاربرد اندیشه‌ها، ملاکی اساسی است. رورتی در تعریف انسان نیز این مساله را بعنوان معیار درستی تعریف در نظر می‌گیرد و در نتیجه تعریف‌هایی را که به ذاتیات ثابت و یکسان در انسان می‌پردازند، چون فاقد این خصوصیت کاربردی هستند، نمی‌پذیرد. از نظر رورتی، افراد و فرهنگ‌ها واژگان تجسم یافته‌اند. بشر فاقد باورها و علایق ثابت و یکسان است. استقلال فردی بگونه‌ای که به وسیله فلسفه کلاسیک، مفروض پنداشته می‌شد، وجود ندارد و آزادی درونی جامه واقعیت به خود نمی‌پوشد. نه چیزی بعنوان ذات مشترک بشریت وجود دارد و نه چیزی بعنوان میراث بشری که وحدت انسانی بر آن بنیاد گردد. آنچه برای مردم وجود دارد، همان است که به وسیله آن جامعه‌پذیر شده‌اند و این چیزی جزء توانایی آنان در بکارگیری زبان و در نتیجه، تغییر باورها برای همراهی با دیگران نیست (همان، ۲۲-۲۱).

رورتی به دو وجه مشترک بین انسان‌ها باور دارد: یکی حساسیت در برابر مشکلات و رنج‌ها و دیگری روحیه زیبایی‌شناسی. رورتی برای ارائه نظر خود درباره انسان و پرداختن به این معمای دیرینه اندیشه‌ها، نگاه توأمان فردی و جمعی را برگزیده است. رورتی بعنوان یک پسانوگرا هرگونه نظریه کلان و تعریف جامع از انسان را

رد می‌کند و به اشتراکاتی در ماهیت انسان قائل نیست و مفهوم انسانیت بنیادی را نمی‌پذیرد. اما از سوی دیگر انسان‌ها را در دو چیز شریک می‌داند: یکی بی‌زاری از ظلم و تبعیض و دیگری زیبایی جویی. انسان بیزار از ظلم و تبعیض در پی ایجاد وحدت در عالم بشری است. رورتنی براساس دیدگاه نوع‌ملگرایانه و اگزستانسیالیستی خویش انسان را در حال و تنها با ابزار زبان قابل تعریف می‌داند و از سویی در مخالفت با فلسفه بعنوان شاخه‌ای از معارف بشری که به تنهایی مدعی تعریف انسان بوده است (تقوی، ۱۳۸۷: ۵۱)، سایر دانش‌ها و معرفت‌های انسان را از ادبیات، هنر، الهیات، دستاوردهای نظری دنیای سیاست و غیر آن را در تشکیل واژگان فرد و در نتیجه برای تعریف انسان مفید، موثر و ارزشمند می‌داند (همان، ۳۱).

۵- پراگماتیسم و حقوق بشر

توصیف یونانی از موقعیت انسان، دارای این پیشفرض است که آدمی دارای سرشتی ذاتی است و پراگماتیسم این پیشفرض را کنار می‌گذارد و بر این تاکید می‌ورزد که «آدمی» مفهومی است بی‌انتهای، واژه «انسان» بیشتر طرحی مبهم اما نویدبخش است تا یک ماهیت ثابت. انسانیت آینده اگرچه از طریق روایتی مسلسل به ما مربوط است ولی فراتر از انسانیت کنونی است. بر همین اساس، مفهوم «حقوق تفکیک‌ناپذیر بشر» از دیدگاه پراگماتیست‌ها، از شعار «اطاعت از مشیت الهی» بهتر یا بدتر نیست، هیچکدام از این مفاهیم هدف‌های مناسبی محسوب نمی‌شوند، زیرا همه آنها در نهایت بیانگر سکون و ایستایی و تغییرناپذیری‌اند (رورتنی، ج، ۱۳۸۴: ۱۳۸). فیلسوفانی که اخلاق را بر مابعد الطبیعه استوار می‌بینند، هر آئینه بر این پرسش اصرار می‌ورزند که «آیا آدمیان به راستی از این حقوق برخوردارند؟»، اما از منظر پراگماتیسم، اندیشه‌ها را باید براساس فایده نسبی آنها طبقه‌بندی کرد نه سرچشمه‌های آنها.

رورتنی می‌گوید: «کسانی که می‌خواهند برای فرهنگ حقوق بشر، بنیادهای عقلی و فلسفی ایجاد کنند، در پی بیان یک وجه اشتراک انسانی‌اند که بر اعمال‌های عرضی همچون نژاد یا مذهب برتری دارد، اما در اینکه این وجه اشتراک از چه چیزهایی تشکیل می‌شود مشکل دارند (ویل، ۱۳۶۷: ۱۰۳). کافی نیست بگوییم همه ما بطور مشترک در معرض درد و رنج‌ایم، زیرا در رنج چیز انسانی متمایز کننده‌ای نیست ... (همچنین) فایده‌ای ندارد بگوییم خرد در همه ما مشترک است، زیرا خردورز بودن ... فقط توانایی در کاربرد زبان است، اما زبان‌ها بسیارند و بیشتر آنها جذب‌گر نیستند بلکه طردگرند. زبان حقوق بشر، بیشتر یا کمتر از زبان‌هایی که بر نابی نژادی یا مذهبی تاکید می‌کنند ویژگی نوع ما نیست» (آذرنگ، پیشین: ۱۴۰). پراگماتیست‌ها معتقدند پیشرفت اخلاقی در صورتی می‌تواند شتاب گیرد که در عوض تلاش کنیم، چیزهای کوچک خاصی که ما را از هم جدا می‌سازد بی‌اهمیت نشان دهیم، نه از راه مقایسه آنها با چیز بزرگی که ما را یگانه می‌سازد، بلکه از طریق مقایسه آنها با چیزهای کوچک دیگر. پراگماتیست‌ها با اعتقاد به اینکه ماهیت انسانی دقیقی

که فلسفه بتواند به آن دست یابد در کار نیست، تنها امید می‌ورزند که اختلافات را به حداقل کاهش دهند و برای آشتی دادن گروه‌های در ستیز، از هزار نقطه مشترک کوچک میان اعضای آنها یاری می‌جویند نه از یک نقطه اشتراک بزرگ یعنی انسانیت مشترک (همان، ۱۴۱). بر مبنای همین تفکر است که دیویی به دموکراسی نه بعنوان چیزی مبتنی بر سرشت آدمی یا خرد یا واقعیت، بلکه به منزله تجربه‌ای نویدبخش نگاه کرد که جماعت خاصی در آن درگیراند. منتقدان محافظه‌کار دیویی وی را به لحاظ مبهم‌گویی و به دست ندادن معیاری برای رشد سرزنش کردند، اما او می‌دانست که ارائه هرگونه معیاری «آینده» را به ابعاد «کنون» تقلیل می‌دهد. خواستن چنین معیاری به این می‌ماند که از دایناسور خواسته شود معلوم کند چه چیز موجب پیدایش پستاندار خوب می‌شود، یا از آنتی سده چهارم خواسته شود برای شهروندان جامعه دموکراتیک سده بیست و یکم شکل و شیوه زندگی پیشنهاد کند (همان، ۱۸۵). در عین حال پراگماتیسم مرزبندی ارزش‌ها بر اساس محدوده‌های ملی را اخلاقاً مطلوب نمی‌داند. از نظر پراگماتیسم، پیشرفت اخلاقی به منزله افزایش حساسیت و توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه‌های بیشتر و بزرگتری از ابناء بشر است و پاسخ گفتن به نیازها و ملاحظات یک مجموعه جهانی از افراد بشر، کمال مطلوب پراگماتیسم است (کیوانفر، ۱۳۸۶: ۳۶).

نتیجه‌گیری

مفهوم حقوق بشر به روشنی مفهومی اختلافی و بحث‌انگیز و نیازمند توجیه است. در قرن ۱۹ عقل به «عقل علمی» تبدیل شد و چنانکه پیداست علم نیز دشمن مفهوم حقوق طبیعی بود. افزون بر این، واکنشی علیه فردگرایی نظریه حقوق طبیعی نیز به وجود آمد و این اندیشه ارسطویی که مفهوم اساسی فلسفه سیاسی جامعه است، دوباره احیاء شد. بنابراین، علم اجتماعی به دو دلیل مخالف حقوق طبیعی بود: حقوق طبیعی مفهومی غیرعلمی و ضداجتماعی بود. از طرفی می‌توان از شکاکیت در باب نظریه حقوق بشر دفاع نظری کرد. ریچارد رورتنی استدلال کرده است که هیچ مبنای نظری برای حقوق بشر وجود ندارد، زیرا هیچ مبنای نظری برای هیچ باوری وجود ندارد. البته این چیزی نیست که مایه تاسف باشد، چراکه هم این حقیقتی فلسفی و ضروری است و هم مسئله حقوق بشر برای موفقیت‌اش نیازی به نظریه ندارد بلکه نیازمند همدلی است. از نظر رورتنی احساس مسئولیت معمولاً امری محلی است و نه جهانی یا جهانشمول. حس همبستگی ما زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت بدان‌ها احساس همبستگی می‌کنیم، یکی از ما دانسته شود و منظور از «ما» در اینجا جمعی کوچکتر و محلی‌تر از نوع بشر است. بزرگترین گروهی که ما خود را متعلق بدان می‌دانیم، «بشریت» یا «همه موجودات عاقل» نیستند. از نظر رورتنی آنچه اهمیت دارد عضویت در «جامعه اخلاقی ما» است؛ به عبارت دیگر، جامعه اخلاقی فرد، از جامعه‌ای (محلی) که بدان احساس تعلق

می‌کند، فراتر نمی‌رود. با اینکه رورتی بر اهمیت محلی بودن حس همبستگی تاکید می‌ورزد، معتقد است پیشرفت اخلاقی چیزی نیست مگر گسترش جامعه اخلاقی خود. پیشرفت اخلاقی عبارت است از هرچه گسترده کردن محدوده «ما» تا سرحد در برگیری تمامی موجودات «دوپای بدون بال و پر» (تقوی، ۱۳۸۷: ۹۸). البته رورتی در این استدلال بین انگیزش و توجیه خلط کرده است. همدلی احساسی عاطفی است. اما اینکه عمل مبتنی بر عاطفه موجه است یا نه بستگی دارد به دلائلی دارد که برای آن عمل وجود دارد. رورتی می‌خواهد نظریه‌های مابعد الطبیعی غیرقابل اثبات را از فلسفه حذف کند اما او در نقد نظریه حقوق بشر زیاده‌روی کرده و خود استدلال را حذف می‌کند.

فهرست منابع

- ۱- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۰)، باب آشنایی با ریچارد رورتی، تهران: موسسه فرهنگی هنری جهان کتاب.
- ۲- اسکفلر، اسرائیل (۱۳۶۶)، چهار پراگماتیسم، مترجم: محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- ۳- اصغری (الف)، محمد (۱۳۸۶)، «زبان در اندیشه ریچارد رورتی»، فصلنامه فلسفه، ش ۶.
- ۴- اصغری (ب)، محمد (۱۳۸۷)، «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، مجله معرفت فلسفی، ش ۲۲.
- ۵- باقری، خسرو و خوش‌خویی، منصور (۱۳۸۱)، «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ش ۴۲.
- ۶- تقوی، محمدعلی (۱۳۸۷)، «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۱۳.
- ۷- توکلی، اسداله (۱۳۸۴)، مصلحت در فقه شیعه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۸- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، درسنامه فلسفه حقوق، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۹- جیمز، ویلیام (۱۳۷۰)، پراگماتیسم، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۰- دورانت، ویل (۱۳۵۰)، تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب خوئی، تهران: انتشارات یزدان.
- ۱۱- رورتی (الف)، ریچارد (۱۳۸۴)، فلسفه و امید اجتماعی، مترجم: عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- ۱۲- رورتی (ب)، ریچارد (۱۳۸۴)، اخلاق بدون اصول، مترجم: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشر نی.
- ۱۳- رورتی (ج)، ریچارد (۱۳۸۴)، آموزش به منزله اجتماعی کردن، مترجم: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشر نی.
- ۱۴- قاری سید فاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، «مبانی توجیهی اخلاقی حقوق بشر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۶.
- ۱۵- کیوانفر، شهرام (۱۳۸۶)، «پراگماتیسم حقوقی»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۴۶.
- ۱۶- ویل، دورانت (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب خوئی، تهران: انتشارات یزدان.