

بررسی برخی پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه‌های رورتی و گادامر در باب حقیقت

محسن محمودی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۱۱/۲۹)

چکیده

در این مقاله، به بررسی انتقادی آموزه‌های رورتی و گادامر در باب حقیقت از طریق تحلیل پیامدهای نامطلوب معرفتی و سیاسی آن پرداخته می‌شود. رورتی حقیقت را نفی می‌کند و آن را صرفاً بیانگر ویژگی جمله‌ها می‌داند. اما گادامر حقیقت را نفی نمی‌کند و آن را به مثابه آشکارشدگی، واقع‌ای می‌داند که از دل گفت‌وگو آشکار می‌گردد و آدمی به مقتضای سنتی که درون آن پرتاب شده است از حقیقت بهره‌ای محدود، سیال و تاریخمند می‌برد. با وجود اینکه آموزه‌های گادامر و رورتی در تفسیر و پذیرش حقیقت مختلف‌اند، اما با پیامدهای مشابه‌ای مواجه‌اند، و این امر درست برخلاف آن چیزی است که آن‌ها می‌خواهند: نسبی‌گرایی معرفتی، نفی اصالت عقل، نفی اندیشه انتقادی، امتناع اصلاح‌گری، امتناع گفت‌وگو، خشونت و به خطر انداختن آزادی عقلانی.

واژه‌های کلیدی: حقیقت، عینیت، نسبی‌گرایی، گفت‌وگو، آزادی.

۱. مقدمه

پرداختن به مسئله‌ی حقیقت و اعلام موضع نسبت به آن، چه با رویکرد سلبی چه ایجابی، یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین موضوعات تفکر فلسفی است. در دوره پیشامدرن، حقیقت از نظر فلاسفه (به جز سوفیست‌های یونان که انسان را ملاک حقیقت می‌دانستند) جنبه ابژکتیو داشت و آن را مطابقت ذهن با واقعیت می‌دانستند، اما در دوران مدرن، فلسفه‌ی جدید که «با من می‌اندیشم» دکارت آغاز شد و با انقلاب کپرنیکی کانت ادامه یافت و در نهایت به ایده‌آلیسم مطلق هگل رسید، حقیقت را امری سوژکتیو می‌داند؛ ریچارد رورتی و گادامر متعلق به این سنت فلسفی هستند، اما با دو رویکرد مختلف و با پیامدهای مشترک. رورتی حقیقت را ناسودمند می‌داند و مدعی است آزادی باید جایگزین آن شود. وی از آنجایی که به کلی دست از عینیت می‌شوید و تحت تأثیر هایدگر و گادامر که حقیقت را مطابقت با واقعیت نمی‌دانند و آن را یکسره به زبان پیوند می‌زنند، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که حقیقت را باید کنار گذاشت. گادامر حقیقت را به زبان پیوند می‌زند، اما زبان را مظهر حقیقت می‌داند.

در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی ابتدا به مقایسه و انتقاد آموزه‌های رورتی و گادامر در مورد حقیقت پرداخته و سپس برخی پیامدهای مشترک و زیان بار آموزه‌های این دو فیلسوف اثرگذار تحلیل می‌شود.

۲. آموزه‌ی رورتی و گادامر در باب حقیقت و نقد آن

ریچارد رورتی فیلسوف پساتحلیلی، هرمنوتیکی و نوع‌م‌گرای امریکایی است که در طیف پسامدرن‌ها جای می‌گیرد. اندیشه‌ی او متأثر از فیلسوفانی چون: هگل، کواهن، سلارز، دیویدسن، دیویی، ویتگنشتاین متأخر، نیچه، هایدگر، گادامر و دریدا است. رورتی یک نومینالیست است و کلیاتی مانند حقیقت، خیر، عینیت را انکار می‌کند. وی معتقد است حقیقت هیچ نقشی در پژوهش‌هایمان ندارد (Rorty, 1998: 2-4).

رورتی در پی آن است که نشان دهد فلاسفه و دانشمندان با توجیه سروکار دارند نه با حقیقت و عینیت. وی شناخت عینی اشیاء و بازنمایی آینه‌وار واقعیت توسط زبان را ناممکن می‌داند. مطابق نظر رورتی شناخت به معنای باور موجه است و توجیه، مستلزم گفت‌وگو یعنی نوعی فعالیت اجتماعی است و ارتباط خاص بین تصورات (یا واژگان) و اشیاء نیست (ibid: 170).

بررسی برخی از پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه های

رورتی همبستگی قومی یا توافق در یک اجتماع را جایگزین حقیقت و عینیت می کند (Rorty, 1980: 178). از نظر وی یک جمله نه از آن جهت قابل دفاع و موجه است که حقیقت دارد و با واقعیت‌ها مطابق است، بلکه از این جهت موجه است که افراد اجتماع بتوانند در مورد آن به توافق برسند (Rorty, 1996: 22,23).

رورتی معتقد است، تاریخ فلسفه نشان می‌دهد جواب‌های قطعی به سؤالات سنتی درباره شناخت و حقیقت وجود ندارد؛ در نتیجه آن‌ها باید کنار گذاشته شوند. رورتی فکر می‌کند چنین پرسش‌هایی باید از فلسفه حذف شوند، زیرا هیچ امکانی برای فراتر رفتن از ذهن و زبانمان وجود ندارد. نمی‌توانیم چیزی درباره ذهن متعالی (*mind-transcendent*) یا زبان متعالی، واقعیت بی مکان یا سرمدی بیان کنیم. وی حقیقت را صرفاً بیانگر ویژگی قضایا می‌داند (رورتی، ۱۳۸۵: ۶۱).

یکی از ویژگی‌های اساسی زبان در فلسفه زبان رورتی، ابزاری بودن آن است. به عبارت دیگر، زبان برای آن است که ما به کمک آن نیازها و اهداف خود را تحقق ببخشیم. بر این اساس باید زبان را به منزله ابزار (*tool*) در نظر گرفت، نه به منزله آیین‌های برای بازنمایی (*representation*) واقعیت (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

هانس گئورگ گادامر (فیلسوف آلمانی و از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی) برخلاف رورتی زبان را ابزار نمی‌داند. از نظر او زبان فقط یک شیء در دست‌های ما نیست، بلکه مخزن سنت‌هاست و واسطی است که هستی ما در آن و به واسطه‌ی آن محقق می‌شود. در دیدگاه وی زبان منزلگاه و مظهر حقیقت و هستی است. گادامر به تبع هایدگر، حقیقت را نه مطابقت ذهن با واقعیت بلکه آن را آشکارشدگی (*aletheia*) و ظهور هستی می‌خواند (Heidegger, 1988: 259) و معتقد است حقیقت از طریق «روش» به دست نمی‌آید بلکه ظهور حقیقت از طریق واقع‌هی فهم و از دل گفت‌وگو آشکار می‌شود و آدمی به مقتضای سنت، افق و عالمی که درون آن پرتاب شده است از حقیقت حظ و بهره‌ای می‌برد؛ اما به نحو محدود، سیال و تاریخمند (گادامر، ۱۳۷۸: ۳۲).

گادامر در کتاب حقیقت و روش (که مناسب‌تر بود اسم آن را می‌گذاشت حقیقت علیه روش)، به دنبال امکان فهم و عناصر موثر در آن است (Gadamer, 1975: xxx). از نظر وی عناصر و عوامل فهم عبارت‌اند از: تاریخمندی، سنت، زبان، پیش‌داوری‌ها و گفت‌وگوی با متن (ibid: 62,276, 432, 490). گادامر میان فهم درست و نادرست فرق نمی‌گذارد، بلکه وقوع هر فهمی را حقیقت می‌پندارد؛ زیرا در هر واقع‌هی فهم، چیزی آشکار می‌شود.

ریچارد رورتی که ابتدا متعلق به سنت فلسفه‌ی تحلیلی بود، در دهه‌ی هفتاد میلادی تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، به فلسفه‌ی قاره‌ای رو آورد و نوعی پراگماتیسم را مطرح کرد. وی تحت تأثیر تأکید هرمنوتیک فلسفی بر زبانی بودن فهم، به این نتیجه رسید که جست‌وجوی حقیقت، عینیت و صدق و کذب بیهوده و نافرجام است، زیرا اقسام مختلف شناخت همان اقسام مختلف گفت‌وگو است و آنچه ما نام آن را دانش می‌نهیم، در واقع یک هنر است. هنر گفت‌وگو در هر یک از این اقسام گفت‌وگو، زبان ویژه و مجموعه‌ای از واژگان را به کار می‌برد که انتخاب آن‌ها به اراده‌ی هنرمند (گفت‌وگو کننده) است و هیچ راهی وجود ندارد که اثبات کند کدام نوع گفت‌وگو بر دیگران برتری دارد (Rorty, 1989: 5-6). از نظر رورتی ما هیچ وقت در نقطه‌ای ورای زبان‌ها نمی‌ایستیم تا بتوانیم درباره‌ی درستی و نادرستی آن‌ها به سنجش بپردازیم.

رورتی علیه سنت فلسفه‌ی تحلیلی و پوزیتیویستی طغیان کرد و به فلسفه‌ی قاره‌ای روی آورد، اما در هر دو دوره‌ی فکری علاقه و دل‌مشغولی پوزیتیویستی وی مبنی بر مطابقت یا عدم مطابقت ذهن با عین با او همراه بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد ایده‌آل رورتی مطابقت ذهن با عین است؛ اما چون انسان به خارج زبان راهی ندارد، بنابراین جست‌وجوی عینیت و در نتیجه جست‌وجوی حقیقت امری است محال و بیهوده. اما این چالش و سؤال مطرح می‌شود که اگر بپذیریم حقیقت مطابقت ذهن با عین نیست و عین بدون ذهن محلی از اعراب ندارد، آیا این امکان هم منتفی است که حقیقت می‌تواند با ذهن و در ذهن، عینیت و تحقق یابد؟ حقیقت معانی گسترده‌ای دارد، گاهی تحقق و عینیت بخشی کوچکی از حقیقت در ذهن، همان اصول مشترک جهان شمول عقل و اصول انسانیت است. مشکل رورتی این است که به عقل و سوژه‌ی انسانی اعتماد ندارد. حقیقت صرفاً به معنای مطابقت ذهن با عین نیست، گاهی به عکس، مطابقت عین با ذهن است؛ گاهی حقیقت نفی واقعیت و عینیت و آنچه هست می‌باشد و این یعنی تغییر واقعیت و حرکت به سمت آنچه نیست و عینیت ندارد. اگر همانند رورتی حقیقت را طرد نماییم دیگر جایی برای خلاقیت و آفرینش انسانی باقی نمی‌ماند. حقیقت، هم خلاقیت هم انکشاف ذهن انسانی است، همچون آینه‌ای ویژه، جادویی و معجزه‌گری است که هم هستی‌ها را نشان می‌دهد و هم نیستی‌ها را. حقیقت واقعیت را دگرگون می‌کند و بیانگر آزادی است. صرف نظر کردن از حقیقت، در واقع چشم‌پوشی از امکانات، استعدادها و مقام خاص انسانی است. رضایت دادن به وضع

موجود و غفلت از عوالم تازه است. حقیقت نیروی والايشگري است که به انسان طريقت می‌بخشد و به او رفتن به ارمغان می‌آورد. حقیقت حاوی تضاد، آگاهی به تضادها و ناظر بر بازی بی‌پایان و مبارزه‌ی بی‌انتهای آنهاست. حقیقت، ضدین و دوگانگی را به رسمیت می‌شناسد نه یگانگی را؛ زیرا یگانگی همانا بیگانگی است. حقیقت یکی از اضداد را به سود دیگری نقض و حذف نمی‌کند. تضادها شامل: وجود و عدم، واقعیت و نا واقعیت، زندگی و مرگ، روشنایی و تاریکی، صدق و کذب، ذهن و عین، نفی و اثبات، باید و نباید، مطلق و نسبی، خدایگان و بنده، حرکت و ثبات، محدود و نامحدود، خودآگاهی و ناخودآگاهی، شناخت و ایدئولوژی، خیر و شر، فیزیک و متافیزیک، عشق و کین، ظهور و غیبت، کشف و خلق، وحدت و کثرت، جنگ و صلح، تشویق و تنبیه، جبر و آزادی، حق و تکلیف و... می‌باشد و قوام عالم به تضاد است. تقلیل حقیقت به امری یگانه و واحد در واقع حذف آن است. حقیقت نه سوبرکتیو است و نه ابژکتیو؛ بلکه امری است سوبرکتیو- ابژکتیو.

یکی از تفاوت‌های رورتی و گادامر این است گادامر از واقعه فهم صحبت می‌کند. به عبارت دیگر گادامر به وقوع عینیت حقیقت از طریق فهم و گفت‌وگو، قائل است در حالی که برای رورتی ترکیب عینیت و واقعیت حقیقت در زبان مورد انکار است. زیرا از نظر رورتی وجود حقیقت در ذهن منشأ اثر نیست و هیچ شأنی ندارد. اما برای گادامر وقوع حقیقت در زبان بسیار مهم و اساسی است. اما اشتراک آنها در این است که هر دو به نحوی حقیقت را طرد می‌کنند. رورتی صراحتاً اهمیت حقیقت را انکار می‌کند، اما گادامر با حقیقت شمردن هر فهمی و همچنین با مطلق کردن تاریخمندی و سیالیت حقیقت، به ورطه‌ی نسبی‌گرایی ناخواسته سقوط می‌کند و پیامد آن طرد حقیقت است.

گرایش به نسبی‌گرایی در گادامر در مقایسه با رورتی ظاهراً چندان مشهود نیست، زیرا گادامر به حقیقت نظر دارد، اما در واقع هر دو به طور مشترک حقیقت را ویران می‌کنند، و بنابراین اولین پیامد مشترک هر دو فیلسوف نوعی نسبی‌گرایی معرفتی و آنارشسیسم سیاسی است، زیرا هر دو فیلسوف ملاکی برای درستی و نادرستی و حتی ملاکی برای تقرب به درستی و نادرستی قائل نیستند. گادامر بین حقیقت و فهم از حقیقت خلط می‌کند و در واقع از حقیقت همیشه متغیر سخن می‌گوید و این سخنی است خود متناقض. رورتی به درستی به این اشکال پی برده بود که حقیقت را زاید می‌دانست، اما گادامر به لوازم سخنش پایبند نبود.

۱. تحلیل پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه‌های ریچارد رورتی:

۱-۳. نسبی‌گرایی قوم‌مدارانه و نفی اصالت عقل (*irrationalism*)

چنانکه گفته شد، رورتی همبستگی قومی را جایگزین حقیقت و عینیت می‌کند. اولین پیامد مستقیم این دیدگاه، نسبی‌گرایی قوم‌مدارانه است. قوم‌مداری (*ethnocentrism*) رورتی به این معناست که هر کسی در چارچوب جامعه و فرهنگی متولد می‌شود و بر حسب آن فکر می‌کند و انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند، فراتر روند. نسبیت و انکار هرگونه مبانی معرفتی مشترک و عینی، نتیجه دیدگاه قوم‌مدارانه رورتی است.

البته رورتی نسبی‌گرایی و خردستیزی (*antinationalism*) را اتهامی می‌داند که مخالفان پراگماتیسم یعنی میناگرایان و واقع‌گرایان به او نسبت می‌دهند (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۳). رورتی معتقد است این اتهام که پراگماتیسم، خردستیزانه و نسبی‌گرایانه است، ابراز انزجار نسنجیده فیلسوف سنتی است. رورتی می‌گوید صرفاً با عقل‌گرایی افلاطونی و کانتی ضدیت و ستیز دارد: با «عقل، آن طور که در سنت افلاطونی و کانتی به کار برده شده است، با مفهوم حقیقت به عنوان مطابقت، شناخت به عنوان کشف ماهیت، اخلاق به عنوان اطاعت از اصول» (رورتی، ۱۳۸۶: ۷۵).

رورتی خود را نسبی‌گرا نمی‌داند، اما به نظر نگارنده آموزه‌های او در مورد حقیقت به شکلی از نسبی‌گرایی ختم می‌شود؛ زیرا بر مبنای دیدگاه او، مفهوم حقیقت در ارتباط با ملاک‌های قومی و محلی توجیه می‌گردد. رورتی بر این باور است که «چیزی درباره حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت مگر از راه و روش‌های آشنای توجیه که یک جامعه مشخص – جامعه ما – در این یا آن قلمرو از تحقیق به کار می‌برد» (رورتی، ۱۳۸۱: ۵۹۳). همچنین او ادعای ویلیام جیمز را مورد تایید قرار می‌دهد، ادعایی که بر اساس آن حقیقت «چیزی ذاتاً نسبی، ذاتاً زمانی است» (*Rorty, 1998: 60*). رورتی در مورد عدالت نیز همین نسبی‌گرایی را مورد تاکید قرار می‌دهد و می‌گوید: «درستی و نادرستی آنچه ما می‌گوییم، فقط مربوط به یک زمان و مکان است» (*Rorty, 1998: 60*). رورتی حقیقت و عدالت را بر اساس عمل توجیه، تبیین می‌کند و آن‌ها را به موضوع باور یا ارزش موجه کاهش می‌دهد و چنین توجیهی را وابسته به جوامع تحقیقی خاص می‌داند. انتقاد مهمی که بر این نوع نسبی‌گرایی قابل طرح است، این است که از آنجایی که به باور رورتی اعتبار ارزش‌های سیاسی به

ملاک‌های قومی و محلی توجیه وابسته است، دیدگاه سیاسی او به امکان انتقاد سیاسی مبنایی واقعی نمی‌نهد و از این رو ارائه‌کننده‌ی چیزی غیر از دفاع از وضع موجود نیست. در نتیجه دیدگاه سیاسی رورتی، خطری برای امکان سیاست عقلانی به ویژه برای جوامع توسعه نیافته است، سیاست عقلانی‌ای که انسان‌ها با همدیگر در آن به تحقیق نقادانه می‌پردازند تا درباره‌ی ارزش‌ها و اصول موجه که چارچوب زندگی مشترک سیاسی نوع انسان را می‌سازد، به توافق عقلانی برسند. رورتی به این امر بی‌توجه است که اندیشه‌ی حقیقت، قدرت انتقادی دارد. وی در واقع با طرد حقیقت اندیشه انتقادی را هم طرد می‌کند. بدون توانایی فرا رفتن از ملاک‌های قومی و محلی، چنین نظریه‌ی سیاسی نسبی‌گرایانه‌ای نمی‌تواند به جایگاهی برسد که از آنجا بتواند آن ملاک‌ها را نقادی کند (کوکب، ۱۳۸۵: ۲۵۸-۲۵۹).

رورتی هر شکل از توجیه متافیزیکی باورها و ارزش‌ها را انکار می‌کند. وی در مقاله‌ای با عنوان «اولویت دموکراسی بر فلسفه» بر این باور است که نمی‌توان از حقانیت یا برتری یک نظام اجتماعی یا سیاسی بر دیگر نظام‌ها دفاع فلسفی کرد. وی معتقد است اصول و نهادهای دموکراسی لیبرال نیاز به پشتوانه یا مبانی فلسفی ندارد (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۳).

رورتی در مورد احکام اخلاقی هم می‌گوید: ما باید انکار کنیم که «احکام اخلاقی حقیقی به دلیل چیزی خارجی در جهان؛ حقیقی می‌شوند» (Rorty, 1998: 205). به علاوه رورتی اظهار می‌کند که «جهان اخلاقی قابل تقسیم به ذاتاً مناسب و خوب و ذاتاً بد و زشت نیست» (ibid: 207).

به دلیل چنین سخنانی، رورتی منکر اصالت عقل نیز می‌باشد، بدین معنا که وی به ما «هیچ دلیلی برای این باور ارائه نمی‌دهد که مجموعه‌ای از واژگان بهتر از مجموعه‌ی دیگر است» (Thompson, 2001: 36). بر اساس تبیین رورتی، هر نظریه‌ی اخلاقی خاص «به همان خوبی» هر نظریه‌ی دیگر است. علی‌رغم انکار صریح رورتی چنین تفسیری از نظریه‌ی او قابل قبول است، زیرا او نمی‌تواند دلیل کافی برای این نظر که یک دیدگاه سیاسی یا اخلاقی خاص بهتر از دیدگاه دیگر است، ارائه دهد و در نتیجه رورتی از طریق انکار وجود یک واقعیت اخلاقی مرکب از امور واقع اخلاقی و از طریق انکار این امکان که گزاره‌های اخلاقی ما، چنین امور واقعی را بازنمایی می‌کنند یا مطابق با چنین اموری هستند، ما را در یک جهان نهیلیستی، سرگردان نگه می‌دارد. یکی از پیامدهای دیدگاه رورتی نهیلیسم است، زیرا منکر این است که می‌توانیم ادعا کنیم که ارزش‌های سیاسی ما به نحو عقلانی

موجه هستند یا اظهاراتی که در تایید این ارزش‌ها بیان می‌شود، صادق است (کوکب، ۱۳۸۵: ۲۵۷).

یکی از مفاهیم اساسی مرتبط به قوم‌مداری رورتی اعتقاد او به گسست معرفتی پارادایم‌های فلسفی و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها، ارزش‌ها و فرهنگ‌هاست (Rorty, 1980: 3). قیاس‌ناپذیری متکی بر این ادعا است که پارادایم‌ها و ارزش‌ها اساساً با یکدیگر متفاوت و گسسته هستند، و این تفاوت و گسست آن قدر زیاد است که هیچ ملاک مشترک و جهان‌شمولی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن انواع مختلف پارادایم‌ها و ارزش‌ها را با هم قیاس کرد. قیاس‌ناپذیری رورتی بیانگر عدم اعتماد وی به کارآمدی و توانایی عقل استدلالی در شناخت امور است و این وضعیتی است که به گفته‌ی جوزف راز «عقل استدلالی ما را تنها می‌گذارد» (Raz, 1999: 66). قیاس‌ناپذیری زندگی اخلاقی ما را از عقل استدلالی تهی می‌سازد و بنابراین زندگی اخلاقی ما را در معرض خطر قرار می‌دهد.

۳-۲. امتناع گفت‌وگو

قوم‌مداری نسبی‌گرایانه‌ی رورتی از آن جهت که مطلق‌اندیشی و جزم‌گرایی را که به استبداد فکری و توتالیتراریسم سیاسی منجر می‌شود، به چالش می‌کشد، قابل تأمل است و شاید باعث نوعی تسامح و مدارا در جامعه شود، اما از آن جهت که معتقد است ملاک مشترک در قضاوت و زبان مشترک وجود ندارد (چون حقیقت عینی و ذهنی وجود ندارد)، مضر اجتماع است (به ویژه برای جامعه‌ی ما که دچار تنبلی عقلانی هستیم)، چون باعث حاکمیت آنارشیسم معرفتی و در نتیجه راه را بر گفت‌وگو و مفاهمه میان افراد و فرهنگ‌ها می‌بندد و وقتی باب گفت‌وگو و تبادل اندیشه‌ها مسدود شد، باب زور و اختلافاتِ خشونت‌آمیز و فریبکاری گشوده می‌شود و وقتی چنین شد، آزادی معقول انسان‌ها به خطر می‌افتد. رورتی به این نکته بی‌توجه است که آزادی با حقیقت ملازمه دارد و در واقع انسان حقیقت‌گرا آزاد است. حقیقت با آزادی متحقق می‌شود و انسان، با حقیقت آزاد می‌شود و گرنه حیوانات هیچ‌کدام آزاد نیستند (داوری اردکانی و همکاران، ۱۳۷۲: ۲۸). «وقتی میان عرصه آزادی و عرصه حقیقت پیوند باشد در آن صورت آزادی خود به معنای رهایی از تمنیات و هوس‌های آزاد فردی و درک خیر و مصلحت عمومی ظاهر می‌شود» (بشیریه و همکاران، ۱۳۷۲: ۳۱).

فرض جامعه‌ای بدون اختلاف و تضاد، غیر ممکن است اما در عین حال می‌توان و می‌باید در جهت کاهش تضادها کوشید. امید به کاهش تضادها و خشونت، مستلزم اعتقاد به وجود مبانی معرفتی جهان‌شمول و مشترک میان نوع بشر است که رورتی منکر آن می‌شود. گرچه رورتی انسان‌دوست، آزادی‌خواه و بیزار از خشونت است، اگر به مبانی نظری‌اش پای‌بند باشد و آموزه‌هایش (در مورد حقیقت، عینیت و عقلانیت) را تا انتهای منطقی‌اش پیش ببرد، چاره‌ای جز فرو رفتن در مرداب خشونت نخواهند داشت. برای مثال، افراد ستم-دیده و قربانیان بی‌عدالتی در این وضعیت نسبی‌گرایانه برای دفاع از خویش امید می‌دهند و استفاده از سلاح نیرومند زبان حقیقت و عقل نخواهند داشت؛ بلکه به سمت سلاح زور و خشونت سوق پیدا خواهند کرد.

مفهوم گفت‌وگو در نظریات رورتی درباره‌ی شناخت، نقش مهم و کلیدی دارد. رورتی شناخت را باور موجه، و توجیه را مستلزم گفت‌وگو یعنی فعالیت اجتماعی می‌داند (Rorty, 1980: 170). وقتی رورتی حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت را کنار می‌گذارد و ملاک مشترک عقلانی را انکار می‌کند، گفت‌وگو را یگانه چارچوبی می‌داند که در آن شناخت معنا پیدا می‌کند (ibid: 389). گرچه رورتی به قوم‌مداری تن می‌دهد، از طرف دیگر گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها را ممکن می‌داند. او در بحث قوم‌مداری تأکید می‌کند که: «نمی‌توانیم از قلمرو دیدگاه خود بیرون برویم و بر روی مبنایی بی‌طرف که فقط با نور طبیعی عقل روشن شده باشد، بایستیم» (Rorty, 1996: 25). از نظر او ما همواره قوم‌مدارانه عمل می‌کنیم و امتیاز خاصی برای گروه خود قائل هستیم. او قوم هر فرد را شامل اشخاصی می‌داند که «عقاید مشترک با آنان به اندازه‌ای است که گفت‌وگوی مفید ممکن می‌گردد» (ibid: 30). چنین مدعایی دلالت بر این دارد که گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها امکان‌پذیر نیست. اما از طرف دیگر رورتی برخلاف ادعای خود درباره‌ی قوم‌مداری، گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها را ممکن می‌داند، اما سازوکاری را برای آن بیان می‌کند که نشانگر این است که چنین گفت‌وگویی ممتنع است. رورتی می‌گوید: «اگر بخواهیم عقاید ارائه‌شده به وسیله‌ی فرهنگ دیگری را محک بزنیم، باید تلاش کنیم آن‌ها را در درون تافته‌ی عقاید فعلی خودمان جای دهیم و بافت مجددی را انجام دهیم» (ibid: 26). چنین سازوکاری بیانگر این است که ما هیچ راهی برای فهم آرای موجود در فرهنگ دیگر نداریم. فقط می‌توانیم آرای دیگران را در قالب فرهنگ خودمان درآوریم، که در این صورت دیگر گفت‌وگو معنا ندارد (کوکب، ۱۳۸۵).

۲۸۴ و ۲۸۵) و راه بر نقد و نقدپذیری بسته خواهد شد و در نهایت اندیشه‌ی اصلاح‌گری و تصحیح خطا منتفی خواهد شد.

نظریه‌ی رورتی، به بیان برخی از منتقدانش منجر به حفظ وضع موجود یا حتی تبدیل به خطابه‌ای در جهت خدمت به قدرت می‌شود (Thompson, 2001: 37). انکار حقیقت از سوی رورتی در نهایت همان‌طور که پوپر هم به خوبی به آن اشاره کرده است، منتهی به حاکم شدن قانون زورمندان به جای قانون حقیقت می‌گردد (پوپر، ۱۳۶۹: ۱۶).

۱. تحلیل نتایج معرفتی و سیاسی آموزه‌های گادامر در مورد حقیقت:

۴-۱. نسبی‌گرایی و طرد اندیشه‌ی انتقادی:

آموزه‌ی گادامر سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورد و همیسته‌ی نسبی‌گرایی طرد اندیشه‌ی انتقادی است. این نسبی‌گرایی به دلیل تلقی خاص او از نسبت حقیقت (واقع‌هی فهم) با سنت و تاریخ‌مندی است. گادامر در هرمنوتیک فلسفی به اقتضای هایدگر در پی آن است که توصیفی پدیدارشناختی از فهم به عنوان یکی از شئون وجودی «دازاین» ارائه دهد (Weinsheimer, 1985: 2). او در پی آن است که نشان دهد فهم انسان (یا ظهور حقیقت) همیشه ریشه در سنت، تاریخ و پیش‌داوری‌ها دارد. از نظر گادامر انسان همواره در سنت زندگی می‌کند و از آن متأثر است و نمی‌تواند از سنت بیرون بیاید و به ادعای معرفت-شناسان به آن همچون ابژه نگاه کند. بنابراین اقتدار و حاکمیت سنت مانع از آن می‌شود که داوری و سنجش در مورد فهم‌ها تحقق یابد. گادامر هر فهمی را پاره‌ای از حقیقت می‌پندارد، زیرا از نظر او در هر واقع‌هی فهم چیزی ظهور می‌یابد و بنابراین ارائه ملاک برای داوری و نقادی منتفی می‌شود. ریشه‌ی مشکل فلسفه‌ی گادامر عدم تفکیک حقیقت و فهم از حقیقت است. گادامر به این مسئله بی‌توجه است که فهم سیال و نسبی غیر از حقیقت سیال و نسبی است و این دو فاصله‌ی زیادی از هم دارند.

گادامر مدعی است دل‌مشغولی واقعی او نه آن است که ما انجام می‌دهیم یا باید انجام بدهیم، بلکه چیزی است که ورای خواست و عمل ما برایمان رخ می‌دهد. چنین پژوهش توصیفی‌خنثایی فاقد دستورالعمل و ملاکی برای پرهیز و جلوگیری از خطاست. در این زمینه یورگن هابرماس به خوبی و به تفصیل به این نواقص فلسفه‌ی هرمنوتیکی گادامر پرداخته است. فقدان هرگونه ملاکی در فلسفه‌ی گادامر با مشکلات جدی روبه‌روست: «برای

آنکه بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمیز دهیم، باید ملاکی در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن تمییز را بر این ملاک استوار کنیم» (هولاب، ۱۳۷۵: ۹۷).

مهم‌ترین انتقادات مطرح‌شده علیه هرمنوتیک فلسفی گادامر مربوط به مدافعان هرمنوتیک انتقادی (یورگن هابرماس و کارل اتو اَپل) و عینیت‌گرایان مدافع روش (امیلیو بَتی و اریک دونالد هرش) می‌باشد. در این قسمت جا دارد به طور خلاصه به یکی از نقدهای مهم هابرماس اشاره شود.

مدافعان هرمنوتیک انتقادی که نماینده‌ی اصلی آن‌ها یورگن هابرماس متعلق به نسل دوم مکتب فرانکفورت می‌باشد، معتقد است تعمیم هرمنوتیک فلسفی بر همه‌ی حوزه‌های دانش بشری نادرست است. وی آن را صرفاً محدود به علوم تاریخی هرمنوتیکی از قبیل ادبیات، هنر و تاریخ می‌داند. هابرماس در شناخت و علایق انسانی سه نوع علاقه‌ی انسانی را تشخیص می‌دهد: ۱- علاقه به مهار فنی (علاقه‌ی انسان به تفوق بر طبیعت)، ۲- علاقه به فهم متقابل (علاقه‌ی عملی انسان‌ها برای تعامل با دیگران و شناخت یکدیگر) و ۳- علاقه به رهایی (علاقه‌ی انسان‌ها به حقیقت، آزادی و عدالتِ فارغ از دست‌اندازی‌های قدرت و ایدئولوژی). او این علاقه‌ها را «علاقه‌های شناخت ساز» می‌نامد؛ یعنی آن‌ها را پدیدآورنده‌ی رده‌ی خاصی از علوم بشری می‌داند؛ این علاقه‌ها به ترتیب، ۱- «علوم تجربی-تحلیلی»، ۲- «علوم تاریخی - هرمنوتیکی»، ۳- «علوم اجتماعی انتقادی» را به وجود آورده‌اند (Habermas, 1987: 301-317).

هابرماس، با این تقسیم‌بندی در پی آن است که نشان دهد، نظریه‌ی هرمنوتیکی گادامر عام نیست و در حوزه‌ی علوم انتقادی کاربردی ندارد. تعبیر «انتقادی» در قسم سوم علوم به طور کلی به این معناست که بر اساس ملاک‌های به دست آمده از شناختِ وضعیت مناسب تری که اکنون تنها به گونه‌ای بالقوه یا در مقام یک گرایش وجود دارد، وضعیت کنونی را مورد سنجش و داوری قرار دهیم. همچنین عنوان «انتقادی» بیانگر ارتباط محکم این نوع از هرمنوتیک با «نظریه‌ی انتقادی» مکتب فرانکفورت و دیدگاه مارکس است. میراث این دو نظریه عبارت است از تغییر واقعیت و نه بسنده کردن به تفسیر آن (همان: ۲۶).

از نظر هابرماس، گادامر به این امر بی‌توجه است که ما در زیست جهانی به سر می‌بریم که یکی از واقعیت‌های مهم آن، سلطه‌ی قدرت و ایدئولوژی است. مسئله مهم این است که زبان نیز واسطی برای قدرت و سرکوب است؛ زبان دارای خصلت ایدئولوژیکی است. حتی در مشاهدات علمی و روابط سیاسی هم به وضوح دیده می‌شود که صمیمانه‌ترین گفت‌وگوها

برای فهم و توافق، اکثراً در خدمت سلطه‌ی ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. روابط مبتنی بر قدرت در زبان ریشه می‌دواند و بر ما سیطره پیدا می‌کند. از این رو یک نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی باید بعد عینی جهت تبیین و نقد واقعیت‌های اجتماعی نیز داشته باشد. از طرفی گادامر سنت‌ها را چنان تقدیس و تمجید می‌کند که اجازه‌ی تأمل رهایی‌بخش را نمی‌دهد؛ در نتیجه باید هرمنوتیک را محدود کرد و تأمل را جهت فروپاشی نیروهای جزمی و ایدئولوژیک گسترش داد. بنابراین تنها نظریه‌ی اجتماعی انتقادی قادر است به لایه‌های عمیق قدرت دست یابد. گادامر از سنت چنان سخن می‌گوید که گویی امری است مستقل و هیچ چیزی از بیرون بر آن تأثیرگذار نیست و بنابراین گفت‌وگوها درون سنت همواره به صورت ایده‌آل در جهت رسیدن به نتایج معقول رخ می‌دهد. گادامر به این مطلب بی‌توجه است که این گفت‌وگوها ممکن است بر اساس عوامل بیرونی مثلاً عوامل اقتصادی یا سیاسی به وجود آمده باشد. به همین دلیل هابرماس هرمنوتیک گادامر را یک نظریه‌ی ایده‌آلیستی می‌داند و آن را ایده‌آلیسم زبانی می‌نامد (Warnke, 1987: 109).

۲-۴. طرد آزادی (رابطه‌ی تناقض‌آمیز سنت و آزادی)

گادامر در مورد سنت تعبیر «مرجعیت/اقتدار» (*authority*) را به کار برده است. او معتقد است سنت‌های پژوهشی یا همان چارچوب‌های فهم، مرجعیت و اقتدار را بر ما اعمال می‌کند. گادامر مدعی است قبل از آن که تاریخ یا سنت به ما متعلق باشد، ما به آن متعلقیم. البته گادامر توضیح می‌دهد که اقتدار و مرجعیت سنت، اولاً عقلانی است و دوماً قابلیت جذب حدی از آزادی را درون خود دارد. گادامر هنگامی که از عقلانیت سنت و آزادی بحث می‌کند، منظورش تأیید نظریه‌ی آزادی عقلانی دکارتی و عصر روشنگری نیست، وی با آن کاملاً مخالف است. دکارت در نظریه‌ی آزادی عقلانی خود این اندیشه را ارایه می‌کند که ما می‌توانیم ماهیت و قلمرو خطاهای شناختی را که بر ما حاکم‌اند، مورد سنجش قرار دهیم. آن استقلال عقلی که از شک روشی و کوژیتوی دکارتی حاصل می‌شود، ما را قادر می‌سازد تا مرجعیت سنت را محدود کنیم (واعظی: ۱۸۰).

اما گادامر با چنین استقلالی کاملاً مخالف است و در مقابل، بر محدودیت‌های ما در قلمرو فهم و شناخت تأکید دارد. البته او سعی می‌کند در کنار محدودیت‌های فهم و مرجعیت سنت، جایی را نیز برای آزادی باز کند؛ یعنی فهم ما همواره با نوعی آزادی

محدود، درون یک سنت تاریخی، به وجود می آید. پس ارتباط معناداری میان شکل گیری ما به وسیله ی سنت از یک طرف، و اصلاح سنت توسط ما از طرف دیگر، وجود دارد. گادامر بر این باور است که سنت‌ها، قبل از آن که ما بتوانیم آن‌ها را تغییر شکل دهیم، آن‌ها ما را به عنوان فهم‌کنندگان، شکل داده‌اند. با این وجود، ما این آزادی محدود را داریم که در قواعدی که سنت را می‌سازند، تجدید نظر کنیم. اما برای این منظور، باید فهم عمیقی از آن داشته باشیم و ارتباط معناداری را با آن‌ها برقرار کنیم. به عبارت دیگر، آزادی ما برای اصلاح سنت‌ها، درون خود این سنت‌ها قابل اجراء است، نه از یک منظر بیرونی؛ چنان که معرفت‌شناسان معتقداند. به همین دلیل است که گادامر تأکید دارد که سنت را تنها با داشتن درک عمیق‌تری از آن می‌توان تغییر داد؛ اما درک عمیق سنت، مستلزم قبول اقتدار و مرجعیت آن است (همان: ۱۸۱). سؤال مهمی در این جا مطرح می‌شود: آیا اعتقاد به حاکمیت، مرجعیت و حضور همیشگی سنت در فرایند فهم، جایی برای آزادی باقی می‌گذارد؟ این مشکلی است که می‌توان آن را رابطه‌ی تناقض‌آمیز سنت و آزادی در هرمنوتیک فلسفی گادامر نامید.

۱. نتیجه

آرای رورتی و گادامر از نکات سودمندی برخوردارند، در آموزه‌های آن‌ها تأکید بر اهمیت گفت‌وگو، آزادی، تسامح، دموکراسی، نفی زور، دوری‌گزینی از جزم‌گرایی و قطعیت و دعوت به تفکر پویا مشهود است، با این وجود آرای آن‌ها با نتایج ناخواسته‌ی مضرى مواجه است. رورتی با عدم اعتماد به عقل در شناخت واقعیت و حقیقت و در نهایت با دست شستن از آن‌ها، به ورطه‌ی نسبی‌گرایی قوم‌مدارانه فرو می‌افتد و همبستگی یا توافق در یک اجتماع را جایگزین حقیقت و عینیت می‌کند. از نظر وی یک جمله نه از آن جهت قابل دفاع و موجه است که حقیقت دارد و با واقعیت‌ها تطابق دارد، بلکه از این جهت موجه است که افراد اجتماع بتوانند در مورد آن به توافق برسند.

امتناع گفت‌وگو، نقادی و اصلاح‌گری و آنارشسیسم معرفتی و سیاسی و در نهایت خشونت و به خطر افتادن آزادی از نتایج مخرب نظریه‌های رورتی است.

رورتی گفت‌وگو را تنها چارچوبی می‌داند که در آن شناخت معنا پیدا می‌کند و برای آن نقش مهم و کلیدی‌ای در عرصه‌ی شناخت قائل است و به گفته‌ی خودش به دنبال این است که گفت‌وگو را جایگزین مفهوم عقلانیت و حقیقت کند، اما در این راه ناموفق است زیرا در عین حال نمی‌توان هم قوم‌مدار بود و هم به امکان گفت‌وگوی ثمربخش میان

فرهنگ‌ها که در جزایر مختلف معرفتی و بیگانه از یکدیگر زیست می‌کنند، باور داشت. از طرف دیگر اصلاح‌گری اجتماعی، نقادی و تصحیح خطا نیز منتفی است. لازمه‌ی نقادی و اصلاح‌گری، پذیرش ایده‌ی حقیقت است. ایده‌ی حقیقت نیروی تصحیح‌کننده و نقادانه دارد و انکار آن منتهی به حاکم شدن قانون زورمندان، به جای قانون حقیقت می‌گردد.

یکی دیگر از پیامدهای تبیین رورتی از حقیقت، تأثیر مخرب آن بر سیاست و عدالت است. نظریه‌ی رورتی باعث می‌شود گفتمان سیاسی صرفاً به موضوع خطایی کاهش یابد. به جای این که زبان سیاست وسیله‌ی بیان عقل و تعیین حقیقت باشد، به خطابه‌ای در جهت خدمت به قدرت تبدیل می‌شود. رورتی به جای این که خود سیاست را عمل مربوط به خرد جمعی بداند، آن را به چیزی کاهش می‌دهد که صرفاً مبارزه برای کسب قدرت است. بر اساس تبیین رورتی، قرارداد یا ملاک مفروضی که حقیقت یا عدالت را در یک جامعه‌ی خاص تعیین می‌کند، فقط به این دلیل حاکم شده است که طرفداران آن این قدرت را داشته‌اند که آن ملاک یا قرارداد را در آن موقعیت وضع کنند. عقل لازمه‌ی اداره‌ی زندگی سیاسی است و بنابراین رورتی با طرد عقلانیت مشترک، امکان سیاست اصولی را از بین می‌برد. در واقع، رورتی اندیشه‌ی سیاست عقلانی را کنار می‌گذارد، دیدگاهی که بر مبنای آن، ما از طریق تفکر جمعی به توافق معقول و ارادی در مورد ارزش‌هایی می‌رسیم که باید حاکم بر زندگی مشترک ما باشد. رورتی با استناد به ملاک‌ها و قراردادهای قومی و محلی، راهنمای اخلاقی قابل اعتمادی برای اداره‌ی امور سیاسی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. آرای رورتی به ویژه برای جوامع توسعه‌نیافته که نیاز مبرم به عقلانیت انتقادی، علم‌گرایی، قانون-گرایی و نظم در امور دارند، مضر است.

مهم‌ترین آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر یعنی: دخالت داشتن پیش‌داوری‌ها و ذهنیت مفسر و سنت زمانه در فهم حقیقت، بی‌نهایت بودن عمل فهم و فقدان هر گونه برداشتی ثابت و غیر سیال و غیر تاریخمند، تغییر دایمی مستمر عمل فهم، دست نیافتن به فهم عینی و بنابراین نبودن ملاکی برای تشخیص و داوری بین فهم‌های صحیح و خطا، در انتها به نسبی‌گرایی آنارشویستی، نفی اندیشه‌ی انتقادی و طرد آزادی معقول منجر می‌شود. فقدان هرگونه ملاک عینی یا ذهنی در نظر گادامر با مشکلات جدی روبه‌روست، گادامر میان فهم درست و نادرست فرق نمی‌گذارد، بلکه هر فهمی را حقیقت می‌پندارد، زیرا از نظر

او در هر فهم چیزی آشکار شده است. برای آن که بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمیز دهیم، ناگزیریم ملاکی در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن تمییز را بر این ملاک استوار کنیم. تأکید گادامر بر حاکمیت و اقتدار سنت، که تداعی گر انسانِ حبس ابدی است، در نهایت منجر به اتخاذ موضعی محافظه کارانه می شود؛ محافظه کارانه به معنای مقاومت در مقابل اصلاح گری. هرمنوتیک گادامر فاصله ی زیادی با انعطاف پذیری در برابر اصلاح گری و آزادی دارد که هسته ی عقلانیت مدرن است. رابطه پارادوکسیکال سنت و آزادی در هرمنوتیک فلسفی گادامر یکی از مشکلات جدی فلسفه ی اوست.

نگارنده این سطور تا اینجا با گادامر همراه است که می توان از وقوع و عینیت حقیقت در زبان و عالم انسانی سخن گفت و همچنین فهم آدمی همواره محدود، تاریخمند، سیال و در نتیجه در بسیاری از موارد نسبی است، اما فهم سیال و نسبی غیر از حقیقت سیال و نسبی است و این دو فاصله ی زیادی باهم دارند. از آنجایی که گادامر به نظریاتش بُعد هستی-شناسانه می دهد، بنابراین از نظر او تاریخمندی فهم همان تاریخمندی وجود است. نگارنده با اتخاذ موضع دیالکتیکی یعنی اعتقاد به وجود دوگانگی، تضاد و ثنویت در همه ی امور (مانند اعتقاد به اینکه حقیقت شامل هم ثبات است و هم تغییر و تغییر فرع بر تضاد است) و با اتخاذ رویکردی معرفت شناسانه و اعتقاد به ضرورت تفکیک دو گونه از معرفت یعنی معرفت درجه ی اول و معرفت درجه ی دوم (شامل معرفت شناسی پیشینی و پسینی) بر این باور است که نظریات گادامر در خصوص حقیقت پارادوکسیکال است، زیرا اعتقاد به حقیقت نسبی و سیالیت آن متعلق به معرفت درجه ی اول است نه به معرفت شناسی که معرفتی درجه ی دوم است، معرفت شناسی هرگز مدعی نمی شود که همه چیز نسبی و سیال است، زیرا این سخنی تناقض آمیز و خود ویرانگر است. معرفت شناسی حداکثر می تواند مدعی باشد که همه ی معارف درجه ی اول سیال اند. گادامر با خلط بین معرفت درجه ی اول و معرفت درجه ی دوم نظریات خود را با عیب منطقی مواجه می سازد.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۷۲)، «عدالت و آزادی»، نامه فرهنگ، تابستان و پاییز ۱۳۷۲، شماره ۱۰ و ۱۱
 پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۹)، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی آبادی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

توران، امداد (۱۳۸۹)، تاریخمندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در «حقیقت و روش»، تهران: انتشارات بصیرت.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۲)، «عدالت و آزادی»، نامه فرهنگ، تابستان و پاییز ۱۳۷۲، شماره ۱۰ و ۱۱ رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو. رورتی، ریچارد (۱۳۸۶)، «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، ترجمه سعیده کوبک، ماهنامه کتاب ماه فلسفه، شماره ۶.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، پیشامد، بازی، و همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴)، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشرنی.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۱)، همبستگی یا عینیت، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستار انگلیسی لارنس کهن، ترجمه حمید عضدانلو، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی. کوبک، سعیده (۱۳۸۵)، «معرفت‌شناسی از دیدگاه ریچارد رورتی»، پایان‌نامه دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۷)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس. واعظی، اصغر (۱۳۷۸)، «سنت و آزادی در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی شماره ۵۹/۱، ص ۱۸۵-۱۷۵.

هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.

Gadamer, Hans-Georg, (1975), Truth and Method, U.K, Sheed and Ward Ltd.

Habermas, Jurgen, (1987), Knowledge and Interests, translated by Jeremy J.

Shapiro, Cambridge, Polity Press.

Heidegger, Martin, (1988), Being and Time, trans. J. Macquarie and E.

Robinson, Blackwell, Oxford.

Raz, Joseph, (1999), Engaging Reason, Oxford.

Rorty, Richard, (1980), Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, New

Jersey: Princeton University Press.

Rorty, Richard, (1989), Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge

University.

Rorty, Richard, (1996), Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical

Papers, Volume 1, Cambridge University Press.

Rorty, Richard, (1998), Truth and Progress, Philosophical Papers, Volume 3.

Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, Simon, (2001), "Richard Rorty on Truth, Justification and

Justice", in Richard Rorty: Critical Dialogues, ed. By Matthew Festenstein and Simon Thompson, Polity Press.

Warnke, Georgia, (1987), Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason,

U.K, polity Press.