

جایگاه هایدگر در اندیشه نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی

محمد اصغری*

چکیده

این مقاله، پژوهشی تحلیلی درباره جایگاه هایدگر و اندیشه اگزیستانسیالیستی او در فلسفه ریچارد رورتی است و هدف این مقاله نشان دادن تأثیر مستقیم و غیرمستقیم تفکر هایدگر بر شکل‌گیری اندیشه نئوپراگماتیستی رورتی خواهد بود. رورتی در عین حال که برخی آراء هایدگر، به ویژه هایدگر متقدم را نقد می‌کند و او را همچنان اسیر و گرفتار در سنت متافیزیکی غرب می‌داند، کتمان نمی‌کند که از او تأثیر پذیرفته است. در این مقاله می‌کوشیم برخی از این تأثیرپذیری‌ها را در کنار انتقادات رورتی بر هایدگر مطرح کنیم.

کلیدواژه‌ها: سنت متافیزیکی غرب، پراگماتیسم، افلاطون‌گرایی و هایدگر.

مقدمه

هر گاه می‌بینیم که فیلسوفی درباره فیلسوف دیگری کتاب می‌نویسد، نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند، نفوذ آن فیلسوف در اندیشه نویسنده کتاب است. اگر هوسرل کتاب *تأملات دکارتی* را درباره دکارت نوشته، بی‌شک این امر حاکی از نفوذ اندیشه دکارت بر هوسرل بوده است. با بیان این مطلب می‌توان گفت فلسفه رورتی نیز ملغمه‌ای از اندیشه‌های مختلف فلسفی، از هایدگر گرفته تا دیویدسن است. مثلاً رورتی کتاب *مقالاتی درباره هایدگر و دیگران* (۱۹۹۱) را درباره هایدگر و برخی فیلسوفان دیگر مثل دریدا به رشته تحریر درآورده است. به عبارت دیگر، می‌توان با کمی تعمق در لابه لای نوشته‌های رورتی رگه‌هایی از فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی نظیر تفکر هایدگر و سارتر، و نیز آراء و نظرات فلسفی فیلسوفان تحلیلی مثل سیلارز و دیویدسن را یافت. البته این امر بدین معنی نیست که فلسفه رورتی تنها ترکیبی از این دو نوع فلسفه است؛ بلکه در کنار این عوامل تأثیرگذار بر اندیشه رورتی، تفکرات پسا مدرن، از جمله اندیشه‌های فوکو، دریدا و لیوتار، و نیز پراگماتیسم کلاسیک، از جمله پراگماتیسم دیویی و جیمز بر شکل‌گیری نئوپراگماتیسم رورتی مؤثر بودند و تأثیر هر کدام از این عوامل بر فلسفه رورتی در طول دوره‌های فکری او آشکارا دیده می‌شود. چنان که رورتی در نوشته‌های اولیه شدیداً در فضای تحلیلی فکر می‌کند و از این رو در این دوره برای او هنوز اندیشه‌های هایدگر در کانون فکری او حضور چندان پُررنگی ندارند. با نوشتن کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* (۱۹۷۹) است که می‌بینیم هایدگر در کنار ویتگنشتاین و دیویی به یکی از قهرمان‌های فلسفی او تبدیل می‌شود. رورتی تا اواخر عمرش با انتقاد هایدگر از سنت متافیزیکی غرب، نفی حقیقت فلسفی (نظریه مطابقت صدق) و نفی باز نمودگرایی و ضد ماهیت‌باوری و شالوده ستیزی هم‌دلی داشت و به یک معنا، می‌توان گفت که رورتی اساساً نقد فلسفه غرب را مدیون این سه قهرمان علی‌الخصوص هایدگر می‌دانست. در اینجا باید گفت که رورتی به هایدگر متأخر بیشتر بها داده تا به هایدگر متقدم؛ چون هایدگر اول را همچنان گرفتار در تفکر متافیزیکی غرب می‌داند، چنان‌که اشاره خواهیم کرد.

در این مقاله برآنیم تا با کنکاش در نوشته‌های مهم رورتی پرده از روی برخی، نه همه، تفکرات هایدگری برداریم و نفوذ عظیم هایدگر آلمانی بر رورتی نئوپراگماتیست آمریکایی را

نشان دهیم. فرضیه ما در این مقاله این است که برخلاف تصور رایج مبنی بر اهمیت پراگماتیسم کلاسیک، به ویژه نظرات جیمز و دیویی در فلسفه رورتی، این اندیشه‌های هایدگری است که در حمله رورتی بر متافیزیک و فلسفه معرفت‌شناسی محور غرب به کمک او می‌آیند.

۲. نقد متافیزیک غرب

در دهه‌های اخیر، شاید به یمن نوشته‌های کسانی چون ریچارد رورتی، چارلز تیلور و هیوبرت دریفوس، توجه به هایدگر حتی در کشورهای انگلیسی زبان از جمله کشورهای آمریکای شمالی شگفت‌انگیز بوده است و گسترش این نفوذ همچنان ادامه دارد. البته در اغلب موارد، تأثیر فلسفه هایدگر در انسان‌شناسی، فلسفه سیاسی، نقد ادبی، مباحث ناظر به محیط زیست و هوش مصنوعی، که به‌ویژه در آمریکا باب شده، است. هایدگر از مهم‌ترین متفکران سده‌های اخیر غرب است. تبیین او از تاریخ تفکر غرب بُن مایه اصلی بسیاری از ناقدان تاریخ تفکر و تمدن غرب است. انسان و نسبت آن با هستی از مهم‌ترین مسائل فلسفه هایدگر است. هایدگر در این میان مبانی فیلسوفان سنتی و مدرن غربی (نظیر تفکیک سوژه و ابژه، عقلانیت و حقیقت) را زیر سؤال می‌برد و برداشت جدیدی از انسان، جهان، و هستی ارائه می‌کند. به نظر هایدگر تفکرات فلسفی و متافیزیکی سنت مغرب زمین از افلاطون تا نیچه موجب بی‌خانمانی (homeless) انسان و بیگانگی او از وجود و جهان شده است. به گمان بسیاری از مفسران فلسفه هایدگر، نقد مدرنیته و متافیزیک توسط هایدگر الهام‌بخش بسیاری از متفکران قرن بیستم بوده و یکی از این متفکران ریچارد رورتی است. در ایالات متحده آمریکا هایدگر نفوذ زیادی بر فیلسوفانی نظیر رورتی داشت. طبق تفسیر موران «رورتی هایدگر وجود و زمان (۱۹۲۷) را اساساً به عنوان یک پراگماتیست در سنت دیویی تعبیر می‌کند». (Moran, 2000, P.246) همین مفسر در ادامه می‌افزاید: «رورتی همچنین معتقد است که مأموریت هایدگر در فلسفه، اساساً "افشای جهان" است نه حل مسئله». (Ibid., P.246) به عبارت دیگر، هایدگر می‌خواهد جهان را توصیف کند نه تبیین، چیزی که رورتی با آن موافق است.

یکی از بارزترین مشخصه‌های اگزیستانسیالیسم و پراگماتیسم حمله بر متافیزیک و مسائل آن (نظیر تفکیک سوژه و ابژه، حقیقت و ماهیت‌باوری) و دوری متافیزیک از زندگی

انضمامی و اجتماعی بشر است و همین مشخصه باعث شده است تا آماج حملات کوبنده متفکرانی نظیر هایدگر و رورتی قرار گیرد. این دو فیلسوف، منتقد سرسخت متافیزیک غرب بودند و رورتی در نقد متافیزیک به انحاء مختلف شدیداً تحت تأثیر هایدگر قرار داشت، همان طور که هایدگر تحت تأثیر نیچه بود. این امر بدین معنی نیست که رورتی فقط از هایدگر تأثیر پذیرفته است؛ بلکه در کنار هایدگر دو قهرمان فلسفی دیگر او یعنی دیویی و ویتگنشتاین قرار دارند که رورتی سلاح‌هایی را از آنها گرفته و با آنها به جنگ با متافیزیک (با گرایش‌های افلاطونی، دکارتی و کانتی) غرب رفته است.

هایدگر و رورتی به ترتیب از فلسفه غرب با عنوان "سنت هستی‌شناختی - خداشناختی" و "سنت فلسفه معرفت‌شناسی محور غرب" تعبیر می‌کنند که جستجوی حقیقت و رسیدن به یقین در آن، به عنوان هدف نهایی، حائز اهمیت است. هرگاه از پایان سنت فلسفی غرب سخن به میان می‌آید بی‌درنگ اندیشه‌های انتقادآمیز ضدمتافیزیکی نیچه و هایدگر تداعی می‌شود. انتقاداتی که نسبت به تلقی نیچه و هایدگر از مفهوم حقیقت و واقعیت صورت گرفته حاکی از پایان متافیزیک غربی است. مثلاً، رورتی معتقد است انتقاد نیچه از "اراده معطوف به حقیقت" و انتقاد هایدگر از "متافیزیک حضور" تلاش‌هایی بوده‌اند برای دوری جستن از مفهوم "مرجع" و گفتن چیزهایی مثل اینکه "چیزی خارج از متن وجود ندارد" و این پایان متافیزیک است. (Rorty, 1982, p. 136) رورتی نیز مثل هایدگر به حقیقت عینی که منتظر کشف شدن است اعتقادی ندارد. چون اعتقاد به حقیقت عینی مستلزم قبول اصالت بازنمایی (representationalism) است که قبل از رورتی، هایدگر به شدت بر آن تاخته است. لذا ادعای

۱. متافیزیک حضور (metaphysics of presence): این اصطلاح که دریدا آن را به کار برده، عنصری کلیدی در ساختارشکنی (deconstruction) در فلسفه معاصر است. تفسیر ساختارشکنانه می‌گوید که کل تاریخ فلسفه غرب بر دسترسی بی‌واسطه به معنا (meaning) تأکید داشته است و متافیزیکی حول رجحان حضور بر غیاب ساخته شده است. متفکران ساختارشکن و پسامدرن وظیفه خود را زیر سؤال بردن یا ساختارزدایی کردن از این گرایش متافیزیکی در فلسفه می‌دانند. ر.ک.:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. by Robert Audi, Cambridge University Press, 1997, p.488.

رورتنی مبنی بر اینکه فلسفه و متافیزیک به پایان رسیده است، ریشه در اندیشه‌های ضد متافیزیکی این فیلسوفان دارد. نئوپراگماتیسم رورتنی، طغیانی علیه متافیزیک و مدرنیته است. از نظر رورتنی، فلسفه پدیده‌ای فرهنگی هم‌ردیف با ادبیات و هنر است. هر پدیده فرهنگی در بستر تاریخ شکل گرفته و فلسفه نیز در تاریخ ساخته شده است و مسائل آن نیز انتخابی و احتمالی‌اند، نه ضروری و ازلی و ابدی. نگاه کردن به اشیاء به نحو تاریخی، از مختصات فلسفه‌های پراگماتیستی است که ریشه در پراگماتیسم کلاسیک دارد. هایدگر نیز به فلسفه در بستر تاریخی‌اش می‌نگرد و رورتنی همین نگاه تاریخی هایدگر را قبول دارد و از آن در نقد مدرنیته و فلسفه غرب بهره می‌جوید. لیکن این امر به معنای پذیرش اصالت تاریخ نیست. به بیان دیگر، هرچند نگاه تاریخی رورتنی به فلسفه برگرفته از نگاه تاریخی هایدگر به فلسفه و مسائل آن است، اما رورتنی از دیویی و سایر فیلسوفان نیز در این زمینه الهام گرفته است.

هایدگر در نوشته‌هایش به ویژه در هستی و زمان (۱۹۲۷) به ریشه‌یابی برخی مسائل و اصطلاحات متافیزیکی، به ویژه مسائل و اصطلاحات در دوره یونان باستان می‌پردازد و می‌خواهد شکل‌گیری تفکر متافیزیکی غرب را در طول تاریخ طولانی فلسفه برای خواننده‌اش ترسیم کند. گرچه هایدگر متقدم در ریشه‌یابی برخی اصطلاحات و مسائل متافیزیکی به دنبال بیان "هستی" هستند، ولی رویه او مورد پسند رورتنی است. به عبارت دیگر، همین رویه هایدگر بود که متفکرانی مثل رورتنی را در نهایت به تاریخی دانستن فلسفه غرب سوق داد.

فلسفه و متافیزیک غرب، از افلاطون تا نیچه، به دنبال حقیقت نهایی بود. همواره این پرسش مطرح بود که چگونه می‌توان به حقیقت دست یافت. هریک از فیلسوفان در تاریخ فلسفه کوشیده‌اند به این سؤال مشترک پاسخ دهند. سؤال یا سؤالاتی از این نوع، در بین فیلسوفان، مشابه بود، اما پاسخ‌ها به تعداد فیلسوفان بود.

انتقاد هایدگر به فیلسوفان گذشته این بود که آنان وجود را با موجود خلط کرده‌اند و دچار فراموشی وجود شده‌اند. وقتی هایدگر به تشریح این فراموشی در تاریخ فلسفه غرب می‌پردازد به سراغ مفاهیم فلسفی مثل حقیقت، ذهن و عین، و بازنمایی می‌رود و شکل‌گیری این مفاهیم را در دوره‌های مختلف از یونان باستان تا عصر روشنگری مورد بررسی قرار می‌دهد. هایدگر با تفسیر اگزستانسیالیستی از وجود انسان و جهان می‌خواهد توصیفی غیر از توصیف گذشتگان ارائه دهد. رورتنی نیز از زوایای دیگر بر این باور است که دنبال کردن

حقیقت نهایی و رسیدن به نقطه آخر در فلسفه و حتی علم، آرمان مشترک فیلسوفان و دانشمندان بوده است و اگر قرار باشد فیلسوفان قرن بیستم را در ردیف فیلسوفان مدرن قرار دهیم باز مجبور خواهیم بود این سؤال را بپرسیم که چگونه و چه موقع می‌توانیم به واقعیت نهایی دست یابیم؟ از این رو رورتی می‌نویسد: «اگر کسی راجع به نویسندگانی مثل هگل، هایدگر و دریدا این طور فکر کند که آنها دارند لایه‌های عمیق‌تر شرایط غیر علی را حفر می‌کنند - همان‌طور که دانشمندان لایه‌های عمیق‌تر شرایط علی (مولکول‌های فراسوی میزها، اتم‌های فراسوی مولکول‌ها، کوآرک‌های فراسوی اتم‌ها...) را حفر می‌کنند - در این صورت این سؤال تلخ و ملال‌آور فلسفی که "چگونه می‌توانیم بگوییم که چه موقع به ته رسیده‌ایم" سر بر می‌آورد. (Rorty, 1991, p.24) در اینجا رورتی با هایدگر موافق است که منشأ حقیقت فلسفی، افلاطون است. از این رو رورتی معتقد است که فلسفه غرب از افلاطون شروع، و به نیچه ختم می‌شود.

در این مدت طولانی فلسفه مبنای هر فرهنگ بشری تلقی شده بود. رورتی در فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۷۹) با اشاره به همین مبنا بودن فلسفه نسبت به فرهنگ می‌نویسد: «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 شناسنده، "فراوندهای ذهنی" یا "فعالیت بازنمایی" که شناخت را ممکن می‌کند، 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 بازنمایی‌هایی را بسازد، شناخت. (Rorty, 1979, p.3) رورتی، در این عبارت، شالوده بودن فلسفه در فرهنگ غرب را بیان می‌کند.

رورتی با خواندن کتاب‌های هایدگر متقاعد شده بود که نباید نهادهای مدنی و سیاسی غرب را بر شالوده‌ای غیرتاریخی و فلسفی بنا نهاد، همان‌طور که در دوره‌های گذشته چنین می‌کردند. از نظر رورتی، مسائل فلسفی چیزی نیستند که در بیرون موجود باشند تا ما آنها را کشف کنیم؛ بلکه ما آنها را می‌سازیم. اساساً فلسفه محصول و دستاورد فرهنگی تاریخ بشر است و نباید فلسفه و مسائل آن را همچون افلاطون، ارسطو، دکارت، و کانت فرازمانی

دانست. وی می‌نویسد:

سنت فلسفی تأکید کرده است که این مسائل یافته شده‌اند، به این معنا که هر ذهن اندیشمندی لاجرم با آنها روبه روست. سنت پراگماتیستی تأکید کرده است که اینها ساخته شده - ساختگی نه طبیعی - اند و می‌توان با استفاده از واژگان متفاوت، واژگانی متفاوت از آنچه سنت فلسفی به کار برده است، آنها را به هم زد. اما چنین تمایزهایی میان یافته و ساخته، طبیعی و ساختگی، تمایزهایی نیست که پراگماتیست‌ها بتوانند با آنها راحت باشند. بنابراین، برای پراگماتیست بهتر است که فقط بگویند که واژگانی که مسائل سنتی فلسفه غرب با آنها تنظیم و تدوین شده است، زمانی سودمند بود، اما دیگر سودمند نیست... بنابراین، می‌گوییم که واژگان مابعدالطبیعه یونانی و کلام مسیحی - واژگان به کار رفته در آنچه هایدگر آن را "سنت هستی - خداشناسی" نامیده است - برای مقاصد نیاکان ما واژگانی سودمند بود، اما ما مقاصد متفاوتی داریم که کاربرد واژگانی متفاوت، بهتر به آن خدمت می‌کند. نیاکان ما از نردبانی بالا رفتند که ما اکنون در موقعیتی هستیم که آن را کنار بگذاریم. نه از این رو می‌توانیم آن را برداریم که به استراحتگاه آخر رسیده‌ایم، بلکه به این سبب که مسائلی که ما باید حل کنیم متفاوت از مسائلی است که نیاکان ما را سردرگم می‌کرد. (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۲۶)

از نظر رورتی، هایدگر نیز می‌خواهد واژگانی بهتر از واژگان گذشته (سنت هستی - خداشناسی) برای رسیدن به اهدافمان ابداع کند. به عبارت دیگر، هایدگر در هستی و زمان (۱۹۲۷) بازتوصیفی از فلسفه غرب ارائه می‌دهد که به انسان در موقعیت انضمامی‌اش و در بستر تاریخی‌اش نگاه می‌کند. اما واژگان فیلسوفان مدرن به ذهنیت ناب و به تعریف فراتاریخی از انسان اولویت می‌دادند و امور انضمامی و پیش‌پافتاده در زندگی را فدای امور کلی می‌کردند. پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم طغیانی علیه این نوع نگرش نسبت به انسان هستند. از نظر هایدگر مشخصه بارز متافیزیک مدرن دادن نقش خاص به سوژه انسانی و توسل به ذهنیت است و ریشه این ذهنیت را تا دکارت دنبال می‌کند.

رورتی نیز با همین نگرش هایدگری در فلسفه و آیینه طبیعت (۱۹۷۹) به مسئله ذهن به مثابه آیینه طبیعت اشاره می‌کند و برای ساختارزدایی از این ذهن و نشان دادن انتخابی و امکانی بودن آن مثل قهرمان فلسفی‌اش (هایدگر) ریشه این مسئله را در فلسفه مدرن و به ویژه

در دکارت و کوژیتوی دکارتی دنبال می‌کند. وی در فلسفه و آئینه طبیعت (۱۹۷۹) دکارت را به دلیل مرتکب شدن به "گناه اولیه فلسفه مدرن" مقصر می‌داند؛ یعنی این گناه که ذهنیت‌گرایی (subjectivism)، اصالت‌بازنمایی، و ثنویت جسم و ذهن را به فلسفه‌های بعد از خودش منتقل کرد. (Rorty, 1979, p.60) اما با ظهور فیلسوفانی مثل نیچه و هایدگر در این میراث دکارتی، فلسفه سوژه‌محور و معرفت‌شناسی محور و کنار گذاشته شد. لذا رورتی می‌پرسد که آیا در این روزگار پسا مدرن که در آن "سوژه شناسنده" (knowing subject) دکارتی-لاکی-کانتی، که چیزی جز نگاه محض و غیرمادی به شیء کاملاً دنیوی نیست، (ذهن به مثابه آئینه طبیعت)، هنوز جایی برای معرفت‌شناسی باقی مانده است. (Rorty, 1979, p.12) جواب او منفی است. قبل از رورتی هایدگر نیز از "فلسفه" سوژه‌محور دکارتی و معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت‌بازنمایی انتقاد کرده بود.^۱

هایدگر در انتقاد از مدرنیته و متافیزیک سوژه‌محور غرب شدیداً از فلسفه ویرانگر نیچه الهام گرفته و رورتی نیز از فلسفه‌هایدگر. معمولاً گفته می‌شود کسانی که منتقد مدرنیته و متافیزیک سنتی هستند در سلک متفکران پسامدرن قرار دارند. لازمه این ادعا این است که نیچه و هایدگر پسامدرن باشند. رورتی نیز می‌گوید که هایدگر از خانواده متفکران پسامدرن محسوب می‌شود و جزء فیلسوفان پسانیچه‌ای است. وی می‌گوید من گاهی خودم را به خاطر دیدگاه‌های پراگماتیستی‌ام درباره حقیقت و عقلانیت یک "پسامدرن" می‌دانم... پسا مدرنیسم یک جهان‌بینی تازه است، جهان‌بینی‌ای که فیلسوفان نونیچه‌ای نظیر هایدگر، دریدا، فوکو، و

۱. برای مثال می‌توان به انتقاد هایدگر از این درخت حکمت دکارتی اشاره کرد: «بر این انگاره (bild) درنگ می‌کنیم و می‌پرسیم: ریشه درخت فلسفه موقف (halt) خود را در کدامین خاک می‌یابد؟ ریشه‌ها و در نتیجه کل درخت مایه‌های مغذی و خاک خود را از کدامین زمین می‌گیرد؟ کدامین بنیان (element) نهان در زمین و خاک، زمام باروری و نگهداری بنیان درخت را به کف دارد؟ ...» وی در ادامه درباره چیستی متافیزیک می‌گوید که «متافیزیک از آن رو که از موجود بماهو موجود پرسش می‌کند، در {قلمرو} موجودات {پای در گل} می‌ماند و از رویکرد هستی بما هو هستی وامی‌ماند». برای مطالعه بیشتر ر.ک.: هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، متافیزیک چیست؟، سیاوش جمادی، ققنوس.

لیوتار مسبب آن هستند و بیشتر بار سیاسی دارد. (Baker&Reill,2001,p.7) رورتی انتقادات هایدگر از متافیزیک غرب را، از لحاظ سیاسی و نه از لحاظ فلسفی، شایسته تحسین می‌داند، چرا که در نهایت این انتقادات منجر به اصلاحاتی در جهان سیاست شد و وضعیت انسان را در جامعه متحول کرد. به عبارت دیگر، رورتی در انتقادات هایدگر از فلسفه تبعات عملی آن را مدنظر قرار می‌دهد؛ چرا که او در وهله اول یک پراگماتیست است.

بنابراین، جهان‌بینی ایجاد شده بعد از نیچه و هایدگر از نظر رورتی با نیازها و منافع انسان معاصر بیشتر سازگار است تا جهان‌بینی های یونانی و قرون وسطایی یا روشنگری. از قرار معلوم، این جهان‌بینی اثبات کرده است که ارزش تلاش‌های دو قرن اخیر برای دست یافتن به بهشتی بر روی کره خاکی تا اندازه‌ای نادرست بوده و یا تا اندازه‌ای به شکست منتهی شده است. (Baker&Reill,2001,p.7) غالباً مفسران مدرنیته این شکست را همان شکست مدرنیته دانسته‌اند. رورتی در نفی پدیده‌ای به نام "مدرنیته" با هایدگر همراهی، بود هر چند بدبینی هایدگر نسبت به دموکراسی را قبول نداشت. از نظر رورتی در فلسفه‌های غیرتحلیلی کمابیش نگاه هایدگری به دنیای مدرن حاکم بوده است، نه نگاه دیویی‌ای. (Rorty,1991,p.24) البته در اینجا قصد مقایسه نگاه هایدگری و دیویی‌ای به مدرنیته را نداریم. اما آنچه مسلم است این است که بر اساس اندیشه رورتی، پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم نسبت به دوگانه‌انگاری‌های بزرگ فلسفه غرب نظیر سوژه و ابژه، روح و جسم، واقعیت و نمود، طبیعت و فرهنگ، درون و بیرون به یک اندازه بدبین هستند و آنها را رد می‌کنند. اسلیپر نیز در کتاب ضرورت پراگماتیسم (۱۹۸۶) می‌گوید که بخشی از علت مخالفت رورتی با "آشیانه ثنویت‌ها" این است که آنها ما را به متافیزیک سوق می‌دهند؛ یعنی به تمایزی میان مطلق و نسبی؛ به این دیدگاه که واقعیتی اعلی بیرون از وضعیت بشری وجود دارد. (Sleeper,1986, p.23) در مدرنیته همواره بر تمایزات تکیه می‌شود، تمایزاتی که از تمایزات فلسفی برمی‌خیزند؛ و فلسفه چیزی است که پایه مدرنیته را تشکیل می‌دهد.

از نظر رورتی، هایدگر پروژه انقلاب فرانسه، و این نظر را که هر چیزی از جمله فلسفه ابزاری برای رسیدن به بیشترین سعادت بیشترین افراد است، قویاً رد می‌کرد. (Rorty,1982,p.21) رورتی نیز به این بدبینی هایدگری مبتلاست و هنگامی که می‌گوید «هیچ حقیقتی وجود ندارد» یا «هیچ پیشرفتی وجود ندارد». (Rorty,1998,p.4) گویا نوعی بدبینی و

نوعی پوچ‌انگاری پسانچه‌ای چهره خود را در بطن اندیشه‌های رورتی ظاهر می‌کند. به نظر می‌رسد رورتی این یأس و ناامیدی از مدرنیسم را از هایدگر به ارث برده است. رورتی معتقد است همین ناامیدی هایدگر را به این دیدگاه سوق داد که "دموکراسی‌های لیبرال و دولت‌های استبدادی" را، به یکسان، نتایج عصر مدرن بدانند. ولی رورتی مثل هایدگر به دموکراسی بدبین نیست، بلکه آن را قویاً تبلیغ می‌کند؛ البته اعتقادی ندارد که نظریه‌های فلسفی بتوانند اساس و شالوده‌ای برای دموکراسی فراهم کنند و این نظر او در مقاله‌اش با عنوان "اولویت دموکراسی بر فلسفه" کاملاً هویدا است. بنابراین، نقش و جایگاه فلسفه در فرهنگ غربی و رابطه میان این دو از جمله موضوع‌هایی است که در قرن بیستم مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. رورتی این ارتباط را در قالب این سؤال مطرح می‌کند که در قرن ما به سؤال "چگونه با سنت غربی رابطه برقرار کنیم؟" چگونه پاسخ داده شده است. وی در جواب سه پاسخ ارائه می‌کند که مترادف با سه نوع برداشت از هدف فلسفه است و عبارت‌اند از: پاسخ هوسرلی (یا "علمی")، پاسخ هایدگری (یا "شاعرانه") و پاسخ پراگماتیستی (یا "سیاسی"). نخستین پاسخ بسیار معروف و شناخته شده و مشترک بین هوسرل و رقبای پوزیتیویستی‌اش بود. طبق این دیدگاه، فلسفه بر پایه علم الگوبرداری شده و تقریباً به دور از هنر و سیاست است. پاسخ‌های هایدگری و پراگماتیستی واکنش‌هایی به این پاسخ "علمی" معروف هستند. هایدگر از دانشمند به طرف شاعر روی برمی‌گرداند. برعکس، پراگماتیست‌هایی مثل دیویی از دانشمندان نظری به طرف مهندسان و کارگران اجتماعی روی برمی‌گرداندند. (Rorty, 1991, p.30)

در این عبارت، مراد رورتی از اشاره به اسم هایدگر، هایدگر متأخر است نه متقدم، زیرا از نظر رورتی هایدگر متقدم هنوز مثل پیشینیانش با آنتولوژی (ontology) سروکار دارد. هایدگر نیز پراگماتیسم و پدیده‌شناسی استعلایی را صرفاً دو محصول سنت "عینیت‌گرا" می‌دانست. رورتی با بررسی پاسخ‌های هوسرلی، هایدگری و پراگماتیستی می‌خواهد هدف فلسفه را در بستر سنت فلسفی بیان کند و نشان دهد که چقدر این اهداف، متناسب با واژگان هر فیلسوف، متفاوت است و در نتیجه، این نظر را که هدف واحدی برای فلسفه وجود دارد زیر سؤال برد. در این میان نگاه به آراء و نظرات فیلسوفانی نظیر هایدگر برای او کارساز است. رورتی با همدریف دانستن فلسفه با ادبیات همسویی خودش را با هایدگر متأخر نشان می‌دهد. گرایش رورتی در اواخر عمرش به ادبیات تطبیقی و تدریس در گروه ادبیات تطبیقی

دانشگاه استنفورد حاکی از نگرش شاعرگونه هایدگری به ذات فلسفه است و حتی از ادبیات و "فرهنگ ادبی"^۱ به جای فرهنگ فلسفی سخن می‌گوید و معتقد است ادبیات جای فلسفه را گرفته است. به علاوه، گرایش رورتی به ادبیات، شعر، و فرهنگ ادبی غیرمستقیم نشانگر نفوذ اندیشه شعرگونه هایدگر متأخر بر اوست.

۳. هایدگر و رگه های پراگماتیستی

هایدگر، برخلاف رورتی از پراگماتیسم چندان راضی نبود. اما با این همه بین اگزیستانسیالیسم و پراگماتیسم وجوه اشتراک فراوانی دیده می‌شود. پراگماتیسم از طبیعت‌گرایی داروینی شروع می‌کند و تصویری از انسان‌ها به عنوان محصولات تصادفی تکامل عرضه می‌کند که هیچ‌گونه جوهر و ماهیت درونی فرازمانی و فراتاریخی ندارند. از نظر رورتی، این نقطه شروع، پراگماتیست‌ها را به بدبینی نسبت به دوگانه‌انگاری های بزرگ متافیزیک غربی سوق می‌دهد، همان‌طور که هایدگر و دریدا در این مورد بدبین هستند. (Rorty, Critchley, Derrida, Mouffe, & Laclau, 1996, p.15) در واقع همین بدبینی‌ها نسبت به ثنویت‌های متافیزیکی است که رورتی و هایدگر را به هم نزدیک می‌کند. فلسفه هایدگر و پراگماتیسم رورتی «در بی‌اعتمادی عمیقشان به استعاره‌های بصری که هوسرل را به افلاطون و دکارت وصل می‌کند با هم اشتراک نظر دارند» (Rorty, 1991, p.11). رورتی تلاش افلاطون برای فراتر رفتن از این عالم محسوس و مادی را نقد می‌کرد. هایدگر نیز معتقد بود اگر ما در پی عالم مُثُل (Forms) باشیم و به شناختی خداگونه برسیم

۱. رورتی در مقاله "افول حقیقت رستگاری بخش و ظهور فرهنگ ادبی" درباره فرهنگ ادبی می‌نویسد: «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، در روابط وساطت شده با مصنوعات بشری از قبیل کتاب‌ها و ساختمان‌ها، نقاشی‌ها و ترانه‌ها جستجو می‌کند. رجوع کنید به سایت شخصی ریچارد رورتی در دانشگاه استنفورد به آدرس:

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

فلسفه به پراگماتیسم ختم خواهد شد. رورتی در آثار خود، به ویژه در مقاله "هایدگر، امکان و پراگماتیسم" مستقیماً به رابطه میان پراگماتیسم و هایدگر می‌پردازد و می‌گوید «هایدگر متأخر فکر می‌کرد که اگر شما با انگیزه‌ها و فرض‌های افلاطون شروع کنید به صورتی از پراگماتیسم خواهید رسید» (Ibid., p.27) رورتی با هایدگر موافق است که متافیزیک همان افلاطون‌گرایی است. طبق نظر رورتی، به همین دلیل است که وایتهد کل فلسفه غرب را پانوشتی بر افلاطون می‌دانست. رورتی بر این باور است که این ادعا، اگر درست تفسیر شود، صحیح است. منظور او از تفسیر درست این ادعا چیست؟

می‌دانیم که هایدگر نگرش مثبتی نسبت به پراگماتیسم نداشت و آن را نقد می‌کرد. اما رورتی می‌کوشد نشان دهد که اندیشه هایدگر تا چه حد با پراگماتیسم قابل جمع شدن است. او در برابر پراگماتیسم ستیزی هایدگر می‌گوید: «اما من، برخلاف هایدگر، فکر می‌کنم که پراگماتیسم جای خوبی برای به مقصد رسیدن است» (Ibid., p.27) با وجود این هایدگر معتقد بود که از زمان افلاطون متافیزیک غرب با این اعتقاد شروع شده بود که هدف پژوهش باید رسیدن به اصول (آرخای) و چیزهای بزرگ‌تر و قدرتمندتر از وجود انسانی روزمره‌مان باشد. نتیجه این امر از نظر هایدگر رسیدن یا منتهی شدن به پراگماتیسم آمریکایی است که هدف پژوهش در آن اختراع تکنولوژی یا تحت کنترل درآوردن اشیاء است. (Ibid., p.28) رورتی بر خلاف هایدگر بر این عقیده است که ما باید تفسیر تکنیکی از تفکر را بپذیریم، چون چنین تفسیری در اجتماع انسان سودمند و مفید است. لذا رورتی می‌خواهد قرائتی پراگماتیستی از هستی و زمان هایدگر برای مخاطب ارائه دهد.

رورتی پراگماتیسم را پاسخی به شکاکیت معرفت‌شناختی متافیزیک غرب می‌داند. بنابراین، اگر تنها انتخاب، انتخاب بین افلاطون‌گرایی و پراگماتیسم باشد رورتی در نهایت پراگماتیسم را انتخاب خواهد کرد.^۱ (Ibid., p.32) رورتی مسئله رابطه هایدگر با پراگماتیسم را

۱. رورتی با اشاره به کتاب مارک اوکرت، پراگماتیسم هایدگر، نقل قولی از این کتاب را در تأیید پراگماتیست بودن هایدگر بیان می‌کند: هوسرل صورت اصلی قصدیت را شناختی می‌پندارد؛ هایدگر آن را عملی می‌داند. ر.ک.:

در قالب این سؤال مطرح می‌کند که «آیا هایدگر حق دارد نسبت به دوران طلایی قبل از افلاطون حسرت بخورد؟» (Ibid., p.32) آیا این حق حسرت خوردن به دوران قبل از افلاطون نشان‌دهنده پراگماتیسم تلویحی در هستی و زمان او نیست؟ به سخن دیگر، رورتی معتقد است در این حسرت چیزی که عیان است کارایی و سودمندی واژگانِ مردمان قبل از افلاطون در شناخت هستی و اداره امور زندگی عملی‌شان بود. وقتی بحث کارایی و سودمندی یک واژگان یا نظریه به میان می‌آید تلویحاً بیانگر تفکر پراگماتیستی یک متفکر است. رورتی از این منظر به اندیشه هایدگر می‌نگرد. این شخص پراگماتیست است که دم از صدق و کذب یک نظریه می‌زند و رورتی یک پراگماتیست است و می‌خواهد پراگماتیست بودن هایدگر را در انتقادهای کوبنده‌اش از متافیزیک نشان دهد. اما رورتی با وجود قبول تفسیر انتقادآمیز هایدگر از متافیزیک غرب در هستی و زمان و نیز در سایر آثارش می‌خواهد پراگماتیسم‌ستیزی او را رد کند و لذا می‌گوید:

هایدگر پراگماتیسم را به منزله "تفسیر جوانانه آمریکایی از آمریکابنیادی" می‌انگاشت... اما هایدگر هیچ‌گاه نغمه تازه ویتمن را نخواند. اگر خوانده بود، احتمالاً آمریکا را بسان هگل (هرچند بطور مجمل) می‌دید: به عنوان پیشروی روح به جانب غرب، مرحله دیگر تطور‌گرایی فراسوی اروپا». (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۷۴)

درست است که هایدگر با نگاه منفی به متافیزیک غرب پایان آن را در پراگماتیسم خلاصه می‌کند، اما همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، رورتی سعی می‌کند نشان دهد که علی‌رغم بیزاری هایدگر از این پایان، رسیدن متافیزیک غرب به پراگماتیسم چیز خوبی است و حتی بر این باور است که «غلبه هایدگر بر سنت فلسفی و متافیزیک غرب را باید با پرسش‌های پراگماتیستی جایگزین کرد». (Rorty, Critchley, Derrida, Mouffe & Laclau, 1996, p.27)

تمام تلاش رورتی این است که جوانب پراگماتیستی اگزیستانسیالیسم هایدگر را برجسته کند. وقتی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم هر دو چیزی به نام "ذات یا ماهیت" را رد می‌کنند در تفسیر ضدماهیت باورانه از جهان و اشیاء و آدمیان به توصیف واحدی می‌رسند. وقتی

رورتی در نوشته‌های خود از ضد ماهیت‌باوری سخن می‌گوید، به این قضیه از منظر اگزیستانسیالیستی نیز نگاه می‌کند و مستقیماً از تفکر ضدماهیت‌باورانه هایدگر دفاع می‌کند. مثلاً وی در فلسفه و آیین طبیعت (۱۹۷۹) با اشاره به این مطلب می‌نویسد:

با استفاده از دیدگاه "اگزیستانسیالیستی" می‌توان گفت که ما هیچ ماهیتی نداریم و این امر به ما امکان می‌دهد تا توصیف‌هایی از خودمان را هم‌تراز با توصیف‌های گوناگون شاعران، رمان‌نویسان، روان‌شناسان، هنرمندان، انسان‌شناسان و عرفا به عمل آوریم. (Rorty, 1979, p. 362)

البته در این اثنا، رورتی به وجود برخی مؤلفه‌های متافیزیکی نیز در اندیشه هایدگر اذعان دارد و اساساً هایدگر متقدم را طوری تفسیر می‌کند که گویی هنوز در دام متافیزیک سستی که قصد کنار گذاشتن آن را دارد، اسیر است. مثلاً، رورتی در کتاب نتایج پراگماتیسم (۱۹۸۲) صراحتاً می‌گوید که «هایدگر "عناصر متافیزیکی" دارد که دریدا آنها را نقد می‌کند، همان‌طور که در فلسفه نیچه عناصر "متافیزیکی" ای هست که هایدگر آنها را نقد می‌کند». (Rorty, 1982, p. 6) یا در جای دیگری می‌گوید «با وجود اینکه در هایدگر متأخر آنتولوژی حذف شده هنوز از فراموشی وجود صحبت می‌کند؟». (Rorty, 1991, p. 71) از نظر رورتی مسئله وجود برای هایدگر (متقدم) همان مسئله‌ای است که برای فیلسوفان غربی به اشکال مختلف مطرح بوده است. به عبارت دیگر، هایدگر هنوز این فکر را دارد که، وجود، به عنوان یک موضوع اصلی فلسفی، برای تبیین رابطه میان وجود و شناخت، و درک مختلف از موجودات وجود دارد و باید کشف شود. لذا گویی تلاش برای یافتن راه‌حل‌هایی برای رابطه بین وجود و موجودات کار فلسفه و فیلسوف است.

بر همین اساس نگرش سه‌فهرمان خود را نسبت به فلسفه بیان می‌کند و می‌گوید «سه فیلسوف مهم قرن ما یعنی ویتگنشتاین، هایدگر و دیویی 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، هایدگر سعی کرد مجموعه تازه‌ای از مقولات فلسفی را بسازد که ربطی به علم، معرفت‌شناسی یا جستجوی دکارتی یقین نداشته باشد و دیویی 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) نگاه تاریخی به فلسفه و امثال آن و اساساً

تاریخی و زمانی قلمداد کردن فلسفه از ویژگی‌های فلسفه‌های معاصر است، چراکه فلسفه‌های معاصر از جمله فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی واکنشی در برابر فرار فلسفه از تاریخ و جستجوی حقیقت فراتاریخی‌اند. رورتی می‌گوید: «فلسفه سنتی با الگوی دکارتی - کانتی کوششی برای فرار از تاریخ است و پیام مشترک ویتگنشتاین، هایدگر، و دیوبی تاریخ‌گرایانه است». (Rorty, 1979, p.9) رورتی به جای لاف و گزاف‌های "فلسفه نظام‌مند"، "فلسفه تهذیب‌گر و آموزنده" را توصیه می‌کند و مدعی است که می‌توان آن را در ویتگنشتاین، هایدگر و دیوبی پیدا کرد؛ فلاسفه‌ای که هدفشان کمک به خوانندگانشان یا به جامعه خود برای رهایی از قید و بند واژگان و طرز تلقی‌های کهنه و فرسوده بود...» (نوذری، ۱۳۸۰، ص ۵۰۰) تفسیر هایدگر از وجود و انسان، از نظر رورتی، بیانگر توصیف واژگانی تازه در مقابل واژگان قدیمی است. رورتی با درستی و نادرستی واژگان و توصیف‌ها کاری ندارد بلکه می‌خواهد نشان دهد که واژگان جدید بهتر از واژگان قدیمی می‌توانند به درد انسان امروز و جامعه امروز بخورند و در مقابل واژگان دکارتی و کانتی، واژگان هایدگری را به لحاظ پراگماتیستی مفید به حال جامعه انسانی می‌داند.

از نظر رورتی عبارت "رهایی از قید و بند واژگان کهنه" گویای آن است که انسان نیاز به تعویض واژگان دارد و ملاک برای انتخاب واژگان نو یقیناً نه درستی و نادرستی منطقی بلکه سودمندی و کارایی یک واژگان است. برای رهایی از این قید و بندهاست که هایدگر متأخر دیگر از ماهیت، جوهر و عرض، تصورات و بازنمایی سخن نمی‌گوید؛ بلکه به شعر و ادبیات روی می‌شود، درست همان‌طور که رورتی در اواخر قرن بیستم به شعر و ادبیات روی آورد و همردیف دانستن فلسفه با ادبیات از ویژگی‌های تفکر رورتی است. هایدگر نیز از تحلیل دزاین در سال‌های اولیه‌اش به تحلیل شعر و زبان در سال‌های واپسین رسید. رورتی همین اندیشه متأخر هایدگر را قبول دارد و مورد توجه قرار می‌دهد. همان‌طور که اندیشه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر را مورد توجه قرار داد. رورتی هایدگر متقدم را هنوز شالوده‌گرا می‌داند، ولی هایدگر متأخر را مثل خودش ضدشالوده‌گرا و در نهایت متفکری با تمایلات پراگماتیستی تفسیر می‌کند.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه که بیان شد می توان گفت که هایدگر در اندیشه نئوپراگماتیستی رورتی حضور پررنگی دارد. هایدگر در کنار دیویی و ویتگنشتاین در زمره متفکران شکل دهنده فلسفه رورتی محسوب می شود. نقد متافیزیک و ضدماهیت باوری، ضدشالوده گرایی و ضدبازنمایی گرایی از خصوصیات فلسفه های پسامدرن مثل فلسفه رورتی است که با کنکاش در اندیشه های پسامدرن می توان ریشه های آن را در چند دهه گذشته به ویژه نزد نیچه و هایدگر پیدا کرد و این امر نشان می دهد که هیچ اندیشه ای پادرها به وجود نمی آید. بنابراین، رورتی در نوشته هایش تفسیری پراگماتیستی از قهرمان فلسفی اش هایدگر برای خواننده عرضه می کند و با انتقادات هایدگر از سنت فلسفی غرب همدلی دارد. اما در عین حال ادعا می کند که هایدگر متقدم تا حدودی در بستر تفکر عینیت گرای متافیزیکی سنتی نظریه پردازی می کند.

فهرست منابع

1. هایدگر، مارتین، متافیزیک چیست؟، ۱۳۸۳، سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس.
2. رورتی، ریچارد، فلسفه و امید اجتماعی، ۱۳۸۴، عبدالحسین آذرنگ، نشر نی.
3. نوذری، حسینعلی، پست مدرنیته و پست مدرنیسم، ۱۳۸۰، انتشارات نقش

جهان.

4. Audi, Robert (ed.), 1997, *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
5. Baker, Keith Michael and Reill, Peter Hanns,(eds.), 2001, *What's Left of Enlightenment?: A Postmodern Question*, Stanford University Press.
6. Critchley, Simon, Mouffe, Chantal, Derrida, Jacques, Laclau, Ernesto, Rorty, Richard (eds.), 1996, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge.
7. Moran, Dermot, 2000 *Introduction to Phenomenology*, Oxford, Routledge.
8. Okrent, Mark, 1988, *Hiedeggers Pragmatism*, Cornel University Press.
9. Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. Rorty, Richard, 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
11. Rorty, Richard, 1991, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers [EHO]* Cambridge: Cambridge University Press, vol.2.
12. Rorty, Richard, 1991, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.