المنهج النقدي
عند ريتشارد رورتي

د / ناصر هاشم محمد

أستاذ المنطق وفلسفة العلوم المساعد
كلية الآداب / جامعة أسيوط

2010

obeikandl.com

المنهج النقدي عند ريتشارد رورتي

مقدمة :

يعد القرن العشرون أكثر قرون التاريخ الإنساني تقدما وتنوعا على المستويين العلمي والفلسفي ، فعلى المستوى العلمي شهد هذا القرن ظهور نظرية النسبية ونظرية الكوانتم ، وظهور علوم الفضاء ، وعلوم الهندسة الوراثية ، والجينوم ، وعلوم الحاسب والاتصالات ، ونظم المعلومات التي جعلت العالم أشبه بالقرية الصغيرة التي يمكن غزوها من أقصاها إلى أقصاها في لحظات قليلة ، أما على المستوى الفلسفي فقد شهد هذا القرن ظهور العديد من الاتجاهات والمذاهب والنظريات الفلسفية والفكرية التي تنوعت إلى حد التضارب والتناقض ، فظهرت البراجماتية ، والوضعية المنطقية ، والبنيوية ، والتفكيكية ، والوجودية ... الخ ، وبرزت على الساحة الفكرية إشكاليات ومصطلحات فلسفية أثارت جدلا واسعا وحيرة بالغة في الأوساط الفلسفية والأدبية ، وكان من أبرز هذه المصطلحات مصطلح النهايات ، كنهاية الفلسفة ونهاية اليوتوبيا ونهاية التاريخ ومصطلح السقوط كسقوط العقل ، والحداثة والأيديولوجيا ، ومصطلح الما بعد مثل : ما بعد الفلسفة ، وما بعد المنطق ، وما بعد اللغة " الميتا لغة " وما بعد الأخلاق ، وقد ذاعت هذه المصطلحات واشتهرت حتى لقب بها هذا العصر فقيل أنه عصر النهايات ، والما بعديات ، والسقوط ، كما لقب هذا العصر أيضا بأنه عصر التقدم المنهجي ، وتنوع طرق الاستدلال ، وتشابكها ، وتداخلها داخل العلوم ، والفلسفات المختلفة ، وجاء المنهج النقدي على رأس هذه المناهج التي لعبت دورا كبيرا في تقدم العلم ، وفي إثراء المذاهب والنظريات الفلسفية والأدبية المعاصرة ، وفي خلق حالة من الحوار العقلي ،والحراك الفكري الفعال .

وبنظرة تاريخية على هذا المنهج ، سنجد أنه المنهج الذي لا يخلوا منه أي علم أو اتجاه أو مدرسة أو نظرية فلسفية عبر العصور لأن كل فكر جديد هو ببساطة بمثابة رؤية نقدية للقديم . فقد ظهر المنهج النقدي عند اليونان وفلاسفته أمثال " أفلاطون " (347 ق.م) "وأرسطو" (322 ق.م) والفلاسفة الرواقيين ، ثم تطور عند فلاسفة العصور الوسطى خاصة الفلاسفة المسلمين أمثال "الفارابي" (339هـ) ، و" ابن سينا" (428هـ) ، و"الغزالي" (505 هـ) ، و"ابن رشد" (595) ، ثم عند فلاسفة عصر النهضة الأوربية أمثال "بيكون" (1626) ، و"ديكارت" (1650) ، إلا أن أكثر صور تطور المنهج النقدي جاءت عند الفيلسوف الألماني" فردريك هربارت" (1841) الذي لاقت أفكاره ذيوعا وتقبلا واسعا خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان لها أثرا كبيرا خاصة على فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين وعلى رأسهم الفيلسوف الأمريكي " ريتشارد رورتي " (1931 – 2007) الذي استطاع من خلال هذا المنهج توجيه البحث الفلسفي إلى منعطفات جديدة وقضايا مستمدة من واقع الحياة اليومية بكل صورها السياسية والأخلاقية والاجتماعية والأدبية .

* المنهج النقدي عند ريتشارد رورتي (1931 – 2007) :

وبالرغم من قدم هذا المنهج وأصالته الفكرية ، إلا أنه لم يظهر كدراسة متخصصة ، إلا في الأحقاب الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ، خاصة عند الفيلسوف الأمريكي "ريتشارد رورتي" الذي يُعد الأكثر تعبيراً والأصدق تمثيلاً للثقافة الأمريكية ، في بُعدها الفلسفي المعاصر ، فعلى يديه اتسعت دائرة البحث والفكر البراجماتي لتشمل الأفكار والخبرة والعلاقة بينهما ، كما شملت اللغة وقضاياها وإشكالياتها والمعرفة الثقافية والمجتمع السياسي وقضايا الأدب والنقد ، حتى فرضت البراجماتية رؤيتها وسط زخم التيارات الفلسفية المعاصرة بشيء من المصداقية والجدية ، بعد أن كان ينظر إليها في السابق بشيء من التشكيك ، والارتياب ، والتقليل من وزنها بين الفلسفات المختلفة .

وقد استطاع رورتي من خلال المنهج النقدي ،أن يجعل للفلسفة وظيفة جديدة، ودورا مغايرا ،هي وظيفة النقد لبعض المفاهيم الفلسفية البالية والتي كانت سائدة، وأن يطرح قضايا وإشكاليات جديدة من نوعها ، تتولى الفلسفة دراستها ومعالجتها، ونقدها مثل إشكالية العلاقة بين المنهج والفلسفة ، وبين المنهج وطبيعة المعرفة ، وبين المنهج وكل من المجتمع والثقافة ،وكان من أكبر الإشكاليات التي نقدتها الفلسفة، إشكالية اللغة والتأويل والهيرمنيوطيقا والابستمولوجيا والحداثة .

وهذه القضايا هي المحاور الرئيسية التي طبق عليها رورتي منهجه النقدي ، وأكد من خلاله تأثير النظرة الفلسفية النقدية على طبيعة الإنسان وأخلاقه وعقلانيته ، وهذا ما عبر عنه قائلا " إن واحدة من خصائص الفلسفة هو الأمل في أن نستطيع أن نعتقد المزيد من الحقائق ، أو بذل المزيد من الخير، أو أن نكون أكثر عقلانية من خلال معرفة المزيد عن الحقيقة أو الخير أو العقلانية " [1] .

وقد استطاع ريتشارد رورتي من خلال منهجه النقدي تحويل الأنظار إلى الفلسفة الأمريكية ، وعلى يديه حازت هذه الفلسفة على الكثير من الاهتمام والعناية التي جعلتها تقترب من نظريتها الأوربية . كما لعبت مؤلفاته دوراً بارزاً في إثراء الروح النقدية داخل الأوساط الثقافية والاجتماعية لمعظم لغات العالم ، حتى اعتبر رورتي المحرك الرئيسي للفلسفة البراجماتية في صورتها الجديدة ، وأكدت مؤلفاته ، وأفكاره المستنيرة على أنه صاحب مشروع بعث حوار فلسفي جاد وجديد ، وصاحب الدعوة إلى إقامة جسور من التواصل بين الفلسفة البراجماتية الجديدة ، والفلسفات الأوربية ، وعرفت هذه الفلسفة شكلا وتصورا جديدا يختلف عن النزعة السيكولوجية البراجماتية التي دعى إليها روادها التقليديين أمثال "وليم جيمس" (1910) و"شارلز بيرس" (1914) ، "وجون ديوي" (1952) ، الذين نظروا للفكر نظرة تكيفية ، ونفعية صارمة ، وامتدت هذه النظرة عندهم لتشمل أفكار العالم الطبيعي، والمفاهيم الأخلاقية والدينية ، حتى انتهت هذه الفلسفة إلى إنكار الحقائق النهائية أو المطلقة ، وأصبح الفعل يقاس بنجاعته وقيمته المادية ونفعيته .

سمات التفكير النقدي عند ريتشارد رورتي :

تميز التفكير عند رورتي بعدة سمات أهمها :

<u>أولا</u> : أنه ينظر إلى الفلسفة باعتبارها شكلا من أشكال السلطة ، فكان " رورتي" يرى " أن التفكير النقدي يستتبع انخفاضا واضحا في الفلسفة إلى حالة بلاغية ، وهذا ما سيؤكده في كلامه عن المنعطف اللغوي Linguistic turn . الذي تأثر فيه تأثيرا واضحا بآراء الفيلسوف الفرنسي " جاك دريدا " (2004) ، خاصة في قوله " لما كانت

(1) Rorty. R. , : Consequences of pragmatism , university of Minnesota press . Minneopolise , 1982 . PP. 40 – 43 .

اللغة هي سلسلة من الدلالات لا تشير إلى مدلولات مستقلة في وجودها ، فإن النصوص إذن لا تصور عالماً حقيقياً قائماً بصورة مستقلة عن اللغة ، ونتيجة لذلك ، فإن وظيفة النقد هي التركيز على النص ، باعتباره تركيبا لغويا و توليفة بلاغية يمكن فهمها عن طريق فكها وتفكيكها، حتى يمكن الكشف عن آلية البلاغة ، وهذه العملية لا تؤدي إلى الحقيقة ، بل وذلك جوهر الشك إلى إدراك أنه حيث تتوقع الحقيقية لا يوجد إلا غيابها ، ومراوغتها الدائمة فراغ مكان شاغر ، قامت اللغة بإخفائه إحساسا بالاكتمال أو الوحدة [1] .

ثانيا : أن التفكير النقدي عند "رورتي" لا يقوم على تتبع مسار الأجوبة والأسئلة التي تتجاوز قدرات العقل ، لأن أفضل ما يفعله لنا الفلاسفة هو تطوير الخطاب ، ليصبح مناسبا للعرض الجديد ، ولو نظرنا إلى النقد الذي مارسه "رورتي" حول الفلسفة والهيرمنيوطيقا ، واللغة ، والابستمولوجيا ، والحداثة ، والسياسة ، والاجتماع ، والأدب، سنجد أنه نقداً للنقد لأن "رورتي" كما يظهر لنا في كتاباته المختلفة يسعى دائما إلى مراجعة أقواله النقدية ، ومراجعة مصطلحاته النقدية ، وبنيتها المنطقية ومبادئه الأساسية وفرضياته التفسيرية ، وأدواته الإجرائية ، فالنزعة إلى إنتاج معرفة بفلسفة النقد وآليته ومقاصده هي في حقيقتها نقداً للنقد ، والبحث في نقد النقد تتداخل فيه مباحث عديدة ومتشعبة ،تتعلق بالخلفية الفكرية والنظرية، وكذلك بالمنهج ومنظومة المصطلحات التي يستخدمها الفيلسوف كما تتعلق بآليات التفسير ، والتحليل ، ومقاصدها ، وهذا ما عبر عنه " رورتي " في فلسفته الجديدة .

ونقد النقد عند " رورتي " هو نشاطاً فكرياً، وهو ضرب من التأويلات وفق اختيارات القارئ ، وقدرته على التفسير والتحليل والتعليل [2] .

ولهذا نجد أن رورتي في المنعطف اللغوي "Linguistic turn " ، نجح في وضع التراث الفلسفي برمته بدءاً من "بارمينـدس" (514 ق.م) مـرورا "بـديكارت" (1650) و"هيـوم" (1776) ووصـولا إلـى "برادلـي" (1924) "وهوايتهد" (1947) موضع الدفاع ، وقد تحقق ذلك الأمر على حد قوله " عبر الفحص الدقيق للطرق التي صاغ بها الفلاسفة التقليديون مشكلاتهم" [3] .

وقد نظر رورتي للناقد باعتباره وسيط بين النص والمتلقي ، وكان يرى أن الاختلافات الأساسية بين مذهب نقدي وآخر ، تدور في محورها حول ما يمكن أن يجئ به الناقد من داخله ، أو من واقعة الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي عند تعامله مع النص ، ولا يحتاج الأمر إلى أكثر من مراجعة بسيطة لتاريخ النقد ، لتأكيد تلك المقولة ، فمرة يكون دور الناقد التطبيقي هو إثارة النص من داخل النص فقط دون الاستعانة بأرشيفه الثقافي الخاص ، ومرة يقال إن النص لا يمكن فصله عن ذات مبدعه ، ومرة يقال إن النص لا يمكن فصله عن الواقع المادي الاجتماعي ،والاقتصادي والأيديولوجي الذي أنتجه ، إلى تلك التفسيرات التي تتفق جميعا على اختلافها [4] .

---

(1)Vincent Leitch: Deconstructive criticism an advanced Interduction . New York , Columbia university press , 1983, p 208 .

(2) نجوى الرياحي القسنطيني : في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره ، عالم الفكر – الكويت – المجلد الأول – العدد 38 ، 2009 ص 37 .

(3) Rorty. R. , : The Linguistic turn , Essays in philosophical Method , Chicago , the university of Chicago press ,1961 , P.33

(4) عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة " من البنيوية إلى التفكيك " ، سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 232 – إبريل 1998 ، ص25– 26 .

ويربط رورتي بين المثقف والنقد فهو يعتبر النزعة النقدية هي إحدى المكونات الأساسية لشخصية المثقف مهما اختلفت هويته ، ومرجعيته ، وانتماءاته ، فهذه النزعة ذات علاقة وثيقة بوظائفه ومهامه وعلائقه ، وهي التي تميزه في أنشطته عن غيره وهي الصفة التي لا يجوز له التخلي عنها فهي جزء لا يتجزأ من طبيعته، وتكوينه الثقافي .

اتجاهات النقد وموقع رورتي منها :

تنقسم اتجاهات النقد المعاصر إلى ثلاث اتجاهات رئيسية في التعامل مع التراث الفلسفي والعلمي :

الأول : اتجاه ينادي بتحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط مسبق لتحقيق الحداثة .

الثاني : اتجاه يرفض القطعية، ويعتبر التراث مدخل هام من مداخل السيطرة الجديدة .

الثالث : اتجاه وسط يرى أن علاقتنا بالتراث هي علاقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه ، وإن كان البعض داخل هذا الاتجاه الأخير يعود إلى الماضي ليؤسس شرعية الحاضر ، وليس شرعية الماضي ، وهو ما يعني أن العصرنة والحداثة هما نقطة الانطلاق الحقيقية [1] .

والاتجاه الأول أي اتجاه القطيعة وهو أحد المفاهيم السائدة الآن على الساحة الفلسفية والعلمية ، والذي تبناه الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكوه" (1984) ، " وأعطاه شعبية متزايدة ، ويذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوما إلى نفس المفاهيم التي تحملها التطورات العلمية في عصر من العصور ، أو في فترة من فترات تطور العلم ، بل إنه تطور يستند إلى إعادة بناء المفاهيم ، والتطورات ، والنظريات العلمية ، وإعادة تعريفها وإعطائها مضمونا جديدا .

ويعد الفيلسوف الفرنسي " جاستون باشلار " (1962) من أبرز القائلين بالقطيعة أو اللاستمرارية في تاريخ العلم ، فهو يبدأ مشروعه الفلسفي بالرفض الكامل لكل الفلسفات التي تستند إلى فروض التطور التدريجي، والاستمرار غير المنقطع في تاريخ العلم ، وهي الفلسفات التي سيطرت على ابستمولوجيا العلم في الثلث الأول من القرن العشرين ، ويذهب " باشلار " إلى أن هذه الفلسفات لا تقوم على أساس ويستحدث مفاهيم جديدة، ليعيد بها تفسير تاريخ العلم من منظوره الخاص مثل مفهوم القطيعة الابستمولوجية [2] .

ويرى "باشلار" أنه يمكن النظر لمفهوم القطيعة المعرفية من زاويتين أو مستويين .

الأول : من جهة قطيعة ابستمولوجية بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية .

الثاني : من جهة قطعية ابستمولوجية تتحقق مع النظريات العلمية المعاصرة في الرياضيات والعلوم الفيزيائية بين علم القرون السابقة والفكر العلمي الجديد الذي ظهر مع هذه النظريات .

والانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يتم إلا من خلال قطيعة ابستمولوجية تلغي المرحلة الأولى لصالح الثانية وتفصل بينهما [3] .

---

(1) عبد العزيز حمودة المرايا المقعرة " نحو نظرية نقدية عربية : سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 272 – أغسطس 2001 ص 181 .

(2) حسن عبد الحميد : دراسات في الابستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 ص 192 .

(3) المرجع نفسه : ص 186 .

وهاتان المرحلتان يمر بهما ضرورة كل علم ابتداء من الإرهاصات الأولى لنشأته ، حتى وصوله إلى مرحلة التأسيس الكامل .

أما الاتجاه الثاني فيرى أنصاره أن تاريخ العلم يسير في مسار متصل مستمر لا يعرف التقطع أو الانفصال ، وهؤلاء هم القائلون بالاستمرارية والتراكمية في العلم أمثال " برنارد فونتيل " Fontenelle " و"جورج سارتون" (1951) ، و"أوجست كونت" (1857) و"مايرسون" ، و" ليون برتشفيك " والمعرفة العلمية عندهم هي أشبه بالبناء الذي يشيد طابقا فوق طابق ، مع فارق أساسي هو أن سكان هذا البناء ينتقلون دوما إلى الطابق الأعلى ، أي أنهم كلما شيدوا طابقاً جديداً انتقلوا إليه وتركوا الطوابق السفلى لتكون مجرد أساس يرتكز عليه البناء ، لكن هذا الأمر يبدو طبيعيا لبعض المعارف العلمية، لكنه لا ينطبق بأي صورة على المعرفة الفلسفية التي يستحيل وصفها بالتراكمية أو الاستمرارية ،لأن كل مذهب جديد يظهر في الفلسفة لم يكن يبدأ من حيث انتهت المذاهب السابقة ، ولم يكن مكملاً لها ، بل كان ينتقد ما سبقه، ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة ، وبذلك إذا استخدمنا التشبيه السابق كان في وسعنا أن تقول : إن البناء الفلسفي لا يرتفع إلى أعلى ، بل أنه يمتد امتدادا أفقيا [1]

ويعد ريتشارد رورتي من أنصار الاتجاه الأول أي اتجاه القطيعة المعرفية مع السابق ،ومع الميتافيزيقا، والأفكار المطلقة، والفلسفة النسقية والحداثة ، ومن القائلين بالنقد المتواصل غير المنقطع لكل المفاهيم والأفكار ونقد العقل وظيفته عند رورتى هى بيان قدرة العقل ، وحدوده ، والشروط التي تحكم عمله ، وتبين ما الذي يستطيع ان يعرفه ، وما الذى لايستطيع ان يعرفه ، كما أن القطيعة التي ينادي بها رورتي هي أيضا قطيعة مع المفاهيم التأسيسية أو ما قبل المنهج كما يسميها الفلاسفة ، وهي أخيرا قطعية مع السلطة المطلقة للآباء والأجداد أو المفكرين ، والعلماء الذين يزعمون امتلاكهم للحقيقة المطلقة .

إن الفلسفة عند " رورتي " تتسم بطابعها النقدي الذي جعلها تنكر ما هو قائم ، وتحاول سبلا جديدة للمعرفة والحياة تقوم على أولوية الأنطولوجيا ، والسمة النقدية للفلسفة هي التي ربطت بين الأنطولوجيا والحياة العملية وقدرة الفلسفة على النقد تجعلها في صدام دائم مع السلطة بكل صورها ، وأشكالها ، سواء كانت سلطة دينية أو سياسية أو سلطة الموروث القديم ، لأن النقد يرفض الاستسلام لحقيقة كاذبة أو لواقع مزيف ، ويعمل على إيقاظ الوعي الإنساني ، وبعث القدرة على الرفض ، لذلك لا يمكن النظر إلى النقد باعتباره ترفاً عقلياً ، أو تجاوزاً فكرياً ينتهي بالتصفيق لأحد الطرفين ، بل النقد الفلسفي يعكس موقفاً محدداً تجاه قيم وتقاليد العصر ، ويستهدف كشف النقص الكامن في باطن الأشياء ، من أجل تجاوزه إلى مستوى أرقى وهذه ما تنشده الفلسفة عند "ريتشارد رورتي " .

إن النقدية الجديدة التي دعا إليها رورتي هي نقدية تتجاوز النقد الكانطي بتجاوزها لبرنامج العلم الأرسطي ، ودعوتها إلى التخلي عن مصادرة التأسيس التقليدية ، وترى أن النقد الفلسفي هو نقد العقل لذاته ولكن دون أي تبرير ذاتي للعقل .

إذن هي نقدية مغايرة لمثيلتها عند كانط الذي أسس فلسفته النقدي على نقد حدود العقل ، أي أن النقد الكانطي يتضمن معنين لا ثالث لهما :

---

(1) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، القاهرة 1992 ص 15 – 16 .

الأول : إيجابي يحاول من خلاله تقييم حدود العقل ومدى إمكاناته في نطاق التجربة الحسية ، وهو تقييم هدفه الدفاع عن العلم ضد نزعة هيوم الارتيابية .

الثاني : يتضمن تقييما سلبيا للعقل ، حينما يحاول أن يتجاوز أسوار التجربة [1] ، وتبدو الروح الديكارتية واضحة على هذا النقد الكانطي لأنه يسعى إلى ترسيخ المشكلة المنهجية الضرورية التي تخص وضع معيار محدود للمعرفة قبل محاولة التقدم لحل أي مشكلة فلسفية أخرى [2].

وإذا نظرنا إلى النقد كمنهج سنجد أنه المنهج الأبرز الذي يعتمد عليه العلماء والفلاسفة في تقويم أعمالهم العلمية والفلسفية ، كما أنه المنهج الوحيد الذي يوضح التطور السريع للعلم والفكر الفلسفي ، وهو يمثل أهم خصوصية للمعرفة البشرية كما يقول الفيلسوف الكبير كار بوبر Popperعندما يتساءل أين تكمن خصوصية المعرفة البشرية What is Distinctive about Human .

ويقول بوبر موضحا هذا المعنى " الذي يميز بالتحديد " أميبا " عن عالم عظيم كنيوتن وأينشتاين ؟ الإجابة تكمن خصوصية العلم في الاستخدام الواعي للمنهج النقدي [3]. ويقصد به منهج المحاولة والخطأ الذي شهد طفرة عظيمة في القرن العشرين حتى أطلق عليه " عصر النقد " الذي وصل فيه النقد إلى درجة كبيرة من الوعي بالذات وبالمجتمع خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن والتي اشتمل فيها النقد كل جوانب الحياة والثقافة والمجتمع ، وهو ما أدى إلى ظهور مناهج جديدة وأحكام جديدة واتجاهات فكرية جديدة في الفلسفة ، والسياسة ، والأدب ، والاجتماع ... الخ ، وتنوعت صور النقد وأشكاله واتسعت رقعته بعد أن كان في الماضي القريب لا يتجاوز حدود فرنسا وألمانيا وإنجلترا فصار يسمح صوته في إيطاليا على يد " كروتشه " (1952) وفي الولايات المتحدة على يد "ريتشارد رورتي" (2007) و "كواين" (2000) وغيرهم ، حتى ميز النقاد بين الفلاسفة والأدباء بين ستة اتجاهات جديدة في النقد وهي :

1) النقد الماركسي 2) النقد الفلسفي

3) النقد اللغوي والأسلوبي 4) الشكلية العضوية الجديدة

5) النقد الأسطوري الذي يستعين بمكتشفات الانثربولوجيا الثقافية وأفكار كارل يونج .

6) ما يمكن اعتباره نقدا فلسفياً جديداً يستلهم الوجودية ، وغيرها من المذاهب المتشابهة [4].

ويمكن القول أنه إذا كان هدف العلم هو أن يقترب أكثر وأكثر من الصدق فهو يستطع أن يفعل ذلك عن طريق منهج النقد العقلي Method of Rational criticism ، وهذا المنهج بطبيعة الحال يتضمن الصياغة الواضحة للمشكلات والاختبار المنظم للحلول المقترحة وفقا للقواعد المنهجية ، ومن ثم فإن المعرفة تتقدم ابتداء من حذف الخطأ Elimination of error ، وهذا ما أكده "ريتشارد رورتي" في منهجه النقدي الذي يقوم على مبدأ هام

(1) The Encyclopedia , Americana , Article critique of pure . Reason . by lewis , W. Beck , Volume 8 , 1980 .

(2) T .E Wilkerson : Kant's critique of the Reason , clarendon press . Oxford , 1976 . P. 7 .

(3) Popper. K. The logic of Evaluation , Essays From all lifes problems soulving , London and New York , 1999 , P. 5

(4) رينية ويليك : مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 110 ، 1987 ص 466 – 467 .

وأساسي هو مبدأ الموضوعية في العلم أي أن يكون لدى المرء روح نقدية تجعله لا يتأثر بالمسلمات الموجودة ، أو الشائعة ، إلا بعد فحصها ، وينقد نفسه ويتقبل النقد من الآخرين .

وبذلك تصبح مهمة العالم هي نقد و تغيير المفاهيم والأنساق العلمية حسبما تتطلب غايات مشروعه العلمي ، ومن يفشل في تحقيق ذلك فإنه في واقع الأمر ينتهك أو يقف ضد واجبات موقفه العلمي ، ومن ثم لا تتسق أنساقه بشيء .

لقد حرص رورتي على وضع الأسس الفكرية والعلمية التي يجب أن يقوم عليها التفكير النقدي فالمنهجية النقدية عنده تكمن في امتلاك الناقد منهجاً كاملاً ومتسقاً وواضحاً . يقوم على أسس نظرية " معرفية " واضحة تحدد طبيعة الموضوع المدروس ووظيفته ، وتحدد ماهية المنهج ، ووظيفته ، وأدواته الإجرائية أو وسائله التي يستطيع من خلالها دراسة الموضوع علمياً ، حتى يصبح واضح المعالم والحدود ويتمايز عن غيره ، فالنقد عند رورتي يتيح للناقد الانفتاح على العلوم الأخرى ، وانفتاح النقد على مختلف العلوم والمعارف هو مشروعية تاريخية منذ القدم ، لكن العصر الذي نعيشه ، هو أزهى عصور الانفتاح العلمي وعصر وحدة العلوم وتكاملها ، وهذا العصر يشهد تحولا جذريا في منظور ، ومفهوم النقد الجديد ، الذي يقوم على معطيات تحليلية ومنطلقات عملية ترتبط بتطور العلوم الإنسانية ، وتصلح للتطبيع على أي إبداع دون تمييز في الزمان والمكان .

وقد ساق رورتي مبررين هامين لضرورة انفتاح النقد على العلوم وهما :

الأول : أن النظريات العلمية المختلفة تجد دائما مجالا فعالا لهما في الأدب ، لأن موضوع الأدب هو التجربة الإنسانية من حيث أنه يفصح عنها ، وينظمها ويفسرها . ولهذا يقول رورتي " لا ريب أن آية نظرية تمس هذه القضايا قضايا التجربة موضوع الأدب هو التجربة الإنسانية من حيث أنه يفصح عنها ، وينظمها ، ويفسرها .. فلا ريب أن أية نظرية تمس هذه القضايا ، (قضايا التجربة الإنسانية) ، سيكون لها مجال رحب ، لدى النقاد والمنظرين [1].

أما المبدأ الثاني : فأن لنقاد الأدب مقدرة خاصة على قبول التطورات الجديدة التي تطرأ على العلوم المختلفة ، وليس لديهم التزام يقيدهم كالتزام المختصين ، إنهم دائما على استعداد لتقبل أي تحد يهز المتعارف عليه في علوم النفس والاجتماع والفلسفة والأنثروبولوجيا ، وهذا هو ما يجعل النظرية أو نظرية الأدب مضمارا حيا لمناقشة حية " [2].

وكان رورتي يعتقد أن فشل كافة الاتجاهات الفلسفية السابقة في الوصول إلى نموذج إرشادي Paradigm ، يتفق ويتحلق حوله المشتغلون بالفلسفة ، يبرر القول بعدم جدوى ، أو ضرورة الفلسفة بمفهومها الكلاسيكي ، فتاريخ الفلسفة في رأيه يتخلص في مجموعة من المذاهب المتناحرة ، ثم ثورة مضادة عارمة على تلك المذاهب المتناحرة ، ثم ثورة مضادة عارمة على تلك المذاهب ، وليت الأمر اقتصر على ذلك ، بل سيطرت على عقول الفلاسفة مقولة خاطئة ، ترى أن الفلسفة هي " علم " Science لا يختلف في حدوده ومناهجه كثيرا عن العلوم الأخرى ، ومن ثم راحت محاولات تروم تحويل الفلسفة إلى علم ، وهذا الأمر غير معقول بالإطلاق ، ويقول " رورتي " معبرا عن ذلك المعنى : " إن ما يقدمه أشهر الفلاسفة اليوم لا يبشر بعطاء واعد ، وذلك لما يتضمنه من تكرار ، فضلا عن تجاوزه حدود المعقول لصالح العبث واللامعقول ، لذا فنحن نشك في قدرتهم على تقديم الغذاء الضروري لوقف الاستنزاف الداخل

(1) Rorty . R. , : The linguistic Turn , p11 .
(2) Ibid .

المستمر ، والقضاء على النحولة التي تعاني منها الفلسفة ، فالمشروع الفلسفي يحتاج في تأسيسه إلى الاتساق و" التكامل " [1].

ويبدو واضحا رفض ريتشارد رورتي لفكرة الاعتماد على المنهج العلمي في جميع المجالات بزعم قدرته على حل المشكلات العاجلة والآجلة ، لهذا كان يعيب على الوضعيين المنطقيين في قولهم بوجود علاقة عضوية بين " التصور العلمي للعالم ، وبين برنامج إصلاحي سياسي واجتماعي ينبثق عن صورة اشتراكية ويرى أنهم غير قادرين على تبرير وشرح هذه العلاقة العضوية وكان يصرح في كتابه " عواقب البراجماتية قائلا : " إن التقليد الذي أرست دعائمه الفلسفة الوضعية يتأرجح بين موقفين :

الأول : هو الزعم بأن تطبيق المنهج العلمي هو الطريق الأمثل لحل مشكلاتنا السياسية والأخلاقية .

والثاني: أن القيم نسبية وذاتية وتتأثر بالعاطفة والانفعال [2].

وبالرغم من رفض رورتي لهذا الزعم من الوضعيين نراه يتفق معهم في معاداة الميتافيزيقا ، والأفكار المطلقة وفي قولهم بأن الأشياء الجزئية هي وحدها الحقيقية ، وهي فقط التي يمكن أن تكون موضوعا للتجربة ، لكنه بعد ذلك يعود ليقرر أن مسألة اللاهوت هي مسألة إيمان مطلق أي أن وجود الله لا يمكن إثباته بالبرهان العقلي ، وكذلك لا يمكن أن يعرف عن طريق التجربة الحسية ، فالاعتقاد بالله ، وصفاته عنده مسألة تعتمد على الإيمان بشكل مطلق أي مسألة شخصية ، أي أنه يريد عزل الدين عن أن يكون له أي سلطان على قيم الحياة الأخلاقية للفرد أو المجتمع ، ويبدو هنا تأثره الواضح بديفيد " هيوم " (1776) [3].

لقد تنوعت صور النقد وموضوعاته عند ريتشارد رورتي فشمل الفلسفة بمفهومها التقليدي ، والعلم اللاهوت ، والواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، كما شمل الفكر من حيث هو يرتبط بمواقف اجتماعية معينة ، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو كيف يتم الدور النقدي للفلسفة بعيدا عن النسق الفلسفي العام الذي يشمله ؟ فمن المعروف أن الموقف النقدي لأي فيلسوف لا ينفصل إطلاقا عن الأساس القيمي الذي يدافع عنه . وهذا الأساس يتغير بتغير الظروف الاجتماعية والثقافية ، ولا يستند إلى أي إيديولوجيا على حد قول " ريتشارد رورتي " ، وهذا ما يجعل الفلسفة النقدية التي ينادي بها رورتي تختلف تماما مع مثيلتها عند الفلاسفة المعاصرين ، لأن معظم الفلسفات النقدية المعاصرة تؤكد على الجانب الأيديولوجي ، وعلى أنه ينعكس في فلسفة أي فيلسوف ، حتى لو كان مثاليا ، وهذا الانعكاس لا يتم بشكل آلي خاصة وأن الوعي الفلسفي هو أكثر أنواع الوعي تجريدا فعلاقة الفكر الفلسفي بالواقع التاريخي ، والاجتماعي هي علاقة معقدة ومركبة وكثيرا ما تعكس آمالا وطموحات قد تتجاوز نطاق الزمان والمكان " [4].

---

(1) Rorty. R. ,: Philosophy as a kind of writing in consequences of pragmatism, The Harvester press, Brighton, 1982.P. 108 .

(2) Rorty. R. , : Consequences of pragmatism . PXL 111 .

(3) جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب – القاهرة ، 1973 ، ص 164 .

(4) حسن حماد : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " ماريكوز نموذجا " : دار الفواء لدينا الطباعة والنشر الإسكندرية ، 2002 ، ص15 .

وسنعرض فيما يلي أهم القضايا والإشكاليات الفلسفية التي طبق ليها ريتشارد رورتي منهجه النقدي واستطاع من خلاله أن يتبنى أفكارا جديدة جعلت البراجماتية الجديدةNew Paragmatism تختلف إلى حد كبير عن البراجمايتة الكلاسيكية ، وتمكنت من خلال هذا الطرح النقدي الذي قام به رورتي من احتلال مكانة مرموقة تضارع بها الفلسفات الأوربية المعاصرة وتجعل لها طابع الخاص والمميز وشخصيتها المستقلة .

أولا : نقد فكرة التأسيس :

يمكن القول إن للبراجماتية وجهان متعارضان :

الأول : وجه قديم يمثله وليم جيمس(1910) ، وشارلز بيرس (1914) ، وجون ديوي (1952) .

الثاني :وجه حديث يمثله بوتنام (1929)، وجودمان(1998) ، وكواين(2000)، ودونالد دافيدسون(2003)، وريتشارد رورتي (2007) .

ويبدو التمييز جليا بين الاتجاهين ، خاصة في رفض فكرة التأسيس في المنعطف اللغوي ، والذي تجسد فيه المنهج النقدي عند رورتي ، وقد اعتبر هذا المنعطف اللغوية ، المعيار الذي اتجهت إليه معظم المدارس الفلسفية المعاصرة ، خاصة التحليلية ، وكان رورتي يعتبره بمثابة الثورة الفلسفية التي حدثت في السنوات القليلة الماضية ، فكان يرى أن الفلسفة اللغوية " هي تلك الرؤية التي تقضي بأن المشاكل الفلسفية هي المشاكل التي يمكن حلها أو تنحيتها إما بإصلاح اللغة ، وإما بالمزيد من الفهم ، الذي يمكن أن نصل إليه حول اللغة التي نحن بصدد استعمالها .[1]

والبراجماتية الجديدة هي تيار ظهر مع بداية الستينات من القرن الماضي ومع أفول نجم التحليلية ، وما بعد البنيوية ، " ورورتي " هو الوجه الأبرز في هذه الفلسفة وله الدور الرئيسي في تجديد هذه الفلسفة وجعل أفكارها محور نقاش ، وجدال متواصل ، وتناول الفلاسفة والمثقفون أفكار هذه الفلسفة الجديدة من زاوية منهجية ونقدية تتفق وتختلف معها ، مثل اتفاق الفلسفة التفكيكية معها في القول بعدم وجود حقيقة مطلقة في مجالات الفلسفة ، والعلم ، والأخلاق ، وتبنى وجهة نظر أداتية للفكر ، تجعل وظيفة العلم ليست في قول الحقيقة ، وإنما في تقديم الفرضيات المقبولة التي ستقضي وتتغير بل وترفض في يوم ما ، كما تتفق معها الفلسفة التحليلية في الشك في وجود حقيقة ذات أساس علمي في أبحاثهم ، إلا أن " رورتي " يختلف مع التحليليين في مناشدتهم النبوئية لقرائهم وطلابهم ، وفي إدعاءهم بقدراتها على أن تكون ضمن الحقيقة العلمية أو المعنى الدقيق ، ولهذا جعل " رورتي " للفلسفة وظيفة أخرى تختلف عن وظيفتها عند الفلاسفة التقليديين وهي وظيفة النقد وخلق حالة من الحرية الفكرية التي تؤدي إلى حراك الفكر وتجدده وعدم ركوده : فيقول : " يبدو أن الفلسفة باختصار تشبه إلى حد كبير ما يسمى أحيانا " النقد الثقافي وهو الاصطلاح الذي أصبح يطلق على اللعبة الأدبية التاريخية الأنثروبولوجية والسياسية ويشعر ناقد الثقافة بالحرية بالتعليق على أي شيء على الإطلاق " [2].

(1) Rorty . R. : Linguistic turn , p.5 .
(2) Rorty . R. : consequences of pragmatism , P. 40 .

أي أن وظيفة الفلسفة هي النقد للثقافة ، والمعرفة ، والمجتمع والتاريخ والأدب وليس بناء صروح نسقية مطلقة ، ولم يكن "رورتي" أول القائلين برفض النسقية بل سبقه في ذلك الفيلسوف الألماني هربرت ماركيوز (1979) الذي كان يرى أنه إذا كانت الفلسفة تتميز بقدرتها على التساؤل عن مكونات الفكر ، ومنطق التاريخ ، ومفاصل السلطة ، وتستفيد وتتفاعل مع نتائج العلوم التجريبية ، والإنسانية ، وإذا كان تفكيرها يفترض إنتاج أو استعمال مفاهيم في علاقتها المتوترة مع الواقع ، واللحظة المعيشية ، وأنه من أجل هذا الإنتاج أو ذلك الاستعمال تحتاج إلى نوع من الانسجام أو النسقية في برهنتها ، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا بدون السقوط في الانغلاق النسقي ، لذلك فإن كل فلسفة تعاند النسق وتقاوم قدرته على الاستيعاب ، والاحتواء ، تكون فلسفة متعددة المستويات ، تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات ، والإحالات لا يستقر على حقيقة أو على مرجع مطلق [1].

إن الفلسفة تلعب دورا محوريا وفاعلا في الحياة الثقافية الأمريكية من خلال النقد ، وفي هذا تفنيد للإدعاء السائد عند بعض مؤرخي الفلسفة الذين يذهبون إلى القول بأن الفلسفة وقضاياها هي أمرا محصورا جدران ردان الأوساط الأكاديمية ، وأن النخب الثقافية الأمريكية لا يستحوذون على تواصل موضوعي مع فلاسفة من أمثال : أفلاطون (327 ق.م) ، و أرسطو (384 ق.م) ، و ديكارت (1650 م) ، و هيجل (1831) ، وماركس (1883) وغيرهم ، لأنهم يعيشون عزلة جغرافية خانقة ، ويرفض رورتي هذه الإدعاءات ويحرص على إقامة جسور من التواصل الخلاق بين الثقافة الأمريكية وفلسفتها ونظرائها في العالم خاصة الأوربي ، بل إن " رورتي " قام بتوظيف الأفكار الأوروبية القديم منها والجديد على نحو يغني البراجماتية الجديدة ويزيل عنها قناع الانتهازية السياسية وأولوية السياسة على الفكر في صوغ أي مشروع فلسفي للمستقبل ، وكان منحازا في هذا المجال إلى الفكر أولاً نائباً بنفسه عن المبادئ المضللة للسياسة باعتبارها محاولة مشبوهة لإلقاء القبض على الفكر وإفراغه من مضمونه [2].

إن النقد هو المهمة الرئيسية للفلسفة عند " رورتي " ، والتنوير العقلي الذي يدعو إليه لا يتم إلا بواسطة الفكر النقدي للذات وللآخر ، فبالنقد تبتعد الفلسفة والفلاسفة عن التفاؤل المعرفي الذي تميزت به الاتجاهات العقلانية التقليدية التي جعلت قدرات العقل لا محدودة ، وأنكرت قابليته للوقوع في الخطأ ، كما أنكرت نسبيته ، فالنقد الفلسفي إنما يعني نقد العقل لذاته ، وهذه الفكرة في حقيقتها هي فكرة منهجية تؤكد على أن الباحث عن الحقيقة لابد له من معرفة الصواب والخطأ في نتائج فكره ، وفي حلوله للمشكلات ، وكذلك معرفة الصواب والخطأ في الحجج المضادة له ، فلابد من المقارنة بين الحجج ، ولا يتم له ذلك إلا برفض التأسيس أو القول باليقين ، أي تأسيس الأفكار والتصورات ، وهو الذي عده رورتي من عقبات التقدم العلمي الكبرى إن لم يكن أكبرها على الإطلاق وأكده " كارل يونج " بقوله : " أن التأسيس مطلب واليقين لا يؤدي إلا إلى الوثوقية ، ويمنع تقدم العلم " [3].

فالواقع إن هذا الرفض لفكرة التأسيس للحقيقة والعلم هو من أكثر الأفكار التي انتقدت في فلسفة " رورتي " لأننا في النهاية تحتاج إلى الاستناد إلى نقطة تتطابق فيها الحقيقة والعلم واليقين المباشر ، ولأن النقد لا يمكن أن يسير

---

(1) انظر : حسن حماد – النظرية النقدية لمدرسة فرانكفور "ماريكوز نموذجا " ص 140 – 175 .

(2) محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، الدار العربية للعلوم – بيروت – 2008 ص 148 – 158 .

(3) Popper. K. , : Objective knowledge : An Evolutionary Approach . Clarendon , press , Oxford , 1972 , pp. 77 – 80 .

إلى ما لا نهاية ، وهذا ما تقدره المنهجية التقليدية التي قامت على مبدأ العلة الكافية ، وعلى أن كل تصور ينبغي أن يعلل بالرد إلى أصول واثقة وأن التأسيس ينبغي أن يعتبر استنادا إلى معطيات لا يتقبل الشك ومعطيات يكون يقينها قد صار بينا لا لبس فيه ، وهذا هو نموذج العقلانية التقليدي الذي رفضه ريتشارد رورتي ، لاعتقاده أن اليقينيات في المعرفة مختلفات ذاتية ، ومن ثم فهي عديمة القيمة بالنسبة إلى إدراك الواقع .

ويمكن القول أن الموقف الذي ينطلق منه " رورتي " هو موقف ذاتي يعبر عن فردانية شخصانية مطلقة – كما ينطلق من رفضه الفصل القسري بين الذات والموضوع والذي اصطبغت به معظم الانساق الفلسفية التقليدية ، التي تتعامل مع الإنسان وكأنه ليس جزءا من الواقع الذي يحيط به .

لقد أعطى " رورتي " اهتماما كبيرا لتفنيد المبادئ التي قامت عليها نظرية المعرفة التقليدية حتى قيل عنه أنه من أكبر المروجين لمقولة " نهاية الفلسفة " وهذا ما استنتجوه من قوله " أن التراث الفلسفي الغربي سيطرت عليه منذ القرن السابع عشر على الأقل استعادة تصور العقل الإنساني كمرآة تعكس صور العالم الخارجي ، وأن الفلاسفة وفقا لهذا الفهم هم المعنيون بفحص بنية العقل ، وتحديد شروط المعرفة ، وصقل تلك المرآة العاكسة التي نستخدمها في الوصول إلى الصور ، أو التمثلات الذهنية للعالم الخارجي" [1].

كما استدلوا على نفس المعنى بإنكاره لقيمة الفلسفة بالقيام إلى العالم من قوله : : إن الفلسفة لم تحرز أي تقدم يذكر ، ومجرد الإشارة إلى موضع المشكلات أو طرحها لا يعني إحراز أي تقدم حقيقي " [2].

The philosophy has made no progress, if somebody scratches where it itches , does that count as progress , If not des that mean “ it wasn’t an authentic scratch .

إن النقد عند رورتي يعني رفض التبعية ورفض التمسك بالمزاعم القديمة القائلة بأن الفلسفة تكشف عن الحقائق الأبدية ، والسؤال هل نجحت الفلسفة في ذلك ؟ نشك في ذلك لأنه ما تفسيرنا فالظهور بعض الفلسفات المعادية للحرية والإنسانية مثل الفاشية والنازية التي عبأت الملايين لنصرتها " [3].

إن " رورتي " رفض بشدة فكرة إمكان الحكم على معتقداتنا من وجهة نظر موضوعية متعالية وهذا ما أثار اهتماما واسعا وجدلا كبيرا في الدوائر الفلسفية الأمريكية ، حتى أطلق عليه بعض معاصريه لقب " نبي وشاعر البراجماتية الجديدة [4] New Pragmatism .

لكنه أصبح فيما بعد ناقدا للتقليد التحليلي ، خاصة في مسائل الأبستمولوجيا والموضوعية والصدق ، وغلبت على كتاباته المناقشات النقدية لآراء السابقين ، وآراء معاصريه أمثال بوتنام (1929) ، وجون سيرل (1932) ، وكواين (2000) ، ودافيدسون (2003) ، وجاك دريدا (2004) ، وهايرماس (1929) وغيرهم .

---

(1) Rorty , R. , : philosophy and the mirror of nature , Princeton university press , Princeton , New jersey , 1979 , 1980 , Preface .

(2) 1 bid .

(3) عبد الوهاب جعفر : خطاب الفلسفة المعاصرة ، " أداؤه وإشكالياته " دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية ، 2003 ، ص 15 – 19 .

(4) عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي في القرن العشرين " بحوث فلسفية أخرى " منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2002 ، ص 127 – 128 .

ولو أمعنا النظر في فلسفة رورتي ، سنجد أنها تكاد تتشابه مع الفلسفة المثالية في القرن السابع عشر ، في رفضها قول الواقعين ، بأن الحقيقة هي تطابق ما في العقل مع ما في الواقع والعكس ، فعند رورتي " ليس هناك من سبيل لمعرفة الوقائع التي يفترض أن يتسق معها صدق معتقداتنا ، إلا من خلال معتقدات أخرى ، وهنا يبدو تأثر رورتي الواضح بأسلافه من البراجماتيين الأوائل ، وكذلك تأثره في نفس الوقت ببعض معاصرية ، أمثال الفيلسوف الألماني مارتن هيدرجر (1976) ، وفتجشتاين (1951) ، فقد تأثر رورتي بجون ديوي في فلسفته العلمية النفعية ، وتأثر بمارتن هيدجر في موقف من الاتجاه المثالي ، وتاثر بفتجنشتاين في قوله بالتشظي ، وانتهى رورتي إلى إنكار فكرة وجود أسس ثابتة يمكن أن تصدر فيها نظرية المعرفة أحكاما على المعتقدات بوجه عام ، وأنكر أن يكون هناك معتقد يكون أكثر أهمية من معتقد آخر.

المنهج النقدي والمنعطف اللغوي Linguistic turn

وضع رورتي بعض الشروط التي يجب على الفلسفة إتباعها ، إذا أرادت أن تقيم أو تؤسس شيئا ، وهذه الشروط لو نظرنا إليها نظرة موضوعية منطقية، نراعي من خلالها تاريخ الفلسفة، وأبرز إسهاماتها في الحضارة الإنسانية، سنجد أنها شروط من المستحيل تحقيقها والالتزام بها وهي على النحو التالي :

أولا : يجب على الفلسفة من وجهة نظر رورتي التخلي عن نزعتها التأسيسية التقليدية التي سارت عليها منذ القدم ، وأن تستعيد الفلسفة الدور أو المنظور التاريخي بدلا من المنظور الأبدي .

ثانيا : يجب على الفلسفة التخلي عن اللغة الكلية أو الشمولية التي نادي بها التحليليين ، وبعض الفلاسفة أمثال جيري فودور (1935) ولوبور Fodor & Lepore (1992) الذين قام مذهبهم الدلالي على أن الشمول الدلالي يشير إلى المذاهب العامة ، التي تقضي بأن " اللغات " بوصفها كلاً ، أو النظريات بوصفها كلاً ، وأنساق الاعتقادات بوصفها كلاً ، هي وحدها الأمور التي يصح أن نقول عنها ، أنها ذات معنى ، أما معاني الوحدات الصغرى كالكلمات ، والجمل ، أو الفروض ، أو الخطابات ، أو الحوارات ، أو النصوص أو الأفكار ،أو ما شاكل ، فلا تعدو أن تكون معاني مشتقة من معنى الكل [1].

ثالثا : نظر رورتي للمحادثة باعتبارها السياق الأخير الذي يعطي للمعرفة وللفلسفة معناهما ، وقوامها النظري ، والعملي ، لهذا كان يؤكد على ضرورة النظر إلى النقاشات الفلسفية المعاصرة باعتبارها تحولا معينا خاصا بلحظة محددة من المحادثة ،أو كنتاج للأحداث التاريخية ، وللأدوار التي يقوم بها الفلاسفة داخل محادثة ما [2].

رابعا : إن فيلسوف الاختلاف الذي ينشده رورتي يرفض النسقيه والإرث الكانطي، ويخلط بين المعارف بشكل إبداعي ، وهو ما يؤدي إلى تكريس الروح النقدية ويقوي النقد .

خامسا : ينظر رورتي للاختلاف باعتباره علاقة ، والفكر العلائقي عنده لا يتأسس على التضاد ، أو التقابلات المطلقة ، كما أنه لا يطابق بين الحقائق والتواريخ ، والفلسفات ، ومن هنا راعى الفكر الاختلافي اختلاف المفاهيم حتى داخل النسق المعرفي الواحد.

---

(1) See : Fodor and Lepore : " Holism . A shopper's Guide Cambridge , Block well , 1992 , PP. 380 – 410 .

(2) عبد المنعم البري : نهاية الفلسفية النسقية " عرض لوجهة نظر ريتشار رورتي – سلسلة فكر ونقد – المغرب – العدد 14 ، ص 48 .

إن فلسفة الاختلاف التي يدعو إليها رورتي هي في جوهرها فلسفة توافقية ترفض ترتيب المعارف ، والخطابات ، والنظريات ، وحتى العقول ، والسلطة ، والمفاضلة بين الحقائق لا تكون إلا على أساس معيار درجة العقلنة والروح النقدية ، وفي هذا السياق يتداخل مفهوم الاختلاف مع العقل وتجربة النقد [1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول من لفت الأنظار إلى تصور اللغة تصورا شموليا هو فتجنشتاين (1951) عندما عرض في رسالته الفلسفية المنطقية " التي تعد برنامجا للتصور الذري المنطقي ، وهو تصور مناقض تماماً للتصور الشمولي، الذي نجد فيه الإحالة صريحة على مبدأ السياق لفريجة (1925) ، وهو المبدأ القائل بأن الأسماء لا تكتسب معانيها، إلا في سياق الجملة [2].

وقد أوضح فتجنشتاين هذا المبدأ في كتابة الآخر " بحوث فلسفية " عندما قال : " إن معنى اللفظ أو الاسم لم يعد محدداً بالطريقة الإشارية أو التصورية التي عرفناها في الرسالة ، وإنما أصبح متوقفا على السياقات أو " الألعاب اللغوية " المختلفة التي يستخدم فيها بطريقة مفهومة في كل مرة ، ولو كان معنى الكلمة منفصلا أو مستقلا عن استخدامها لكانت ذات معنى موحد في كل السياقات والألعاب التي ترد فيها " [3].

إن المطلب الأول الذي ينشده فنجشتاين في اللغة المثالية هو أن يكون هناك اسم واحد لكل شيء بسيط ، بحيث لا يشير نفس الاسم لشيئين بسيطين مختلفين ، والشيء البسيط لا يمكن أن يكون له رمز غير بسيط ، والشيء المركب لا يكون له إلا رمز مركب يحتوي رموز أجزائه [4].

وقد فهم كل من : ويلارد كواين (2000) ، ودونالد دافيدسون (2003) هذه العبارات لفنجشتاين على أنها تعبير واضح عن موقف شمولي جذري ، فنرى كواين في كتابة الكلمة والشى Word And Thing يشدد على التعلق الجذري القائم بين أي جملة مفردة واللغة كلها " [5].

وحينما قال فريجة (1925) " إن الكلمة لا تكتسى معنى إلا في سياق الجملة ، كان عليه أن يمضي رأسا في الاتجاه نفسه ، ويقول إن الجملة (والكلمة بالتبعية) لا تكتسي معنى إلا في سياق اللغة [6].

كما دافع " دافيدسون (2003) عن الموقف الشمولي في مقالته " الصدق والمعنى بقوله " إننا لا نستطيع أن نسند إلى الجملة أو الكلمة معنى إلا إذا أسندنا معنى إلى الجمل والكلمات كلها [7].

---

(1) انظر د. علي حرب : الماهية والعلاقة " نحو منطق تحويلي "، المركز الثقافي العربي ، ط1 – بيروت – البيضاء – 1998 ، ص 250 .

(2) فتجنشتاين : رسالة فلسفية منطقية ، ترجمة عزمي إسلام ، مراجعة زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1968 ص .

(3) فتجستاين بحوث فلسفية ، ترجمة وتعليق عزمي إسلام ، مراجعة عبد الغفار مكاوي – مطبوعات جامعة الكويت ، 1990 ، ص 24 .

(4) انظر فنجشاتين : رسالة فلسفية منطقية ص 33 .

(5)Quine w. v. : word and Things , second printing , Cambridge , Massachusetts Harvard University press , 1982 , p.16 .

(6)Frege. G., : The thought : Alogical Inquiry . Translated by A. N. and Morall . Quinton , In P. F. strawos n(ed) philosophical logic. P.22 . , Oxford university press. 1968, pp. 17 – 30 p.22

(7) Donald Davidson . Ineqrities into truth and inter .

أما رورتي وانطلاقا من نظريته النقدية كان يرى أن " شمولية اللغة مسألة تتعلق باللغة التي تتحرك في فراغات تسبب فيها فشل كل الفروض التي أخذت بنقط بداية طبيعية للتفكير ، أي نقط بداية سابقة على الطريقة التي تتكلم بها ثقافة معينة ومستقلة عنها . ومن أمثلة هذه الفروض والاقتراحات المرفوضة . " الأفكار الواضحة المتميزة عند " ديكارت " (1650) ، والمعطيات الحسية عند التجريبيين ، ومقولات الفهم الخالص عند " كانط (1804) وبناءات الوعي السابقة للغة وما أشبه ذلك [1].

ويورد رورتي بعض العبارات لبعض الفلاسفة كأمثلة على هذه اللغة الكلية الشمولية يذكر منها على سبيل المثال مقولة " مارتن هيدرجر " (1976) " إن الكلام عن اللغة يكاد بالضرورة أن يجعل منها موضوعا عندئذ تتلاشى حقيقة اللغة [2].

وعبارة " شارلز بيرس " (1914) التي يقول فيها " الإنسان يصنع الكلمة ، والكلمة لا تعني إلا ما أراد الإنسان أن يقصده بها ، وذلك فحسب بالنسبة لإنسان آخر ، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا بواسطة كلمات ، أو من خلال رموز أخرى ، فإن هذه الكلمات أو الرموز يمكن أن تستدير إليه ، وتقول : إنك لا تغني شيئا لم نعلمك إياه ، وذلك فحسب بقدر ما توجه كلمة تعبر عن تفكيرك .. إن الكلمة أو العلاقة التي يستخدمها الإنسان هي الإنسان نفسه ، وهكذا فإن لغتي هي المجموع الكلي لذاتي " [3].

وينتقد رورتي هذه النظريات الشمولية للغة لأنها من وجهة نظره تترك مسائل كالفهم ، والترجمة ، والتواصل ، وتغيير المرء لآرائه واعتقاداته دون حل يذكر ، فلكي يشترك شخصان في حيازة مفهوم معين يتعين عليهما حسب التصور الشمولي أن يشتركا في كل مفاهيمها الأخرى ، بل في كل أنماط الروابط التي تربط بين تلك المفاهيم لدى كل واحد منها ، أي أن على الشخصين باختصار أن يصيرا شخصاً واحداً بالعدد لكي يشتركا في حيازة المفهوم نفسه ، وهذا محال [4].

لقد أصبحت القضايا الكبرى في البحث الفلسفي هي قضايا وإشكاليات تتعلق بالمنعطف اللغوي ، وأصبحت مفاهيم كالعقلنة والموضوعية ،والحقيقة والخير والصدق من وجهة نظر رورتي هي " ماهيات لا طائل منها من زاوية النقد الفلسفي الذي يؤكد على المقتضيات التداولية " [5].

نقد الهيرمنيوطيقا عند ريتشارد رورتي :

إن لفظة " هيرمنيوطيقا " يتعلق استعمالها بثلاثة مستويات هي :

<u>الأول : مستوى ميثودولوجي أو منهجي :</u>

من حيث أنها تعين منهجا معينا، أو صنفا من المناهج يستمد نموذجه من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص ، حيث تتمثل المهمة في إبراز معنى غير معطي بصفة مباشرة .

<u>الثاني : مستوى ابستمولوجي أو معرفي :</u>

---

(1) Rorty , R. : consequences of pragmatism P . XX
(2) Ibid .
(3) Rorty , R. : linguistic turn pp. 5 – 9 .
(4) عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، ص 129 ، 132 .
(5) Rorty . R ., : Objectivity , Relativism and truth , (Philosophical papers . vol (1) , Cambridge university press , 1991. pp 39 – 41 .

عندما يستعمل لفظة " هيرمنيوطيقا " للدلالة على نمط التفكير (أو النظر العقلي) المتعلق بالمناهج التأويلية ، من أجل تأسيسها وتبريرها ، وبالتالي تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز .

الثالث : مستوى فلسفي :

ويقدم رورتي تصوره الجديد للفلسفة على أرضية المعنى الذي يمنح للدائرة الهيرمنيوطيقية عبر معارضتها بنظرية المعرفة ، وبهذا الصدد تكفي الإشارة إلى أن الهيرمنيوطيقا عند رورتي ليست منهجا للبحث ولا خطابا سويا قابلا للمقايسة ولا بديلا عن نظرية المعرفة، ولا أداة لبناء " حقل لا تاريخي للاتفاق ، إنها عكس ذلك كله إنها خطاب شاذ ولا متقايس ، ودعوى ترك أبواب النقاش والمحادثة مفتوحه ، ومجال للابتكار والتأويل وقول ما لم يسبق قوله ، إنها حقل للاستئناس بكل ما هو غريب وأجنبي [1].

ويطبق رورتي منهجه النقدي على قضية التأويل ، فنراه يرفض الصرامة المنهجية التي حاول بها الفلاسفة ضبط عملية التأويل ، ويرى أنه من المستحيل العثور على جواهر أو ماهيات أثناء تفحص الطريقة التي يشتغل بها النص ، كما يرى أن قراءة النصوص، إنما تتم على ضوء نصوص أخرى لأشخاص آخرين ، أو لبقايا معلومات ، فيرفض رورتي التأويل إذا كان بمعنى معرفة الحقائق أو المفاهيم الكلية كنظرية تجعل من بصيرة الفكر النموذج المبهم لأعلى أشكال المعرفة، كما يرفض الاعتقاد بأن الفكرة هي محتوى الفكر المبدع، القادر على النظر بمعنى النظر في الذات وحول الذات ، وعند رورتي من الخطأ القول، أن التعبير عن النظرية لا يتم إلا في إطار مرآة العقل ، أو القول بأن العقل هو مرآة المعرفة الإنسانية ولهذا انتقد رورتي نظرية الفيلسوف الإيطالي إمبرتو إيكو " التي تقول بأن التأويل يسير نحو تحقيق انسجام Coherence النص، وإبراز قدرة نظامه الداخلي على توجيه عملية التأويل ، ويرى " رورتي " أن هذا الانسجام لن يتم قبل أن يبلغ التأويل منتهاه ، أي أن يملك المؤول منطقا تأويليا يسوقه إلى وصل عناصر النص بعضها ببعض على سبيل ربط الأصوات والعلامات بمقام الحديث الذي تدور حوله ، كما لو أننا نقف على وظيفتها، لا على أنها تحيل على شيء من داخل النص ، أو من خارجه ، بل حسبها في ما تعبر عنه توا " [2].

وهذا الرفض لفكرة الانسجام التي نادى بها " إيكو " ينبع في واقع الأمر من موقف رورتي وسائر البراجماتيين من فكرة الجوهر والحقيقة في التفكير الفلسفي " ففكرة وجود شيء ما يدور حوله النص المعطى ، شيء سوف يتيح التطبيق الصارم للمنهج كشفه ، هي فكرة لا تساوي أكثر مما تساويه الفكرة الأرسطية التي تقول بأن هناك شيئا يتطابق مع ما هو بالفعل ، في مقابل كل ما يبدو في الظاهر أنه طارئ وعلائقي " [3].

وبالرغم من نقد " رورتي " للصرامة المنهجية ، ولفكرة الانسجام لم يستطع رورتي أن يتحاشي قيم الفروض المسبقة في بناء فهم المؤول داخل تجربة التأويل ، لكن ذلك لا يعني التركيز على عالم القارئ نفسه .

كما عارض رورتي التأويلات التي تكون ذات المنحنى السياقي أي التي تربط النص بظروف القول الاجتماعية أو النفسية للمؤلف ، ملحا على ضرورة الاهتمام بما يقوله النص، بغض النظر عن مؤلفه، وهو ما استبعده إيكو، لأنه

---

(1) المرجع نفسه .

(2) نقلا عن عبد الغني بارة : استعمال النصوص وحدود التأويل في نقد الممارسة التأويلية عند إمبرتو إيكو ، مقال بمجلة مخبر – جامعة بسكرة – الجزائر – العدد الأول سنة 2009 – ص 168 .

(3) المرجع نفسه : ص 168 – 170 .

من وجهة نظره من المتعذر إنكار القيمة التي تحتلها ظروف التلفظ التي تقود إلى صياغة فرضية حول مقاصد ذات التلفظ التي تقود إلى صياغة فرضية حول مقاصد ذات التلفظ التجريبية ، في تحديد اختيار المؤلف النموذجي [1].

لقد حرص أمبرتو إيكو على وضع ضوابط للتأويل تعصم النص من الفوضى، والتأويلات الخاطئة من جهة أخرى ، وقد كان ذلك ردا على دعاوى اللامعنى، واللاحقيقة التي نادى بها التفكيكيين والبراجماتيين ذات النزعة التفكيكية، والتي تعطي المؤول حرية مطلقة في دخول النص وتأويله من أي زاوية يشاء خدمة لأغراضه ومقاصده ، فلا يعد وجود للتفاضل بين تأويل وآخر ، كما فعل رورتي عندما لا يتلفت في التأويل لا إلى المؤلف ولا إلى النص ليستنطق مقاصدهما ، ولكن يأتي إلى النص بغرض استعماله ، أو جعله يتطابق مع أغراضه الخاصة [2].

لقد عاب " أمبرتو إيكو " على " رورتي " حصره فعل التأويل في الاستعمالات المختلفة للمؤلين، وإلغاءه الحدود والفواصل التي يجب أن تكون بين التأويل والاستعمال ، ودعوته إلى تعدد التأويلات بحسب ما يمنحه النص لنفس المؤول، حتى يصبح التأويل فعلا شخصيا يقوم على إعطاء القارئ سلطة إخضاع النص لمقاصده الخاصة، وهذه أغلوطة تؤكد تعالي الذات على الموضوع ، وقدرتها على إعادة تشكيله بما تراه ملائم لطبيعتها النرجسية ، وهذه الذات في الحقيقة هي الذات الأمريكية التي تعتقد بأنها أسمى الذوات ، وأنها مركز الذوات ، وأنها من القوة بحيث تستطيع أن تعيد صياغة العالم من حولها بالطريقة التي تناسب أحلامها وطموحاتها[3].

إن " إيكو " يدعو إلى أن يكون النص مجالا للتأويلات المحتملة التي تتجدد وباستمرار ، وتركيزه على عالم النص وضبطه لعملية التأويل وفق ما يتيحه هذا النص من إمكانات لم تجعله يتحاشى قيمة الفروض المسبقة في بناء فهم المؤول داخل تجربة التأويل ، لكن لا يعني ذلك التركيز على عالم القارئ نفسه ، كما يرفض " إيكو " التأويلات ذات المنحنى السياقي ، أي التي تربط النص لظروف القول الاجتماعية أو النفسية للمؤلف ، ويلح على ضرورة الاهتمام بما يقوله النص بغض النظر عن مؤلفه " [4].

والخلاصة لقد أبدى " رورتي " نفوره الشديد من القراءة المنهجية للنصوص ، ودعا إلى ما يمكن تسميته بالقراءة الملهمة ، فالقراءة المنهجية هي تلك التي ينتجها من يعتقد ، أما النقد اللامنهجي الذي يفضل تسميته بـ الملهم فهو الذي يحدث تحريفا لنصوص والمواقف المؤلفين ، ولكل ما تم تصنيفه ، وهو نوع من النقد يشيع الحب أو الكراهية بدلا من كلمة احترام للمؤلف أو النص ، كما قلل " رورتي " من أهمية التمييز بين النص واستعماله التي دعا إليها إيكو ، لأن كلاهما عنده مجرد استعمال للنص، وما يمكن أن نقوم به هو التمييز بين الاستعمالات المختلفة أي الاستعمالات التي تتم بواسطة أناس مختلفين لأجل أغراض متباينة ، وهذا ما انتقده عليه معاصروه ، لأنهم يرون أن رورتي أطلق لعقل القارئ وخياله العنان وأعطاه حرية مطلقة في التأويل ، وجرد النص من أية سلطة أو دور في الإيحاء الدلالي .

---

(1) انظر امبرتو وإيكو : التأويل والتأويل المفرط ، ترجمة ناصر الحلواني ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ط1 ، 1996 ، ص 53 – 74 .

(2) Rorty . R., : Consequences of pragmatism pp. 69 – 97 .

(3) انظر – د. عبد الرحمن محمد العقود : الإيهام في شعر الحداثة ص 312 – 320

(4) نقلا عن عبد الغني بارة : استعمال النصوص وحدود التأويل ، ص 169 .

obeikandl.com

المجاز وعلاقته بالتفسير عند رورتي :

وإذا انتقلنا لموقف رورتي من قضية المجاز وعلاقته بالتفسير سنجد أن رورتي يدرج المجاز بموازاة الإدراك والاستدلال، ويجعله ضمن الطرائق الثلاثة التي تؤدي إلى إثراء معرفتنا بالواقع، وتتيح لنا فرصة الحصول على معرفة جديدة لم تتوافر لنا من قبل[1] ، فالمجاز عند رورتي هو صوت يقبل إلينا من خارج الفضاء المعرفي التي تعودناه وألفناه ، وعليه فاللامعقول الذي يحمله يساهم في توسيع معقولاتنا ، ويرى رورتي أن " هيدجر " يعزو هذا الصوت إلى المفكرين والشعراء الذي يجيزون لأنفسهم قول ما لا تقوله العامة ، فيقوضون القوالب الجامدة، وينسقون المقولات الجاهزة ، ويدحضون الأفكار السائدة ، بحيث يبدو تاريخ العقل قائما على كشف معقولاته ، ويبقى الأمر على هذا النحو إلى أن تستولي العامة على المجاز، وتتداوله في كلام يومي مبتذل [2] ، ويؤكد رورتي على أن العقل لم يعد في ضوء ما تقدم تلك الملكة المتعالية على التاريخ ، إنما يقوم على علاقاته بلا معقولاته ويقيم فيهم ، فيقول " أنه ينبغي أن تتيح لصانعي المجاز من مفكري أو شعراء الكون أو الوجود أن يمدونا بما عندهم من مجاز ، مهما بلغت لا معقوليته ، والمجاز إمكان اجتياز وعبور ويقابله في اليونانية Metaphore أي النقل والانتقال ، وبالتالي فما من أمر يخولنا رفض أي مجاز يهدد معارفنا أو يعيد النظر فيها " [3] .

نقد الابستمولوجيا :

من المعروف أن المشكلات ذات الطابع الميتافيزيقي ، تتشابك وتتداخل فيما بينها إلى درجة يصعب معها الفصل بينها ، لذلك نجد مشكلة المعرفة ترتبط بشكل كبير بمشكلتين أخرويتين هما : مشكلة الحقيقة ، ومشكلة المعنى ، ويرجع ذلك إلى أننا في سياق المعنى والحقيقة تتجلى المعرفة ، وكل فعل ذي معنى يهدف إلى حقيقة ما ، فنحن لا نحصل على المعرفة الحقيقية الواقعية، إلا عبر ضرب من المحاولة وترك الخطأ ، أي عبر التجربة وما يصاحبها من خطأ ، لذلك فلكي نحكم على شيء بأنه حقيقي فمن الواجب أن نختبره في مجاله ، وكل ما هو قابل للتحسن عبر التجربة والاختبار يتضمن الحقيقة [4].

ومن المعروف تاريخيا أن هناك وجهتان نظر محوريتان حول مفهوم الحقيقة :

---

(1) نقلا عن . محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ص 165 – 180 .

(2) المرجع نفسه .

(3) المرجع نفسه .

(4) انظر عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ص 129 – 132

obeikandl.com

الأولى : يمثلها الفلاسفة الواقعيين والعقلانيين والذين يقولون بنظرية التطابق في الحقيقة The Correspondence Theory of Truth وانتهوا إلى أن نظرياتنا عن العالم الخارجي ما هي إلا انعكاس مراوي عن ذلك العالم الخارجي المستقل عن ذواتنا العارفة [1].

والثانية : يمثلها الفلاسفة الوضعيين ومفهوم الحقيقة عندهم مرتبط بالمشاهدات الأمبريقية ولا يتعداها إلى نظراتنا عن العالم الخارجي ، فهذا العالم الخارجي موجود باستقلال عن الذاتي العارفة ولن يتأثر بقناعتنا ونظرياتنا ، وبالتالي فمن غير المفيد التحدث عن الحقيقة بغير علاقتها مع المشاهدات الامريبيقية [2].

ومن الواضع أن الفريقين تعاملا مع مفهوم الحقيقة انطلاقا من العلاقة بين الذات والموضوع ، فالحقيقة عند كليهما هي الانعكاس الذي يتركه الموضوع على الذات العارفة ، بغض النظر عن أهمية هذه الحقيقة أو عدم أهميتها ، فالذات العارفة عند الفريقين هي متلق مستقل للموضوع ، وكأن الواقع أو العالم الخارجي مستقل تماماً عن الإنسان ومحايد له ، وهذا ما عرض الاتجاهين للنقد الشديد خاصة عند ريتشارد رورتي الذي استند نقده وتفنيده لمفهوم الحقيقة على عدة أسس يمكن القول أنها شكلت ثقافته وفلسفته واتجاهه الفكري والنقدي وأهم هذه الأسس :

1. أن القضايا التي نتبناها في أعماق أنفسنا ، قد وضعناها هناك بأنفسنا ، فليس هناك في داخلنا من تعريف أو تحديد لم نخلقه نحن ، وأي منها ليس ناتج عن أي عوامل خارجية مستقاة من عالم موضوعي .
2. أن مفهوم الحقيقة عند " رورتي " هو مفهوم هلامي أضاع الفلاسفة والعلماء وقتهم وجهدهم في البحث عنه .
3. أن المجتمع البشري يمكنه الحياة في مجتمع ثقافي دون أن يتأثر بمساجلات ومجادلات الفلاسفة حول أهمية المنهج والحقيقة .
4. أن هدف هذا المجتمع الثقافي المتعلم هو الإمساك بأفكار زمانه فقط
5. وأن الحديث عن التعميم وعن الكليات أصبح جزءا من الماضي العقيم .
6. أن التعامل مع المعطيات لا يتم إلا من خلال تجزئتها وأخذها كلٌ على حدا [3].

وبهذا الموقف يرى رورتي أنه يمكن تجاوز كل الخلافات القائمة بين الموقفين السابقين، وصارت الحقيقة عنده مجرد وهم يستبدله بموقف ذاتي ينطلق من فرادنية مطلقة ، وتحول المجتمع إلى مجموعة من الأفراد المستقلين ، وهو ما سيعرضه للنقد الشديد من قبل معاصريه .

إن هدف المعرفة عند " رورتي " هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا ومع العالم والأشياء ، وهو بهذا المعنى يلتزم بالدور الوظيفي للمعرفة في الفلسفة البراجماتية ، ويستبعد الأفكار الموجودة سلفا ، ويحاول إعادة تشكيلها بشكل خلاق وبناء ، بما يعني أن للمعرفة وظيفة عملية أكثر منها إبستمولوجية ، وأنها أداة للتغيير والتعديل، وسبيل

(1) Charles Taylor : " Rorty in the Epistemological tradition " in Allan Malachowski (ed) Reading Rorty , (Oxford) , Black well , 1990 . pp 220 – 275 .
(2) Ibid .
(3) Joseph Rouse : From Realism or Antirealism to sciences as solidarity from Charles Guic non & David , R., Hiley : Richard Rorty , Cambridge university press , 2003 , PP 81 –93 .

إلى الإبداع لعالم ما زال في طور التكوين، ولم يتشكل بعد بصورة نهائية ، بل أنه عالم مفتوح ، وفي عملية صيرورة دائمة [1].

إن رورتي يسير في عكس الاتجاه الذي يراه الفيلسوف الألماني المعاصر يورجن هابرماس (1929) الذي كان يرى أن وظيفة المعرفة لا يمكن شرحها ، إلا في إطار فلسفة متعالية تم تحويلها ، بلا مساءلة إدعاء لا شرطية الحقيقة بشكل اختباري ، ما دامت اهتمامات المعرفة معرفة ومحللة من جانب تفكر في منطق البحث في العلوم الطبيعية والعلوم الأخلاقية .

لقد رفض رورتي فكرة إمكانية العثور على نموذج متزامن عام التي نادى بها "هابرماس" ، ويعتبر رورتي هذا البحث عن النموذج هو جهد بلا معنى ، كما رفض رورتي فكرة اعتبار المعرفة اعتقاد صادق فحسب ، لأن الاعتقادات الصادقة لا يمكن تأييدها عن طريق الظن ، أو الإحساس الباطني ، و التخمين المحظوظ أو الاقتناع التعسفي كما زعم أنصار "نظرية الاتساق" الذين اشترطوا أن يكون استيفاء شرط الاعتقاد في المعرفة مرتبطا ارتباطا ملائما باستيفاء شرط الصدق ، وهذا معناه أن الذات العارفة لابد من أن تملك دليلا كافيا على صدق القضية المعروفة ، كما رفض رورتي نظرية دافيدسون (2003) التي تقوم على أن الاعتقادات لا يمكن تسويغها إلا من خلال اعتقادات أخرى ، والاعتقادات الأخرى من أخرى .. الخ، فيقول :" إن ما يميز نظرية الاتساق هو ببساطة الزعم القائل لا شيء يعد سببا للتمسك باعتقاد اللهم إلا اعتقاد آخر " [2].

يرفض رورتي هذه النظرية لأنه يرى أنه " لا شيء يعد تسويغا للاعتقاد ، اللهم إلا عن طريق الرجوع على ما نقبله بالفعل ، ولا توجد طريقة للإفلات من اعتقاداتنا ولغتنا لكي نجد معيارا ما غير الاتساق " [3].

ويؤكد " رورتي " على هذا المعنى في موضع آخر فيقول : " يتأسس التسويغ على الممارسات الفعلية للتواصل اللغوي بين الناس " [4]. أي أن في سياق المعنى والحقيقة تتجلى المعرفة بكل فعل ذي معنى عبر ضرب من المحاولة وترك الخطأ ، أي عبر التجربة والنقد .

إن المعرفة عند " رورتي " هي عملية تفاعل الحقيقة مع الواقع المتغير، وهي خاضعة للتعديل دوما ، ولا يمكن أن تكون نظرية تأملية خاصة ، وهي لا تعرف الثبات، إنما تتغير دائما ، وتخلق ألوانا من الخلق الحر ، ولا تقوم إلا على أساس التجربة .

وعوضا عن الابستمولوجيا التقليدية يطرح رورتي أن تتحول الفلسفة إلى التأويل ، فبدلا من محاولتها إقامة أسس المعرفة كلها ، يجب أن تعترف بأن كل فهم لا محالة من أن يعمل " داخل " إطار مفهومي معين ، ويمكن للفيلسوف التأويلي أن يقدم التفسير والتحليل باستغراقه في رؤية معينة للعالم ، ولكن لا يمكن له أن يصدر حكما موضوعيا بشأنها من الخارج إن جاز التعبير ، ويرى أن استخدام كلمات التبجيل من نحو " موضوعي " ليست أكثر من تعبير عن الاتفاق بين الباحثين أو الأمل فيه لهذا يقول : " إننا بحاجة إلى التخلي عن الفكرة القائلة بأن " معاييرنا

---

(1) عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي في القرن العشرين ، ص 132 .

(2) Davidson , D. " Acoherence Theory of truth and Knowledge ' in truth and interpretation , edited by Ernest lepore , Oxford and Cambridge , Black well , 1993 . p. 310 .

(3) Rorty , R ., : Objectivity , relativism , and truth , pp. 56 – 65 .

(4) Ibid .

للبحث الناجح هي ليست مجرد " معاييرنا " بل كذلك المعايير الصحيحة ، معايير الطبيعة ، المعايير التي ستفضي بنا إلى الحقيقة " [1] .

إن رورتي يحاول من خلال هذا الموقف الفلسفي أن يتجاوز الخلافات القائمة بين الواقعين والعقلانيين والوضعيين ، ويرى أن هذه الأشكالية وجدت أصلا كنتيجة لعملية الفصل القسري الذي أقاموه بين الذات والموضوع ، والذي اصطبغت به معظم الأنساق الفلسفية لمفكري الحداثة ، والتي تعاملت مع الإنسان وكأنه ليس جزءاً من الواقع الذي يحيط به ، كما يقوم موقف " رورتي " على رفض الافتراض الخاص بالمعرفة المستقلة بذاتها ، والوصول إلى الحقيقة من خلال تكوين صلة ما بين الواقع المحدد بشكل موضوعي ، والأفكار والتأكيدات التي لطالب المعرفة لأن هذه الصلة من وجهة نظره مستحيلة طالما أنه ليس لدينا إمكانية الدخول إلى ما يسم الواقع بعيدا عما يمثل الواقع في تصوراتنا ، لهذا يطالبنا " رورتي " " أن نكف عن الاعتقاد في مثل هذه الكيانات المتعالية ، حتى نصل إلى وضع لا نتعامل فيه مع أي شيء باعتباره شبه مقدس ، وأن نتعامل مع الأشياء واللغة والمشاعر والمجتمع باعتبارها مجرد نتاج للزمن والصدفة [2].

ويبرر رورتي هذا الإدعاء بقوله " يبدو أننا ذات يوم في الماضي شعرنا بالحاجة لعبادة كيان ما يقع خارج إطار العالم المرئي ، وقد حاولنا منذ بداية القرن السابع عشر أن نستبدل حب الله بحب الحقيقة وأن نعالج العالم الذي يصفه العالم باعتباره شبه مقدس [3].

وهذا التصور يتعارض تماما مع ماهية الفلسفة وحقيقتها منذ اليونان إلى يومنا هذا فقديما حدد أفلاطون مهمة الفلسفة بأنها كشف عالم الوقائع الأزلية أي المثل التي توجد مستقلة عن البشر ، وحدد (ديكارت) حديثا مهمة العقل البشري بأنها تشكيل الأفكار " الواضحة والمتميزة ، أي الأفكار التي تمثل ما هو صحيح وحقيقي وموضوعي [4].

ويعلق " جون كوتنجهام " على إدعاء " ريتشارد رورتي " قائلا " أنه حسب النتيجة التي وصل إليها " رورتي، يجب علينا أن نهجر تصور المعرفة الفلسفية الذي اعتقد به ، فيمن اعتقدوا أفلاطون ، وديكارت ، وفرضية "رورتي" هي أن هناك خطأ في الرؤية القائلة بأن الفلسفة تستطيع أن تنشئ لغة معترفاً بها " تصف البنية الحقيقة والجوهرية للواقع [5] .

ومما يحتج به " رورتي " في رفضه للابستمولوجيا التقليدية أنه يرى أنها تسير على افتراض أن كل الإسهامات في خطاب معين ممكنة لقياس بالمعيار نفسه ، أي يمكن إخضاعهم لمجموعة من القواعد تجبرنا كيف يمكن بلوغ الموافقة العقلية، أو ماذا سيحسم المسألة في كل نقطة حين تبدو العبارات متضاربة " [6] .

وإذ يرفض رورتي هذا الافتراض يرفض كذلك رؤية الفيلسوف بوصفه أشبه " المراقب الثقافي " الذي يعرف الأساس المشترك لكل شخص [1].

---

(1) Rorty. R., : philosophy and the mirror of Nature . pp. 355 –385 .
(2) Rorty . R., : The Consequences of self Hood, London , Review of books , May 8 , 1986 . P. 6.
(3) Ibid . p. 11 .
(4) جون كوتنجهام : العقلانية فلسفة متجددة ، ترجمة محمود منقذ الهاشمي ، ط1 ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، 1997 ، ص 164 .
(5) المرجع نفسه .
(6) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nuture pp. 300 – 317 .

إن رورتي من منطلق نسبويته يرى أنه لا وجود لمعايير صحيحة مستقلة تحدد لنا ما الذي يجعل الاعتقاد عقليا ، وما يعد سببا وجيها " للاعتقاد بمعتقد سيتفاوت من ثقافة إلى أخرى ، وليس هناك سبب موضوعي لإيثار أية مجموعة من المعايير ، وأننا لن نستطيع أبدا في مجال المعرفة أن نتقابل مع الشيء في ذاته وأننا إنما نهتم بالنص نفسه وليس الحقائق ، وأننا عندما نستنتج أن كل ما يجرى لا يمكن التعبير عنه بدقة ، وأنه لا يوجد أي معنى لأي نص أو لأي حدث لأن تواجد عدد لا يحصى من التفسيرات لنص واحد أمر ممكن جداً فاللغة عند " رورتي " هي التي تنتج وتعيد إنتاج عالمها الخاص بدون الإشارة إلى الواقع ولهذا كان ويرى أن من المستحيل أن نقول شيئا محددا ، لأن اللغة نظام اصطلاحي خالص ، ولا يمكن أن تؤكد الحقيقة ، لأنه لا يوجد أساس مطلق ترتكز عليه المعرفة أو الحقيقة " .

وهكذا يبدو أن البراجماتية الجديدة التي ينادي بها "رورتي" هي ضد الأمور الجوهرية المستخدمة في الأفكار مثل الحق والمعرفة واللغة ، وما شابه ذلك ، ولم يكتف رورتي برفض مهمة الابستمولوجية التي حددها الفلاسفة الكلاسيكيين فحسب بل رفض أيضا المهمة التي حددها لها فلاسفة العلم من أنصار الوضعية المنطقية، والذين كانت الابستمولوجيا تقوم عندهم على أن لغة العلم هي لغة المنطق الاستنباطي الصارمة، التي حاولوا من خلالها إعادة البناء المنطقي للعبارات العلمية، وإبراز قيمتها الدلالية ، في مقابل بيان خلو العبارات الأخرى من المعنى وغموضها ، ولكنهم في النهاية وفي محاولتهم إيجاد معيار دقيق وكوني للدلالة انتهت إلى الفشل ، ولم يستقر النقاش على صيغة بينة من أجل تسيطر الحدود بين عبارة " ذات دلالة " وعبارة " غير ذات دلالة " ، وأصبحت مسألة تميز المعرفة العلمية مطروحة للنقاش الواسعة الذي ينتهي لدى الدارسين اليوم ، فتراجع نموذج العلم الخالص ، واتضح أن كل المعارف مؤهلة للتطور مبدئيا [2].

نقد معيار التمييز :

وينتقل رورتي إلى نقد معيار التمييز بين العلم واللاعلم عند الفلاسفة المعاصرين، وكان يرى أن معظم المعايير التي قال بها الفلاسفة متعارضة فيما بينها إلى حد بعيد ، كما أنها تتعارض من ناحية أخرى مع بعض النظريات التي يتداخل فيها اللاعلم مع النظريات العلمية، مما يسمح لأنصار كل فريق بالاستشهاد بأمثلة عديدة تبرر وجهة نظرهم ، لهذا نرى " رورتي " ومعاصريه مثل "باول فيرباند" (1994) ، " وكون " (1996) " وكواين " (2000) يعتقدون بعدم جدوى هذه المعايير ويشككون في قدرتها على التميز [3].

إن رورتي " يرى أن محاولات إثبات أو تفنيد النظريات العلمية هي محاولات غير متسقة، وأن فلسفة العلم شأنها شأن الفلسفة بكافة فروعها ، تحاول فقط أن تزيد الأمور تعقيدا من طريق جعل ما هو جلي واضح غامض ومبهم ، وإن مسائل العلم ومن قبلها مسائل اللغة هي شأن عمومي يمكن النظر إليه من زوايا متعددة ، وهنا تكمن

---

(1) Ibid .

(2) بناصر البعزاتي : مسالة العقلية في الفكر المعاصر ، مقال بمجلة فكر ونقد المغربية – العدد 32 ص 58 وما بعدها .

(3) د. محمد أحمد السيد : التميز بين العلم واللاعلم ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1996 ، ص 9 .

أهمية النقد الفلسفي الذي هو مهمة أصيلة للفيلسوف، فالنقد الفلسفي للعلم هو في حقيقته مهمة فلسفية موضوعها العلم وهو ما يعطي لكلمة النقد معنى فلسفيا " [1] ، وهو كذلك بالنسبة للغة ، فالفلسفة عند رورتي لا تستعمل اللغة كمجرد وسيلة غير كافية للتبادل المنطقي لا أكثر و لا أقل، وإنما تتخذ منها ميدانا للقتال تشن عليه حملاتها " [2].

لقد رفض رورتي كل المشروع الابستمولوجي أو المعرفي كله ، وتأثر في ذلك بالأمريكي كواين Quine (2000) الذي نظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساس أول Opriori للعلم ، وإنما بوصفها متصلة بالعلم ، وأنهما في المركب نفسه معا ، المركب الذي يرجع إلى تشبيه نيوراث " Neurath ولطالما أرجعه هكذا ، نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر فقط ، بينما نظل عائمين فيه ولا توجد نقطة امتياز خارجية ولا توجد فلسفة أولى " [3].

I see philosophy not as an priori prapoedutic or ground works for science , but as continuous with science . I see philosophy and science as in the same boot .

والخلاصة لقد جاء النقد الذي وجهه رورتي للفلسفة منذ الإغريق ليكشف عن أسئلة عميقة حول المشروع الذي يمثله العلم المعرفي Congnitive الإدراكي ، ورأي " رورتي " أن الفلاسفة تصوروا علمهم على أنه مواجهة مع مسائل وصعوبات أبدية تطرح دائما ويعاد التفكير فيها من جديد مثل : كيف يتوصل شخص ما إلى معرفة شيء معين ؟ وما هي حدود هذه المعرفة ، ويعتبر " رورتي " أن هذا التحليل هو محاولة فاشلة ، ويجب التخلص من هذه الأوهام عن طريق الكشف عن تاريخ تكوينها ، أي أن الأهم والأكبر في عمل " رورتي " يدور حول إعادة البناء أو تفكيك الفكر الفلسفي الغربي من أجل الكشف عن المشكلات المضللة التي غرق في تحليلها ، مثل مشكلة الاعتقاد والمعرفة والحقيقة التي كانت تعني عند الإغريق الحصول على تمثلات مطابقة للصور المثالية التي لا يستطيع الفكر البشري ملاحظتها مباشرة ، والتي ارتبطت بملكة الإدراك لمرآة الطبيعة عند " يكارت " (1650) والتي كانت تضم مجموعة من التمثلات بالمطابقة الموجودة في الفكر ، كما حافظ التجريبيون على نفس الصورة رغم تباينهم مع " ديكارت " عندما نظروا إلى الفكر على أنه حيز مستقل قادر على امتحان الأفكار ، وهذا ما أدى لوقوع جون لوك في خلط خطير عندما لم يتمكن من التمييز بين سؤالين كلاسيكيين :

الأول : بسيكولوجي : كيف تأتي المعلومة إلى الوعي ؟
الثاني : فلسفي : لماذا نعتقد أننا نعتقد [4] ؟

---

(1) محمد وقيدي : جرأة الموقف الفلسفي ، أفريقيا الشرق – الدار البيضاء ، المغرب 1998 ، ص 99 – 100 .

(2) كريستوفر نوريس : التفكيكية " النظرية والممارسة " ترجمة صبري محمد حسن – دار المريخ – الرياض السعودية 1410هـ ، 1989ص 268– 269

(3) Quine . W. v. : Ontological (Relativity and other essays) , New York and London , Columbia university press 1969 , pp. 126 – 127

(4) بناصر البعزاتي : مسألة العقلية في الفكر المعاصر ص 58 وما بعدها .

openkandil.com

وإذا كان رورتي يتفق مع " كواين في هدم الأساس القبلي للأبستمولوجيا التقليدية التي تهتم من وجهة نظر رورتي بتسويغ المعرفة ، لكننا نرى " كواين " يقصر اهتمامه على الابستمولوجيا الطبيعية أي على التفسير النسبي للمعرفة ، ولهذا كان رورتي يقول بضرورة الفصل بين المجالين أي بين الآراء السببية للمعرفة ، والآراء التسويغية ، لأن محاول الدمج بين المجالين ستؤدي إلى الخلط والخطأ [1] .

وقد ارتكز " رورتي " في موت الابستمولوجيا على ثلاث خطوات أساسية :

الأولى : يصف الناقد مهمة الابستمولوجيا عن طريق تحديد الأنواع المتميزة من الأسئلة التي تعالجها .

الثانية : يحاول فصل الأفكار النظرية التي تجعل هذه الأسئلة ممكنة

الثالثة : يحاول تقويض الأساس الذي تقوم عليه هذه الأفكار ، والنتيجة التي ينتهي إليها هي أنه طالما أن الأفكار موضوع البحث أقل من أن تفرض بالقوة ، فلا توجد حاجة ملحة لحل المشكلات التي تثيرها ، ولقد اعتقد بعض أنصار موت الابستمولوجيا أن الفلسفة بوصفها فاعلية متخصصة ومتميزة ، تدور بصورة أساسية حول البحث الابستمولوجي ولذلك فإن التأمل حول موت الابستمولوجيا قابل لأن يتطور على تأمل حول موت الفلسفة بصفة عامة .

ويمكن القول إن رفض رورتي " للابستمولوجيا بنوعيها التقليدية والطبيعية إنما يرجع إلى إيمانه بأنه ليس هناك نظام معرفي تأسيسي واحد تتمركز حوله الثقافة في أي مجتمع ، ويهيمن على كل تجلياتها ، ولا الفلسفة أو التاريخ أو العلم ، ولا أي نظام آخر ، فليس هناك جزء من الثقافة يكون أكثر تميزا من الأجزاء الأخرى

ولكل فترة زمنية نموذج إرشادي مخالف للفترة السابقة عليها ، كما أنه لا يوجد هناك أسسا أبدية وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة ، وإذا كان يصعب علينا أن نتخيل المشهد الثقافي بدون فلسفة ، فإن من الصعب أيضا أن نتخيل الفلسفة بدون الابستمولوجيا التي ينتقدها " رورتي " [2] .

وبذلك تصبح السلوكية المعرفية هي البديل لنظرية المعرفة التي حصرت نفسها في إطار أسس ثابتة ومشتركة ومتفق عليها فيما بيننا وبين الكائنات البشرية الأخرى ، ويفترض " رورتي " أن " سيلرز وكواين " على وجه التحديد :

" جعلانا نملك نوعاً جديداً ، وأيضا من الابستمولوجيا السلوكية ، ولكن بعد التخلي عن الابستمولوجيا التأسيسية بدا أن هناك نوع من الفراغ بحاجة إلى أن يملأ [3] ، كما يقول في موضع آخر " إنني أفسر العقلانية والسلامة المعرفية أو صحة المعرفة ، أفسرها بالإحالة إلى ما أدعوه " السلوكية المعرفية " وهي اتجاه مشترك بين ديوي وفنجتشين " [4] .

من هنا تظهر الحاجة إلى بعض العلوم البديلة التي تحاول ملئ هذا الفراغ ، وقد كانت الهيرمنيوطيقا ، أحد هذه العلوم التي كان " رورتي " يرى أنها " ليست اسماً لنظام معرفي ، ولا هي منهج يحقق نوعا من النتائج التي فشلت الابستمولوجيا في تحقيقها ، ولا هي برنامج للبحث ، لكنها على العكس من ذلك تعبر عن الأمل الذي خلفه الفضاء الثقافي ، ولا تملأه الابستمولوجيا " [5] .

---

(1) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature , pp. 218 – 219 .

(2) عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي في القرن العشرين ، ص 139 .

(3) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature p. 315

(4) Ibid. p. 174

(5)Ibid. p. 315

وهذا ما أكده " جادامر 1900 ، في كتابه الشهير " الحقيقة والمنهج عندما يقول" أنها – أي الهيرمنيوطيقا – ليست منهجية للعلوم الإنسانية بل محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية على حقيقتها وما وراء وعيها الذاتي بشكل منهجي ، وماذا يربط هذه العلوم بتجربتنا في العالم " [1] .

ويبدو جليا أنه بالرغم من الانتقادات الشديدة التي وجهها " رورتي " للابستمولوجيا التقليدية والطبيعية " فإنه لا يستبعدها استبعادا كليا ولا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفية الابستمولوجية أي أنه لا ينكر دورها في صناعة التقدم العلمي وفي المشهد الثقافي في الفلسفة الأوربية والأمريكية ، إنما يريد إحداث تحول أو تغير في اتجاه الفلسفة ذاتها في الفكر المعاصر ، ويريد أن يقول لنا " أن تاريخ الفلسفة مثله مثل كل ثقافة ، هو سلسلة من المصادفات أو العرضيات ، هو تاريخ نشأة وزوال ألعاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة " [2] .

وبذلك تصبح المعرفة عند " رورتي " هي حيوية نافعة تعرفنا بأنفسنا والواقع من حولنا فهو لا ينظر إلى العالم بوصفه مجموعة من المعاني التي لها وجود مسبق والتي تكتشف من خلال الفكر ، لأنه يريد أن يفسح المجال للاكتشافات والمعارف الجديدة ، والمساهمات الخلاقة من خلال الاستعارات والنظريات الجديدة ، فنحن لا نجد العالم سلسلة من الظواهر التي تعبر عنها اللغة ، وإنما نحن الذي نصنع العالم من خلال اللغة ، وما تمسك به اللغة ليس شيئا وهميا ، لأن الاستخدام اللغوي الناجح يقاس بإضفاء الواقعية والموضوعية على خبراتنا ، وبهذا المعنى تكون الظواهر التي نتلاءم معها والتي تنعكس في سلوكنا قد أحسن صنعها أو إبداعها عندما نجد طريقنا في العالم ونفهم كل ما يحيط بنا " [3] .

والعقل عن رورتي هو من يصنع التقدم ، لكنه ليس هو العاكس المستسلم للعالم الخارجي بنظامه الجوهري ، لكنه نشط وخلاق في عملية التصور والمعرفة ، ومن ثم فإن الواقع (الحقيقة) هو بصورة ما يتشكل بواسطة الذهن ، وصواب الخطاب العلمي عند " رورتي " إنما يتوقف على " مصداقية " العلماء ، وهذه متعلقة " بالثقة بين العلماء ، مما يفرض عليهم " تضامناً مهنياً وفكرياً " في حين يؤدي " انعدام الثقة " لدى شخص ما إلى " طرده " من الجماعة العلمية ، ولهذا نراه ينظر لمفاهيم مثل " العقلية " و " الموضوعية " و " الصدق " و " الحقيقة " و " الخير " باعتبارها ماهيات لا طائل منها من زاوية النقد الفلسفي الذي يؤكد على المقتضيات التداولية للأفكار ، بل إن تلك الصفات مجرد أفكار " مثالية أفلاطونية مترابطة ، لا تفيد في فهم العلم ، فوجود العلم بالذات تلبية لمقتضيات نفعية ، وبالتالي يجب تفسيره في سياق تلك المقتضيات ، لا في التفكير في نماذج مثلي للسلوك وإسقاطها مع العلم " [4] .

إن " رورتي " يؤكد على البعد العملي للمعرفة فسلوك الناس يتوقف على ما يعرفونه وكل ما هو معروف يمكن أن يؤثر في سلوك الناس ، وكل ما يعرفونه يشكل وجودهم كمجتمع ، وبذلك يصبح المجتمع والمعرفة متلاحمان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر .

---

(1) Ibid. pp. 357 – 358 .

(2) Bernstin . Richard . J : philosophical profiles Essays in a pragmatic mode Philadelphia , university of Pennsylvania press , 1986 , p. 49 .

(3) عطيات أبو السعود : الحصاد الفلسفي في القرن العشرين ، ص 147 .

(4) Rorty . R. : consequences of pragmatism , PP. XIII – XVII .

إن الابستمولوجيا عند " رورتي " مشابهة لعلم النفس التجريبي لأن تحديد الواقع ووصفه وتعينه إنما يتم من داخل العلم نفسه وهو نفس ما ذهب إليه " كواين " عندما قال " المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى والنظر إلى العلم على أنه بحث في الواقع ، وأنه عرضة للخطأ ويمكن إصلاحه ، ولكنه غير مسئول عن أية محكمة تتجاوز العلم " [1] .

Naturalism abandonment of the goal of a first philosophy " It is sees natural science as an inquiry into Reality fallible and corrigible but not ansverable to any super scientific tribunal .

إن " رورتي " يرفض آراء السباقين التي كانت تقوم على اعتبار العلم ينطلق من أحكام سابقة سبق أن حصل الاتفاق حولها بنسبة ما ، فتكون خلفية تتربت عنها أحكام أخرى ، وما يجعل أحكام العلم مقبولة لدى جماعة العلماء لا يأتي من كونها تحمل تفسيرا صائبا لوقائع معينة ، ولا من كونها تتمتع بموضوعية ما ، بل إن ذلك القبول مشروط بالتضامن بين الجماعة التي تأخذ بها لاعتبارات ظرفية فيقول : " يمكن إيجاز الرفض الذي لدى للتصورات التقليدية للعقلية بالقول بأن المعنى الوحيد الذي يكون فيه العلم مثلا هو كونه نموذج التضامن الإنساني " [2] .

ويبدو هنا تأثر "رورتي" بفلسفة " فرنسيس بيكون " (1626) التي تقوم على أن المعرفة هي قوة ووسيلة للتماشي مع الواقع ، لكنه يحمل فكرة بيكون على حدها الأقصى ، فنراه يسقط فكرة الحق ومطابقتها للواقع كلية ، ويرى أن العلوم الحديثة لا تمكننا من التماشي معها ، لأنها تتطابق ، لكنها ببساطة تمكننا من المسايرة .

ويطرح " رورتي " في مقابل التصور الكلاسيكي للحقيقة الذي يقوم على أن العقل أو اللغة هي التي تعكس الطبيعة ويرى أن والحقيقة لا تتكون بهذا التطابق ، ولكن بتأكيد الواقع الموضوعي ، كما أنها لا تتكون بالتلازم الداخلي للتأكيدات ذاتها ، ولهذا يدعونا لأن تهمل البحث عن الحقيقة ونكتفي بالتفسير ، ويرى أن الفلسفة إذا أرادت أن تحتل مكانة على المشهد الثقافي فيجب أن تكف عن الكلام عن العقل الأول والكلي والمتعالي والمطلق ، ومن المفارقات أنه يرى بعد ذلك أن هذا لا يعني نهاية التجريد وإنما يعني من وجهة نظره تبدل الرهان الفلسفي من خلال تغير مناهجه وشروطه التاريخية ، وقد يحضر المفهوم المثالي والمطلق ، لكن من الضروري نقد أبعاده الخفية وتوظيفاته اللاعقلانية ، فقد تمارس الميتافيزيقا مفعولها ، لكن الأساس هو أن يسود منطق العقل وهاجس النقد ، وإرادة التجديد ، وفق روح جدلية قائمة بين العقلاني والتاريخي ، وإذا كان مفهوم الكلي أو الماهية ما زال يهيمن على تاريخ الفلسفة وعالم الأفكار ، فالمشكل لا يكمن في ذلك ما دام الأمر يتعلق بطبيعة الفكر ، بل في الخضوع للمطلقات ونظرية الجواهر من دون أي حس نقدي [3] .

إن " رورتي " يرى أن الفلسفة تعاني من أزمة مشروعية كيانها منذ زمن بعيد ، وأنها لم تعد قادرة على تبرير وجودها وهو ما أفقدها مكانتها وقيمتها من وجهة نظره ، وينتهي إلى القول بأن الفلسفة تعاني من أزمة هوية طاحنة ،

---

(1) W.V Quine . Theories and things , (nd) printing Cambridge , Massachusetts Harvard university press , 1982 , 1st printing , 1981 , p. 67 .

(2) Rorty . R. : Consequences of pragmatism p. XVII .

(3) عبد اللطيف الخمس : من أجل فلسفة اختلافية نقدية عربية معاصر سلسلة فكر نقد المغرب ، العدد 62 ، ص 10 .

ويرفض الزعم بإمكانية تحويلها إلى علم ، وتحويلها إلى نظام تتوافر فيه مجموعة من إجراءات اتخاذ القرار ، واختبار الموضوعات الفلسفية بنفس الصورة التي تتم بها الاختبارات في العلم " [1] .

إن التراث الفلسفي من وجهة نظر " ريتشارد رورتي " قد تم إفساده باستعارة تقول : " إن العقل يصور أو يعكس العالم الخارجي كما تعكس المرآة الصور الخارجية ، أي ما نتوهم أنه الواقع في نقل أمين ومماثل للأصل ، ويُعد العقل وفقا لهذه الاستعارة بمثابة مرآة أو وسيط ينقل لنا التمثلات الدقيقة عن العالم الخارجي [2] .

وقد أدت استعارة أو تشبيه العقل بالمرآة إلى ترسيخ مقولة أخرى أكثر خطورة في رأي " رورتي " تمثلت في الاعتقاد بأن الفلاسفة هم المسئولون عن فحص بنية العقل وشروط المعرفة وأنهم الوحيدون القادرون على تقييم تمثلاتنا الذهنية ، وتحديد الأهمية الحضارية والاجتماعية والثقافية لمختلف أنواع التمثلات : العلمية والأخلاقية والاجتماعية ، أي أن الفلاسفة لم يكتفوا بتحديد صدق وكذب مختلف نظرياتنا المعرفية ، وإنما بسطوا هيمنتهم لتشمل تحديد العلاقة ورسم الحدود بين التخصصات المختلفة ، بل والزعم بتفردهم في تحديد مفاهيم الصدق والحق والخير ، ولم يتورع الفلاسفة منذ عهد ديكارت في ترديد مزاعم وقرت في عقولهم وانتهت بهم لأن كانوا أول من صدقها والتي تمثلت في أنهم " مفكرين أيديولوجيين يعرفون أموراً وأسراراً خاصة تتعلق بالمعرفة لا يعلمها أحد غيرهم " [3] .

إن مهمة الفلسفة عند " رورتي " هي أن تبحث عن " التنشئة " وليسن عن " النسقية " ، ومفهوم التنشئة الذي نادي به رورتي يقع بين تخوم عبارة " التربية " ومفهوم Bildung ، وقد اختاره " رورتي " ليعين به عملية التنقيب عن الصياغات الجديدة والجيدة والأكثر أهمية وخصوبة ، ولتوسيع معنى هذا المفهوم يقول " رورتي " إن فعل " التنشئة " يمكن أن يأخذ شكل نشاط هيرمنيوطيقي يتمثل في ربط ثقافتنا مع كل الثقافات والمراحل التاريخية الأخرى ، وفي ربط معرفتنا بمعرفة أخرى ، تبدو أنها تتبع أهدافاً لا متقايسة في لغة لا متقايسة " [4] .

إن رورتي يؤكد على وجود تعارض واضح بين " نظرية المعرفة وبين الدائرة الهيرمنيوطيقية " وكذلك التعارض بين الفلسفة " النسقية " و" الفلسفة المنشئة " وهو تعارض بين فلسفة نسقية تعتبر " نظرية المعرفة " جوهرها الأساسي وبين فلسفة منشئة تشك في كل خطاب معرفي ، وهذا التعارض هو تعارض بين فلسفة " مركزية مشروعة وبين فلسفة " هامشية شاذة " .

والفلسفة النسقية في نظر " رورتي " هي فلسفة تنسجم مع التراث الفلسفي الغربي الذي يعتبر " المعرفة هي البراديجم الوحيد للنشاطات الإنسانية حيث يتم تفسير مجموع الثقافة على ضوء النتائج المعرفية ، وفي كنف هذا التراث يتم التركيز على فكرة " الإنسان " مرآة – الطبيعة حيث ينظر إلى الإنسان باعتباره كائنا يملك جوهرا مرآويا ، وما يمكنه من معرفة بقية الجواهر الأخرى ، غير أنه على "هوامش" هذا التراث الفلسفي ، نجد حسب "رورتي" بعض الفلاسفة الذين لا ينضوون داخل " تراث محدد " وهؤلاء الفلاسفة الهامشيون يشكون على نحو " وجودي " في الفكرة

---

(1) Rorty . R. : The linguistic turn . p. 1 .
(2) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature p. 392 .
(3) Ibid .
(4) نقلا عن د / عبد المنعم البري : نهاية الفلسفة النسقية . عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي ، ص 8 .

التي تعتبر أن جوهر الإنسان هو معرفة الجواهر – ويشكون – أيضا في إمكانية وجود مبحث يوضح " الطبيعة الإنسانية ، ويجعل من العقل نورا يضئ بقية الثقافات الإنسانية " [1] .

إن الفلسفة المنشئة التي نادي بها رورتي هي عكس الفلسفة النسقية التقليدية ، لأنها لا تبحث عن تقديم إجابات للمشاكل الفلسفية التقليدية . بل هي ضد البحث عن مقايسة كلية داخل خطاب نهائي ، وهي لا تعتبر نفسها خطاب يكسف عن الحقيقة الموضوعية ولا تبني براديجمات " سوية " أو تقدم براهين على ذلك أو حلول مطلقة أو خالدة ، إنما هي فلسفة يؤمن أنصارها بأن أعمالهم وآراءهم ستزول بزوال المرحلة التي يمرون بها أو التي يعيشونها وهذا ما يجعل خطابهم الفلسفي يتبدل من آن لآخر ، وفي كل لحظة تاريخية ، ولهذا كانت المحادثة عند رورتي هي السياق الأخير الذي يعطي للمعرفة وللفلسفة معناهما وقوامهما النظر إلى النقاشات الفلسفية المعاصرة ، باعتبارها تحولا معينا خاصاً بلحظة محددة من المحادثة أو كنتاج للأحداث التاريخية وللأدوار التي يقوم بها الفلاسفة داخل محادثة ما [2] .

والفلسفة في ظل هذا التحديد التربوي أو الهيرمنيوطيقي تصبح مجرد جنس ثقافي ، أو هي مجرد صوت داخل المحادثة الإنسانية ، وهذا ما يعني أن الخطاب الفلسفي لا يمكن أن يسلك الطريق المضمون للعلم أو أن يتقدم كبديل عن نظرية المعرفة أو كمركز لبقية الثقافات ، أو أن يعين لها " أسسا " ويزودها بقوالب عقلية أبدية لا تاريخية ، وفوق ثقافية ، إن الفكرة التي مفادها أن الفلسفة تمثل مبحث ينقب عن التمثلات المرآوية ذات الامتياز هي _ حسب " رورتي " ، فكرة غير مستساغة " [3] .

إن " رورتي " يتجه نحو إبعاد الفلسفة عن مركز " الثقافة " ونحو نزع الهالة التآليهية التي طالما تمتعت بها في إطار التراث الغربي ، وهذا الإجراء ينسجم مع مقولة " أنه لا يمكن لأي جهة من جهات الثقافة أن تملك امتياز أكثر من الأخرى سواء تعلق الأمر بجهة رجال العلم أو الشعراء " [4] .

إن التخلص من الفكرة التي تقول بأن الفيلسوف هو الوحيد الذي يحيط بمكونات المعرفة يسمح في نظر " رورتي " بالتخلص من الفكرة التي تقول إن صوته يجب أن يتفوق على صوت المشاركين الآخرين في المحادثة ، فالفليسوف لا يخفي معرفة خاصة به تتعلق بالمعرفة ، أو بأي ميدان آخر ، تمكنه من استخلاص النتائج الكاملة والأبدية " [5] .

وبذلك تصبح الفلسفة عند " رورتي " مجرد جنس أدبي أو هي مجرد صوت داخل المحادثة الإنسانية لكنها رغم ذلك لم تمت أو تتلاشى لأن حاجة المجتمع الدائمة للفلسفة والفلاسفة تفرض نفسها عليه ، ولكن دون النظر إلى الفلسفة والفلاسفة باعتبارهم أنبياء معصومين أو منحهم هالة من التقديس ، لكن يجب النظري إليه باعتبارهم مصلحين

---

(1) المرجع نفسه : ص 9 .

(2) المرجع نفسه : ص 13 .

(3) نقلا عن عبد المنعم البري : ص 15 .

(4) المرجع نفسه .

(5) المرجع نفسه ص 16 ، 17 .

أو مرشدين للمجتمع يبصرونه بعيوبه وسلبياته وينتقدونه لإصلاحه ، وبهذا تؤدي الفلسفة دورها الثقافي الهام ، داخل المجتمع الإنساني .

وهذا الدور الجديد للفلسفة يتعارض من وجهة نظر رورتي مع الفصل القسري بين الذات والموضوع الذي وقع فيه معظم الفلاسفة التقليديين الذين كانوا يتعاملون مع الإنسان وكأنه ليس جزءا من الواقع المحيط به ، وهو ما أدى إلى انفصاله وعزله عن هذا المجتمع ، والمهمة الأساسية للفلسفة عند رورتي لا تتوقف عند التفسير أو تقديم حلول لا عقلانية للمشكلات كما كان يفعل الفلاسفة التقليديين من وجهة نظر "رورتي" ، أو تعرف هذه الفلسفة بوصفها علم ، إن مهمة الفلسفة عنده تتعدى تفسير العالم إلى عملية التدخل في تغييره ، ويجب أن لا يكتفي الإنسان بلعب دور الشاهد المستقل بين الحقيقة والواقع كما كان يزعم الوضعيين والواقعيين ، لأن مكان الإنسان الحقيقي هو في منتصف العملية المعرفية ، أي أنه فاعل حيوي في هذا الفعل المعرفي وبالتالي تصبح الحقيقة ليست حقيقة لكل زمان ومكان ، بل هي حقيقة مرتبطة تاريخيا ، ويبدو الأثر الكانطي عليه خاصة في الفكرة التي تقول بأن النظريات العملية اجتماعية كانت أم بحتة ، هي نظريات خارج التاريخ ، تتعامل مع الواقع في لحظة سكونية ما ، وتعالج تلك اللحظة والخلاصة بالرغم من أن البراجماتية تتفق مع كانط في الموقف الفلسفي العام والأساسي لكن يمكن القول أنه يعد رائدا لها من عدة وجوه :

الأول : في تميزه بين أنشطة العقل الخالص ، وأنشطة العقل العملي ، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقي لا يمكن أن يقوم إلا من خلال بعض الأفكار التي لابد من التسليم بها مثل حرية الإرادة ، وقد توسع البراجماتيون في هذا المجال .

الثاني : يقر البراجماتي بما ذهب إليه " كانط من أهمية الذهن بوصفه العامل الفعال في تفسير التجربة ، ولكنه بالطبع لم يقر بالمقولات الذهنية التي تلعب الدور الأساسي في نظرية المعرفة الكانطية .

الثالث : يقرر البراجماتي بالنقد الكانطي للميتافيزيقا التأملية ، ويصر تمام بأن الأفكار لا يمكن أن تشير على موضوعات تقع خارج نطاق الخبرة الحسية .

كما تأثر رورتي والبراجماتيون بأفكار الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (1857) ، خاصة في قوله باتحاد الفكر مع العمل ، وأن الناس والإنسان كلاهما مكمل للآخر ، وأن التطور ليس مجرد حركة بل هو تقدم ، وكذلك باعتقاده بأن جميع المعرفة إنما ترتد إلى فروض عن موضوعات الحس وعلاقاتها التي يمكن أن تقع تحت الملاحظة .[1]

ويمكن القول بأن نظرية المعرفة عند " رورتي " وسائر البراجماتيين ترتكز على فكرة الإجماع أو التضامن ، تلك التي تفترض أن " الحقيقة " في أي ظرف معطى لا يمكن أن تكون سوى مجموعة قيم ومعتقدات حدث وشاعت بين أعضاء مجتمع تأويلي "معين" ، وقد لاقت مثل هذه الأفكار صدى واسعا لدى فلاسفة " ما بعد التحليل " وعلى رأسهم " ريتشارد رورتي " الذي نظر للفلسفة الكلاسيكية باعتبارها شكلا من أشكال السلطة ، وأن التفكير النقدي يستتبع انخفاض واضح من الفلسفة إلى حالة بلاغية ، ولهذا رأيناه يرفض المذاهب العقلانية التي كانت ترى " أن العلم

---

(1) د / محمد مهران رشوان ، د . محمد محمد مدين : مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة 2003 ، ص 48– 50 .

الحقيقي ، ومن ثم المعرفة العلمية يتأسس على المعرفة القبلية الخالصة والفكر الخالص ، الذي مصدره العقل الذي تكمن فيه أهم خصائص هذا العلم وهي الضرورة والصدق المطلق " [1] .

إن مصدر المعرفة وأصلها عند رورتي هو العالم الخارجي ، وبالتالي نكون أمام معرفة تجريبية حسية وواقعية تقوم على الملاحظة الدقيقة ، وهذه الملاحظة الدقيقة الذي يقوم بها هو العالم وليس الفيلسوف لأن الفلسفة ليست علم كما زعم بعض الفلاسفة في مرحلة الحداثة ، وأن مهمة الفيلسوف هي التوصيف أو الوصف ، وأن يحصر اهتمامه بالفن والنقد الأدبي فقط ، ولعلنا نذكر هنا أن أخطر نقد وجهه الفلاسفة للفلسفة هو النقد الذي وجهه " فتجنشتين " (1951) في " رسالته الفلسفية المنطقية " عندما قال " أن مشكلات الفلسفة لا معنى لها ، ولكنها ليست كاذبة " وهذا القول يتكامل مع قول " شلر" البراجماتي بأنه " لا توجد حقيقة مطلقة ، وإنما كل حقيقة فهي إنسانية ، وأن القضية الحقيقة لابد أن تكون نافعة ، وأن كل قضية تمثل قيمة وأن الحقيقة لا تعلن مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما هي ديناميكية (حركية) وفي صيرورة مستمرة " [2] .

والخلاصة لقد قام الموقف النقدي الأصيل لرورتي من الابستمولوجيا على عدة محاور هامة :

الأول : ليس ثمة وسيلة للتثبت من صلاحية اعتقاداتنا سوى امتحان العلاقة القائمة بين الأفكار والأشياء التي تمثلها ، وهذا التثبيت من صلاحية الاعتقادات ليس عملا فرديا بل ضرورة اجتماعية وهو مجهود تتعاون عليه عدة عقول من جميع الاختصاصات تؤسس محادثة شاملة تحاول فيه أن تقنع الآخرين فيما نعتقده ، فنحن نفهم طبيعة معرفتنا إذا فهمنا أن المعرفة تساوي التثبت من الاعتقاد وليس مدة مطابقة التمثل للواقع بشكل تام دقيق وفي هذا السياق يصرح رورتي " إذا وقع التأكيد من صحة الإثباتات عن طريق المجتمع وليس من خلال خاصية التمثل الداخلي الذي تعبر عنه فإن هذا التأكد لا يصلح لكي نعزل بعض التمثلات المفضلة [3] .

If assertions are justified by society rather than by the character of the Inner representations they Express , then there is no point in attempting to isolate privileged representations .

وينتهي رورتي إلى هذه النتيجة النهائية التي بلور فيها موقفه من الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة مؤكدا على أن الابستمولوجيا خدمت أهدافها بشكل خاسر ، وينبغي أن يتم إبعادها من دائرة العلوم كما ينبغي على الفلسفة في مجموعها ، أن تختزل جذريا كل إدعاءاتها وتحصرها في موقف محدد ، ولذلك يلغى الضرورة التي تجعل من مجموع المعرفة نسقا مكتملا ، ويكتفي بالقرار الانفعال والإيضاح والتأويل ويتوجه نحو فلسفة أكثر إنسانية تحفز في أفكار الفلاسفة حتى ، وتفهمهم أكثر ويتمنى " روتي " أن لا نقع مجددا في الاعتقاد مثلما وقع كانط أو أفلاطون ، ويدعو إلى أن يتحول الفيلسوف إلى واحد من الذين لهم معرفة مختصة أو من له دراية جدية بما يحدث في العالم ويرى ضرورة وجود صناعة فلسفية تتبع منهجية تعددية تشكل وجهة نظر فلسفية حول مجموع المسائل التي تطرح اليوم ،

---

(1) Cottingham . J. : A history of western philosophy , 4 the rational lists oxford university press , New York , 1998 . p. 2 .

(2) بوشنسكي . إ. م. : الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ترجمة عزت قرني سلسلة عالم المعرفة ، الكويت – العدد 165 ، 1992 ، ص 194 – 198 .

(3) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature p. 174 .

ولكي يكون ذلك ممكنا لابد من إيقاف الخصومات الفلسفية التي تشق الصفوف وتجعل التجريبيين في صفة مقابلة للعقلانيين ، ويبين أن التجريبيين هم عقلانيين بمعنى ما ، أو أن العقلانيين هم محتاجون إلى حد معين من التجربة ، ويؤكد أن العديد من المدارس الفلسفية التقليدية تقف على أرضية دغمائية وتستند إلى مقدمات خاطئة ولا تحمل أي شيء إلى الإنسانية وإلى العلوم بينما العلوم تحقق هذه الإفادة ، فالفيزياء تفسر العلاقات بين ظواهر الكون الفيزيولوجية العصبية وتصف المسارات التي من خلالها تعين أفكارنا وأحاسيسنا [1] .

لقد دعا " رورتي " إلى تجاوز شكل معين من الفلسفة لفتح المجال أمام شكل جديد ، وفي هذا الاتجاه يقدم رورتي مراجعة تفكيكية لمهفوم الفلسفة ولحدوده ، ويصوغ تمييزات ومفاهيم جديدة يتم على هامشها تحديد الفعل الفلسفي ، ويحارب الثنائيات التقليدية التي تحكمت لمدة طويلة في تمييز هذا الفعل ، وفي هذا الإطار تتقمص الفلسفة عنوانا جديدا استلهمه " رورتي " من هيرمنيوطيقية الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير (1900) ، ومن وجودية الفيلسوف الفرنسي " جان بول سارتر " (1980) ، والفيلسوف الألماني " مارتن هيدجر " (1976) ، وهذا العنوان ذو الأصل الهيرمنيوطيقي وجودي وهو " الفلسفة المنشئة " [2] .

التي ترفض اعتبار العقل واللغة مرآتين للطبيعة ، كما ترفض أن تتحول الفلسفة إلى أداة للبحث عن البنيات الثابتة التي تتأطر داخلها المعرفة والثقافة والحياة .

إن الانتقال من منظور الفلسفة المرآوية المؤسس على " نظرية المعرفة : إلى المنظور " اللامعرفي " للفعل الفلسفي يقتضي أولاً مع " رورتي " هجرة مقولة الإنسان باعتباره " جوهرا مرآويا ، يملك القدرة على معرفة باقي الجواهر الأخرى ، ويبدو هنا تأثر " رورتي " الواضح بالفيلسوف الفرنسي " جان بول سارتر الذي كان يرى أن جوهر الإنسان هو أن يكون بدون جوهر ، لأنه لا مجال للاعتقاد في كوننا نملك طبيعة ميتافيزيقية خفية وعميقة تمكن الفلاسفة من الحديث عن حقيقة ضرورية تتحكم في الوجود الإنساني ، وذلك لأن محاولة معرفة العالم ، وبالتالي معرفة أنفسنا ، معرفة موضوعية من وجهة نظر " سارتر " هي محاولة للتخلص من مسئولية اختيار ما يخصنا .

إن هدف الفلسفة عند " رورتي " هو اكتشاف الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة المطلقة ولكن الحقيقة ، التي تزودنا بعبارات عن الأبحاث ، والأنشطة الإنسانية ، ووجود الإنسان يتأكد من خلال مسئوليته وقدرته على الاختيار ، بعيدا عن التحديدات الجوهرية ، وبعيدا عن أي معيار عقلاني موضوعي مستنبط من إطار لا تاريخي .

إن " رورتي " يتصور الفلسفة من دون فلسفة ، والبراجماتية من دون منهج ، وأخلاق من دون مبادئ ، وعلم من دون ماهيات ، وجواهر للحقيقة من دون مطابقة ، وهذا ما جعله يتجه للغة ويتبناها كموضوع أساسي للفلسفة ويبتعد كل البعد عن المعرفة ، ولهذا نراه يركز على أخطاء المعرفة خاصة في الفترات السابقة على القرن العشرين .

وقد ساهم النقاش حول اللغة كموضوع أساسي للفلسفة إلى انبثاق علوم اللغة والمراجعيات اللغوية ، وبتعبير جاك دريد " أصبح كل شيء ينظر إليه على أنه لغة ، فكان تبعا لهذا أن استبدلت الابستمولوجيا بالهيرمنيوطيقا ، وصارت الحقيقة ليست غاية المعرفة ، وإنما تابعة لفكرة الخطاب والتأويل والمنطوق والاستعمال الجيد والمفيد [3] .

---

(1) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature pp. 174 – 179 .

(2) عبد المنعم البري نهاية الفلسفة النسقية : ص 55 .

(3) محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة فلسفة ريتشارد رورتي : ص163 .

وكان " رورتي "يرى أن الثورة الفلسفية التي حدثت في السنوات الأخيرة إنما حدثت في الفلسفة اللغوية ويعني بها الرؤية التي تقضي بأن المشاكل الفلسفية هي المشاكل التي يمكن حلها أو تنحيتها إما بإصلاح اللغة ، وإما بالمزيد من الفهم الذي يمكن أن نصل إليه حول اللغة التي نحن بصدد استعمالها ، وكان " ألفرد آير " 1989 أول من لفت الانتباه إلى الانعطاف اللغوي عندما قال " إن الفيلسوف من حيث إنه محلل ليس معنيا بالخصائص الفيزيائية التي تتميز بها الأشياء وبعبارة أوضح قضايا الفلسفة ليست قضايا واقعية Factual ، بل لغوية في طبيعتها ، إنها لا تصف سلوك الأشياء الفيزيائية ولا حتى سلوك الأشياء الذهنية ، بل تتناول صوغ التعريفات أو النتائج الصورية التي تترتب على التعريفات [1] .

واعترض رورتي على ما قاله آير وانتقده وطرح تساؤلا هاما قائلا كيف وصلنا على هذه التعريفات ؟
هل هي تعريفات لغوية قال بها علماء اللغة في القواميس من خلال بحثهم في اللغة العادية المستخدمة ؟
بالقطع لا ، وإنما الأجر هو أنها تعريفات من وضع آير .

In fact , Ayer simply made up his own definitions [2].

إن التفسير وليس الابستمولوجيا هو المهمة الأساسية للفلسفة عند رورتي ، فإذا كانت الابستمولوجيا التقليدية تقوم على افتراض مسبق بأن كل الأقوال تقاس بمقياس مشترك وقابلة للترجمة فيما بينها ، وأن تأسيس حقيقتها يستند بالتحديد إلى ترجمتها إلى لغة – أساس ، والتي تكون انعكاس الوقائع ، يؤكد التفسير فيما يخصه ، إن مثل هذه اللغة الموحدة ، لا يمكن أن تعطي ويسعى على استيعاب لغة الآخر ، بدلا من ترجمتها إلى لغته [3] .

نقد الحداثة عند ريتشارد رورتي :

المفهوم التقليدي للحداثة يقوم على بناء صورة للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة ، الكون المتناهي في الصغر (الميكروكزم) في الكون المتناهي في الكبر (الماكروكزم) وتقوم الحداثة على رفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس ، بين عالم الإنسان والعالم المفارق كما تقوم على بناء صورة للعالم يندمج فيها الإنسان بالطبيعة ، والحداثة هي انتصار العقل على النقل أي الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة والتقاليد العتيقة ، وهي إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنساني كي يؤصل هذا التربع الإنساني كسيد أوحد على الطبيعة ، وكمصدر وحيد للمعارف والقيم ، إنها كما يقول آلان تورين انتصار للعقل ، وتحرر ، وثورة " [4] .

لم تظهر الحداثة الغربية بمحض الصدفة ، وإنما مهد لها حدوث تغيرات عميقة ، أو انقلابات في الحياة الغربية في جوانبها الاجتماعية ، والفكرية ، والعلمية ، وما صاحب ذلك من مخترعات علمية ، واكتشافات عظيمة في العلوم الطبيعية ، تغيرت في ضوئها النظرة إلى الكون وعلاقتنا به ، وحولت المعرفة العلمية إلى تقنية وانتج ظروفا

(1) Ayer. A. j. language , truth and logic , penguin books . LTD , Harmondsworth midaleser , England , 2nd ed . 1936 .
(2) Rorty . R. : The linguistic turn pp. 5 .
(3) عبد المنعم البري : نهاية الفلسفة النسقية ، ص 50 – 52 .
(4) آلان تورين : نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1977 ، ص 178 – 181 .

وبيئات إنسانية جديدة وألغى ودمر أخرى قديمة ، ولم يبق على إيقاع الحياة كما كان في عصره أو قبل عصره ، أنه من الصعب القبض على مفهوم للحداثة بسبب ما في طبيعتها من تناقض وغموض [1] .

وللحداثة عدة سمات يمكن القول أنها نفس سمات التنوير ولعل أبرزها :

1. الإتكاء على قدرات العلم والعقل الإنساني بهدف معالجة الأحداث الاجتماعية .
2. التأكيد على مفاهيم من قبيل التقدم Progress ، والطبيعة Nature والتجارب المباشرة Direct Experience .
3. المعارضة الواضحة للدين .
4. تعظيم الطبيعة وعبادة الإله الطبيعي .
5. الدفاع عن الحقوق الطبيعية بواسطة حكومة القانون ونظام الحيلولة
6. أصالة الإنسان أي أنسنة المجتمع ، وكذلك أنسنة الطبيعة Antropmorphism .
7. الاتكاء بشكل أساسي على المنهج التجريبي والحسي مقابل القياسي والفلسفي .
8. الوضعية بوصفية البنية المنهجية للحداثة [2] .

انتقد رورتي فكر الحداثة وعصر التنوير ، لأنه يقوم على فكرة النسق ويحاول تفسير العالم تفسيرا شموليا . وينتصر للذات وللرؤية الذاتية للعالم ، ويؤكد على أن الإنسان هو المرآة التي يفسر العالم من خلالها وقد تجسد فكر الحداثة في الكوجيتو الديكارتي ، ومبدأ العقلانية الذي نادى به " لينتز " والذي يقوم على هذا الأساس ، ويؤدي إلى جعل العلم من حيث هو ممثل للعالم بطريقة الملاحظة والتجريب نموذجا للقول الفلسفي وقدوة له ، أي يصبح العلم هو الموجه للفلسفة بعد أن كانت الفلسفة هي الموجه للعلم ، ويبقي على مفهوم الكلية الذي يعني النظرة الشاملة للأشياء بوصفه الميار للقول الفلسفي [3] .

وإذا كان رورتي يلحق الحداثة بفكر ديكارت ولينتز ويفكر القرنين " السادس عشر والسابع عشر " فإن " هابرماس " (1929) يلحقها بعصر الأنوار في "القرن الثامن عشر" ، فهناك من يرجع نشأتها إلى النصف الأول من القرن العشرين ،وهذا الاختلاف في تحديد بدايتها لا يدل إلا على الالتباس في مفهوم الحداثة واضطراب معناه والتباسه إلى درجة أن هناك من يعتبر الحداثة مرادفة للفكر الغربي ، وتعبيرا عن قيمه وتصوراته وعن موقفه من العديد من القضايا الحساسة المحيطة به ، والسؤال الهام هنا هو هل أثر مفهوم الحداثة على دلالة مفهوم ما بعد الحداثة ؟

في الواقع إن الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية عصفت بكل البنيات العتيقة ، وساهمت في إحداث نوع من القطعية الجذرية مع كل ما هو تقليدي ، أما ما بعد الحداثة فقد جاءت لتمثل تدميرا للقوالب الجاهزة وتقويض كل ما هو نمطي ونموذجي ، وتجاوزاً لمشروع الحداثة الذي أدى إلى الشطط في استعمال العقل والدعوة إلى حياة التجريد

---

(1) عبد الرحمن محمد العقود : الإبهام في شعر الحداثة ، ص 73 ، 78 .

(2) رضا دولاري : الحداثة وما بعد الحداثة " التعريف – الميزات – الخصائص

www.kaleme.net

(3) عبد المنعم البري ، نهاية الفلسفة النسقية ، ص 48 وما بعدها .

obeikandl.com

والبعد التام عن النوازع الطبيعية والرغبات الجسدية . وهو ما أدى إلى ولوجها مرحلة الأزمة ، وهذا ما حاولت ما بعد الحداثة تجاوزه لهذا اتسمت ما بعد الحداثة بالميل إلى التشظي والتفتت والندرة Aphorism والشذرة Frgment[1]

وهذا ما جعل " ريتشارد رورتي " ينتقد الحداثة نقدا شديدا لأنها جعلت مقولة الإنسان كائنا مرآويا هي الأساس ، كما جعلته قادرا على معرفة جواهر الأشياء الأخرى ، فبعدت ما بعد الحداثة عن التحديد الميتافيزيقي لمفهوم الإنسان ، وانتقدت فكرة النسق الذي يجعل من الذات أساسا للمعرفة الكلية ، كما انتقدت فكرة أن تكون الذات متطابقة مع العالم ، وأن العالم يفسر من خلالها ، ففكر ما بعد الحداثة عند " رورتي " يقوم على أن هذا التطابق الذي ينادي به الواقعيون سيؤدي إلى فقدان الإنسان إنسانيته وتحوله إلى صورة إله ، وبالتالي نقد وهدم الاتجاهات الدينية والإعلاء من شأن الاتجاهات العلمانية .

لقد استطاع رورتي أن يوفق ببراعة شديدة بين البراجماتية والسمات العامة لما بعد الحداثة حتى جاءت ما بعد الحداثة عنده تعبيرا دقيقا عن البراجماتية الأمريكية بما لا يدع مجالا لأي اختلاف ، فانطلاقا من مسلمة انعدام وجود وجهة نظر ما يستطع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع ، ولا أن تسمح بتحديد جوهر الأشياء وهو ما انعكس على الموضوعات الأخلاقية والابستمولوجية ، ففي مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلا نهائيا وباعتبارها مصدرا للسلطة يضع رورتي الأولوية للإدارة والحرية الإنسانية على العلم ، كما يولي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية ، وبذلك لا يصبح الفيلسوف هو من يبحث عن المعرفة في سماء من الأفكار الأبدية ، لكنه هو من ينتج المفاهيم في تزاوجها ومصاحبتها للحركة والمفاهيم التي تبدعها الفلسفة أحداث فكرية خالصة ، أحداث لها صيرورتها من حيث أنها تحيل إلى مشاكله الحقيقة ، ولها أيضا صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحرك معها .

ويمكن القول بأن أهم السمات الرئيسية التي حددها لها ريتشارد رورتي جاءت على النحو التالي :

1. إن الحقيقة لا تتطابق مع الواقع .
2. لا توجد قصة كبرى تصلح لتطبيقها على كل الوقائع .
3. لن نستطيع أبدا في مجال المعرفة أن نتقابل مع الشيء في ذاته .
4. لا يوجد أساس مطلق ترتكز عليه المعرفة أو الحقيقة .
5. الموضوعية وهم .
6. الحقيقة تصورية [2] .

لقد رأي " رورتي " أن العبارات والكلمات الحقيقية ليست كذلك لأنها لا تتوافق مع الواقع ، لذا ليس علينا أن نهتم بأي نوع من الواقع إذا وجد ، وأن جملة محددة تتطابق مع الواقع ، ولسنا في حاجة للاهتمام بما يجعلها حقيقية .

إن الحقيقة عند " رورتي " لا تتكون بالتطابق أو بالتلازم الداخلي الذاتي ، بل بتأكيد من الواقع الموضوعي ، ولهذا يدعو إلى أن نهمل البحث عن الحقيقة ، وأن نكتفي بالتفسير الذي يرتبط بالمعرفة أو الابستمولوجيا ، وأنهما معا لا يستبعد أحدهما الآخر ، ولكن وفقا لأحد المعاني التي يمنحها إياها "رورتي" تنطبق على مجالات مختلفة :

---

(1) خالد الحسيني : إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة سلسلة فكر ونقد المغربية – العدد 57 – ص 53 .

(2) أنور محمد : تأرجح الحداثة في الفلسفات الأمريكية ، مؤسسة محمد بن مكتوم – الإمارات ، 2002 ص 173 وما بعدها .

والابستمولوجيا هي قول " العلم العادي " ، بينما التفسير يكون قول " العلم الثوري " على حد قول "توماس كون" (1996) .

ويؤكد رورتي على أننا " ابستمولوجيون " هناك حيث نفهم تماما ما يحدث ، ولكن ابتغاء لترميزه من أجل تعميمه وتقويته وتعليمه وتأسيسه ، ونحن حتما تفسيريون هناك حيث لا نفهم ما يحدث مع اتصافنا بالنزاهة للاعتراف بذلك " [1] .

فالتفسير هو " قوة حول قوة لا يمكن مقارنتها " [2] .

We will be epistemological where we understand perfectly well what is happening but want to codify it in order to extend .

والخلاصة إن فكر ما بعد الحداثة عند " رورتي " يدعو إلى التخلص من الحقائق المطلقة ، ومن العقلانيات الدوجماطيقية ، ويرفض اليقين المعرفي ، وهو ما أدى إلى رفضه للمنطق التقليدي الذي يقوم على التطابق بين الدال والمدول ، أو بين الأشياء والكلمات ، كما يحرص هذا الفكر علي إسقاط نظم السلطة الفكرية في المجتمع وفي الأدب والفن والعلوم ، إنه يمثل عصر التنوع والاختلاف والتشظي " [3] .

إن ما بعد الحداثة هو تيار فكري نقدي يحاول صياغة فكر الحداثة بأسلوب رمزي حديث يتوافق مع المنهج الرأسمالي الأمريكي المعاصر ليس من منظور مادي ، وإنما من منظور ثقافي يحاول من خلاله إعادة ما أفقدته شتى مراحل الحداثة ، خاصة في مجال القيم والأخلاق الإنسانية ، فقد ارتبط هذا الفكر بفكر نيتشه .

الذي دعا إلى القضاء على ما تبقى من قيم العالم الحديث عن طريق الإسهام في هدم القيم البالية ، وفضح النزعة المثالية ، ونقض الميتافزيقا ، واعتباره فكرة العقل نقيصة لفكرة الدين ، وهذه الآراء لم يكن من السهولة بمكان قبولها وتأييدها لذلك تعرض مفهوم الحداثة للانتقادات الشديدة التي كان أبرزها :

أولا : أن هذا المفهوم هو امتداد للحداثة أو نهاية حاسمة لها وبين النزعتين لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وتداخل وتعارض تصدر عنها ولادة (حداثات) متجددة في جذور الفلسفة ، ويرجع هذا الوجه النقيض إلى نتيشة 1900 ، وهيدجر 1976 اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية بمعناها المستمد من أفلاطون أو بمعناها المستمد من المنهج الوصفي للعلم الحديث [4]

ثانيا : أن ما بعد الحداثة " كلمة " تنطوي على مفهوم التمرحل الذي تكون مهمته منصبة على بروز سمات شكلية جديدة في الثقافة ، وبروز نمط جديد من الحياة الاجتماعية ، ونظام اقتصادي جديد ، إنها همينة ثقافية أو رد فعل تجاه الحداثة ، وهي تحول حاسم من الاحتكار إلى الرأسمالية متعددة الجنسيات [5] .

---

(1) Rorty . R. : Philosophy and the mirror of nature pp. 174 – 179

(2) Ibid. P. 343.

(3) محمد الشيخ – ياسر الطائي : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1996 ص 11 .

(4) بيتر بروكر : الحداثة وما بعد الحداثة ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، منشورات – المجمع الثقافي ، الإمارات ، ط1 سنة 1999 ، ص 47 .

(5) المرجع نفسه .

ثالثا : إننا إذا اعتبرنا ما بعد الحداثة حالة تاريخية ، فإنها مرتبطة بصورة وثيقة بحقائق القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية وتؤكد على النفوذ الثقافي والحضاري التام لأمريكا والغرب [1] .

رابعا : إن العولمة وهي إحدى اللبنات الفكرية لحركة ما بعد الحداثة جاءت لتعبر عن التغيرات التي تشهدها الحياة [2] فهي ترتبط بما بعد الحداثة كونها تحاول مسخ الهويات وإذالتها وذلك عن طريق الإيهام حول مفهوم الحقيقة فهي تدعو إلى التنوع والاختلاف ، وهذه هي سمات ما بعد الحداثة ، إلا أن أصحاب العولمة هي من يمتلك التقنية ورؤوس الأموال التي يساعدان في انتشار الثقافة ، وأمريكا هي من يمتلك هذه التقنية فهي تحاول أن تؤثر في المجتمعات والدول بحيث تروج لثقافتها وتكثر من سيطرتها [3]

خامسا : بالرغم من الانتقادات التي وجهها ريتشارد رورتي لمفهوم الحداثة ، لكنه لم يخرج من تحت عباءتها ، لأنه في الحقيقة وبعد النظرة المتأنية والفحص الدقيق لأقواله يمكن القول بأنه لم يرفضها ، وإنما يعالجها حسب نتائجها وتفعيلها في الثقافة وفي الحياة اليومية ، إذ لا يمكن لأحد أن ينكر نجاعة نقد مكونات الحداثة كالعقلانية الصادقة والكونية المزيفة والنزعة الكلية ، وفي نفس الوقت لا يمكن إنكار مكتسباب الحداثة وإنجازاتها .

نقد البراجماتية الجديدة :

إذا كان " رورتي " قد استطاع ببراعة شديدة أن تطبق منهجه النقدي في كل القضايا والإشكاليات الفلسفية المعاصرة تقريبا كالابستمولوجيا واللغة والعلم والحداثة ... الخ ، إلا أنه لم يسلم من سهام النقد التي وجهها معاصروه لمنهجه وفلسفته على السواء وحاولوا من خلالها كشف جوانب النقض والعيب في فكر "رورتي " وكولنجوود وإمبريتو إيكو ، وأهم هذه الانتقادات تلك التي وجهها " براتراندراسل " (1970) للفلسفة البراجماتية بوجه عام :

(1) فقد أنكر" راسل " إدعاء البراجماتيين بأن الحقائق المطلقة والمعرفة الإنسانية أصبحت من الموضوعات غير الصالحة للدراسة والبحث الفلسفي لأنهما موضوعات عقيمة لا تتناسب مع روح العصر العلمية والتقنية فيقول " راسل " : " لا اعتقد أن ما تضطلع به الفلسفة في زماننا يختلف في شيء عما كانت تضطلع به في أزمة أخرى ، فالفلسفة فيما أرى لها قيمة دائمة لا تتغير ، في حين أن العصور متغيرة ، فبعضها يقترب من الحكمة ، وبعضها يبتعد عنها والأخيرة تحتاج لقدر أكبر من الفلسفة ، دون أن يكون لديها استعداد لتقبلها ، إن عصرنا غابت عنه الحكمة لأكثر من سبب ، وقد ينتفع كثيرا بما تقدم الفلسفة " [4] .

إن " راسل " يرفض إبعاد الفلسفة عن الحياة الإنسانية ، ويرى أن العصر الذي نعيشه ، والذي غابت فيه الحكمة نتيجة للسباق المادي والتكنولوجي الرهيب ، هو أحوج ما يكون إلى الحكمة أو الفلسفة ومبادئها وأنساقها ، كما أن الحق هو قيمة مطلقة وليست نسبية كما وسائر البراجماتيين ، والقول بنسبيته سيصيب المجتمع بالفوضى المدمرة

---

(1) المراجع نفسه : ص 53 .

(2) باسم علي خريسان : العلومة والتحدي الثقافي ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2001 ، ص 113 .

(3) المرجع نفسه .

(4) Russell. B. : A philosophy for out time simon and Schuster. New York . 1951 , p. 178 .

لكيانه ، وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات ، وبغير الاعتقاد في ثبات المبادئ فإننا لسنا أمام فلسفة جديدة ، وإن بدت كذلك ، ولكنها مجرد إعادة للنظرية الرواقية القديمة التي كانت ترى أن الخير الحقيقي إنما يكمن في حكمة الاختيار وحدها ، وليس في الشيء المختار الذي تختاره وأنها على حد تعبير برتراند راسل (1970) فلسفة ضحلة Shallow ، وغير ناضجة Immature [1] .

وتعليق الحكم على مظهرها العملي ، وعلى النجاح في ذاته بصرف النظر عن إصابة الهدف ، سيجعل من المجتمع غابة مليئة بالوحوش الضارية التي يأكل بعضها بعضا ، ويؤسس للنزعة الميكيافيلية ، ويجعل من الحق والخير والعدل سلعا مطروحة في الأسواق تتحدد قيمتها بالثمن الذي يدفع فيها فعلا .

(2) استطاع كولونجوود الرد على الاعتراضات اتي ووجهها الفلاسفة البراجماتيون لفكرة النسق الفلسفي وتحويلها إلى مزايا ومتطلبات يستحيل بدونها أن يقوم أي نسق أو مذهب فلسفي ، ومن أهم هذه الاعتراضات التي وجهت فكرة النسق .

1. أن النسق يدعي النهائية ، ولا توجد نهاية للمعرفة البشرية فالفكر تقدم مستمر .
2. أن النسق يزعم الاكتمال ،وهذا يتنافى مع اتساع المجال الذي لا يمكن أن تغطيه وجهة نظر عامة في الموضوع .
3. أن النسق يزعم الموضوعية ، ولكنه في الواقع مسألة شخصية وخاصة فهو تعبير عن وجهة نظر ذاتية لمؤلفها .
4. أن النسق يدعي الوحدة فهو يزعم أن كل مشكلة ترتبط بغيرها ، ويزعم حل كل مشكلة بتطبيق قواعد منهجية مطردة [2] .

وقد اعتمد كولنجوود في تحويل هذه الاعتراضات إلى خصائص رئيسية للنسق على فكرة التداخل وفكرة سلم الأشكال وتصور الفلسفة النسقية التي قدمها بوصفها كلاً ترتبط أجزاؤه ارتباط الدرجات في سلم الأشكال .

كما تعرض لمفهوم التأويل عند رورتي للنقد حيث أن التأويل عند رورتي يدعو إلى كسر كل قراءة تبحث عن خلق أدبيات يستقيم بها حال الخطاب النقدي ، لأنه مهما بلغنا من الذاتية في قراءة النصوص ، فإن هناك قدرا من الموضوعية لا يمكن تجاهله وهذه الموضوعية هي التي تكون بمثابة الجهاز المفاهيمي الذي يقي المؤول والعملية التأويلية من الفوضى والخطأ وإلا فما قيمة هذه النظريات النقدية التي يجتهد لتحصيل مقولاتها وإقرارها أسسا منهجية نرتكز عليها في كل فعل قراءة [3] .

عاب امبرتو ايكو على رورتي حصره فعل التأويل في الاستعمالات المختلفة للمؤولين . وإلغاءه للحدود والفواصل التي يجب أن تكون بين التأويل والاستعمال ، ودعوته إلى تعدد التأويلات بحسب ما يمنحه النص لنفس المؤول، حتى أصبح التأويل فعلا شخصيا يقوم على إعطاء القارئ سلطة إخضاع النص لمقاصده الخاصة ، وهذه

---

(1) Ibid .

(2) ر . ج . كولنجوود ، مقال عن المنهج الفلسفي ترجمة ودراسة وتقديم د / فاطمة إسماعيل ، راجع الترجمة د . إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2001 ، ص 62 ، 63 .

(3) نقلا عن عبد الغني بارة : استعمال النصوص وحدود التأويل ، ص 172 .

أغلوطة تؤكد على تعالي الذات على الموضوع وقدرتها على إعادة تشكيله بما تراه ملائم لطبيعتها النرجسية ، وهذه الذات في الحقيقة هي الذات الأمريكية التي يعتقد بأنها أسمى الذوات ، وأنها مركز الذوات وأنها من القوة بحيث تستطيع أن تعيد صياغة العالم من حولها بالطريقة التي تناسب أحلامها وطموحاتها [1] .

إن " إيكو " يدعو إلى أن يكون النص مجالا للتأويلات المحتملة التي تتجدد باستمرار ، وتركيزه على عالم النص وضبطه لعملية التأويل وفق ما يتيحه هذا النص من إمكانات لم تجعله يتحاشى قيمة الفروض المسبقة في بناء فهم المؤول داخل تجربة التأويل ، لكن لا يعني ذلك التركيز على عالم القارئ نفسه ، كما رفض إيكو التأويلات ذات المنحنى السياقي أي التي تربط النص بظروف القول الاجتماعية و النفسية للمؤلف ، ملحا على ضرورة الاهتمام بما يقوله النص بغض النظر عن مؤلفه [2] .

والخلاصة لقد أبدى رورتي نفوره الشديدة من القراءة المنهجية للنصوص وربما إلى ما يمكن تسميته بالقراءة الملهمة ، فالقراءة المنهجية هي تلك التي ينتجها من يفتقد ، أما النقد اللامنهجي الذي يفضل تسميته بـ الملهم فهو الذي يحدث تحريفا للنصوص ولمواقف المؤلفين ولكل ما تم تصنيفه ، وهو نوع من النقد يشيع الحب أو الكراهية بدلا من كلمة احترام للمؤلف أو النص ، كما يقلل رورتي من أهمية التمييز بين النص واستعماله التي دعى إليها إميرتو إيكو ، لأن كلاهما عنده مجرد استعمال للنص ، وما يمكن أن نقوم به هو التمييز بين الاستعمالات المختلفة أي الاستعمالات التي تتم بواسطة أناس مختلفين لأجل أغراض متباينة ، وهذا ما انتقده عليه معاصريه لأن " رورتي " أطلق لعقل القارئ والمؤول وخياله العنان وأعطاه الحرية المطلقة في التأويل ، وجرد النص من أية سلطة أو دور في الإيحاء الدلالي .

(1) انظر عبد الرحمن محمد القعود : الإيهام في شعر الحداثة ص 312 – 320 .

(2) عبد الغني بارة : ص 169 .

obeikandl.com

نتائج البحث

أولا : لقد حرص ريتشارد رورتي على وضع الأسس الفكرية والعملية التي يجب أن يقوم عليها التفكير النقدي ، فالمنهجية النقدية عنده تكمن في امتلاك الناقد منهجاً كاملاً، ومتسقاً، وواضحاً يقوم على أسس نظرية "معرفية" واضحة، تحدد طبيعة الموضوع المدروس ووظيفته ، وتحدد ماهية المنهج ، ووظيفته ، وأدواته الإجرائية ، ووسائله التي يستطيع من خلالها دراسة الموضوع علميا ، حتى يصبح واضع المعالم والحدود ، ويتمايز عن غيره ، فالنقد عند رورتي يتيح للناقد الانفتاح على علوم العصر الذي نعيشه، الذى يعد أبرز عصور الانفتاح الفكرى والثقافى الذي أدى إلى تحول جذري في مفهوم النقد حتى أصبح يقوم على معطيات تحليلية ومنطلقات علمية ترتبط بتطور هذه العلوم ، وتصلح للتطبيع على أي عمل إبداعي دون تميز في الزمان والمكان .

ثانيا : أكد رورتي من خلال نظريته النقدية للفلسفة على دور الفرد في ممارسة الفلسفة ، لأن الفرد هو الذي يعطي للفلسفة معناها، دون أن تنحصر دلالة الفلسفة فيما هو فردي ، فالفلسفة عند رورتي لا تتعلق بمصير طبقة اجتماعية محددة، بقدر ما تتعلق بالفرد واستقلاله ، أي أنها تدعو إلى الانصهار والتجذر في وجود كل فرد على حده.

ثالثا : اتخذ رورتي من النقد والمنهج النقدي أساسا قويا وقاعدة جوهرية يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي فالنقد هو الانفتاح على كل العلوم والثقافات ، وعدم الانغلاق داخل الأنساق المطلقة والفلسفة باعتبارها نقدية تسعى دائما إلى صياغة نظرية في المجتمع تتفاعل مع عطاءات العلوم المختلفة الطبيعية والاجتماعية ، ولهذا نراه ينتقد بشدة بالفلسفة الوضعية التي قامت على إخضاع الفلسفة إخضاعا تاما للعلم ، كما زعمت أن المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد الذي ينبغي تطبيقه في جميع فروع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه ، ويرى أن نجاح المنهج التجريبي في بعض المجالات ليس مبررا لتطبيقه في المجالات الأخرى ، دون الاعتبار للفروق النوعية بين موضوعات المعرفة .

رابعا : أراد رورتي من خلال المنهج النقدي أن يزيل عن الثقافة الأمريكية ترددها وقلة خبرتها في مجال الفلسفة، لهذا حرص على صياغة خطاب فلسفي سمته الأولى الصرامة المنهجية ، وقد عثر رورتي على ضالته المنشودة فيما يسمى مصطلح البراجماتية الجديدة ، التي تمثل قراءة جديدة للراجماتية التقليدية عند أسلافه "جيمس" "وبيرس" "وديوي" ، لكنه اجتهد في اكتشاف النزعات الإنسانية الكامنة في الطبقات السفلية لهذه الفلسفة .

خامسا : طبق رورتي منهجة النقدي على مصطلح نهاية الفلسفة فهو عكس ما أشيع عنه لم يقصد بهذا المصطلح القضاء المبرم على الفلسفة ، أو الاستبعاد التام لها ، إنما قصد نقدها ومعالجة مفهومها الكلاسيكي ، ووظيفتها السائدة ، لهذا دعا إلى تغيير وظيفتها وغايتها بعد مقارنتها بالمجلات الثقافية الأخرى كالأدب والشعر والسياسة والاجتماع ..... الخ .

واستخدام رورتي لمصطلح " النهاية " إنما يرجع لسببين رئيسين :

الأول : أنه يرى أن الفلسفة لم تعد قادرة على تنظيم نفسها واصبحت تشعر بضعف دورها، وتأثيرها بالقياس إلى المجالات الأخرى ، فلا هي تنتج تغيير العالم كما تفعل السياسة ، ولا هي تنتج التقنيات كما تفعل العلوم ، ولا هي تثير إعجابا مشتركا بين الناس كما يفعل الفن .

الثـاني :رغبتـه فـى التصـدى لتصـور هيـدجر حـول الفكـر ، والـذي مفـاده أن هنـاك فكـرا واحـدا " المسـار الميتافيزيقي " ممزوجا مع تاريخ الكائن بإمكانه أن يحدد مصير الإنسانية ، لهذا يدعو رورتي إلى تجاوز هذا التصور ، وفتح الفكر على المجالات المتعددة التي تتكون فيها الأفكار : كالتجربة العاطفية – السياسية – العلم والفن .

ويؤكد رورتي على أهمية الفلسفة وقيمتها الكبرى فيرى أن هذه المجالات السابقة، لا يمكن أن تؤدي إلى نهاية الفلسفة أو موتها ، بل أن القرن العشرين يعد أكثر القرون أهمية في تاريخ الفلسفة .

ويمكن القول بأنه بالرغم من إصرار بعض الباحثين على القول بأن رورتي هو من دعاة " نهاية الفلسفة "، إلا أننا عندما ننظر في مؤلفاته بدقة سنجد في خطابه الفلسفي إشارات واضحة لمصطلحات من قبيل " الفلسفة " " ما بعد الفلسفة " "ما بعد التحليلية" " ما بعد الحداثة " ، ونستنتج من كلامه أيضا أنه يريد تقديم صورة معينة عن الفيلسوف البراجماتي الجديد بوصفه فيلسوفا يرغب في وصف العالم بلغة غير فلسفية ، ويريد أن يقدم فلسفة جديدة تختلف في طرائقها ومفاهيمها وأوصافها عن الفلسفة النسقية التقليدية ، وليس أدل على ذلك من قوله في أكثر من موضع " لا أعتقد فعلا أن الفلسفة يمكنها أن تموت يوما ما ، يمكنها أن تتغير ، وقد فعلت ذلك عدة مرات في تاريخها من زمن ديكارت ، على سبيل المثال هجر الفلاسفة العالم كما رآه أرسطو ... الخ .

ويقول في موضع آخر معبرا عن احترامه للفلسفة وإيمانه بدورها الهام في الحياة " إننا سنكون في حاجة دائمة إلى فلاسفة ، لكننا لا يجب أن ننظر إليهم باعتبارهم أنبياء أو مخلصين ، وإنما فقط باعتبارهم مفسرين أو واعظين " .

سادسا : يعد رورتي الأكثر تعبيرا والأصدق تمثيلا للثقافة الأمريكية في بعدها الفلسفي المعاصر ، فعلى يديه اتسعت دائرة البحث والفكر البرجماتي لتشمل الأفكار والخبرة ، وموضوعات أخرى أكثر التصاقا باللغة وقضاياها ، والمعرفة والثقافة والمجتمع والسياسة وعلى يديه أصبحت البرجماتية في صورتها الجديدة، تحتل مكانا مرموقا وسط زخم التيارات الفلسفية المتعددة ، واستطاعت أن تفرض رؤيتها بشيء من المصداقية والجدية ، بعد أن كان ينظر اليها في السابق بشيء من التشكيك والارتياب والإقلال من قيمها ووزنها بين الفلسفات الأخرى ، مما عزز موقعها على خريطة الفكر الفلسفي العالمي ، وحازت نظرياتها على التقدير المناسب بعد التشويه الذي لحق بها على يد أوائل البرجماتيين ، وأصبح لها وجه جديد يمثله رورتي وكواين وجودمان ويوتنام ودافيدسون ،ويبدو التمييز واضحا بين الوجه القديم والوجه الجديد للبرجماتية خاصة في المنعطف اللغوي الذي أفرزه النقد، والذي اتجه إليه معظم الفلاسفة في الوقت الذي هجروا فيه الموضوع الأساسي وجعلوا للفلسفة وظيفة أخرى، تختلف عنها عند التقليديين، وهي وظيفة النقد الثقافي، وخلق حالة من الحرية الفكرية التي تؤدي إلى تجدد الفكر وعدم ركوده أو جموده وأصبح الناقد للثقافة يشعر بالحرية التامة في التعليق على أي شيء الإطلاق، و صار النقد الفلسفي عند رورتي إنما يعني نقد العقل لذاته ، وبالنقد تبتعد الفلسفة والفلاسفة عن التفاؤل المعرفي الذي تتميز به الاتجاهات العقلانية التقليدية التي جعلت قدرات العقل لا محدودة، وأنكرت قابليته للوقوع في الخطأ ، كما أنكرت نسبيته .

سابعا : انتقد رورتي النظريات الشمولية في اللغة لأنها كما يرى تترك مسائل كالفهم والترجمة والتواصل وتغيير المرء لآرائه واعتقاداته دون حل يذكر ، فالكلمة عند رورتي هي الإنسان نفسه، فلغة الإنسان هي المجموع الكلي لذاته ، ولهذا رفض كلية اللغة وشموليتها لأن ذلك سيؤدي إلى القول بأنه لكي يشترك شخصان في حيازة مفهوم معين يتعين عليهم حسب التصور الشمولي ، أن يشتركا في كل مفاهيمها الأخرى ، بل في كل أنماط الروابط التي تربط بين تلك المفاهيم لدى كل واحد منها ، أي أن على الشخصين باختصار أن يصيرا شخصا واحدا بالعدد، لكي يشتركا في حيازة المفهوم نفسه وهذا محال .

ثامنا : إن هدف المعرفة عند رورتي هو إيجاد أفضل الطرق للتوافق مع أنفسنا ومع العالم والأشياء ، وهو بهذا المعنى يلتزم بالدور الوظيفي للمعرفة في الفلسفة البراجماتية ، ويؤكد لا على الأشياء الموجودة سلفاً أو على نسخ صور منها ، بل إعادة تشكيلها بشكل خلاق وبناء ، بما يعني أن للمعرفة وظيفة عملية أكثر منها ابستمولوجية ، وأنها أداة للتغير والتعديل، وسبيل إلى الإبداع لعالم ما زال في طور التكوين ، عالم مفتوح ، وفي عملية صيرورة دائمة وعوضا عن الابستمولوجية التقليدية يطرح رورتي أن تتحول الفلسفة إلى التأويل فبدلا من محاولتها إقامة " أسس المعرفة كلها ، يجب أن تعترف بأن كل فهم لا محالة من أن يعمل " داخل " إطار مفهومي معين ، ويمكن للفيلسوف التأويلي أن يقدم التفسير والتحليل باستغراقة في رؤية معينة للعالم .

تاسعا : يأخذ على رورتي تناقض موقفه من الابستمولوجيا ، فبالرغم من الانتقادات الشديدة التي وجهها رورتي للابستمولوجيا التقليدية والابستمولوجيا الطبيعية عند كواين فإنه لا يستبعدها استبعاداً كلياً ولا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفية الابستمولوجية ، أي أنه لا ينكر دورها في صناعة التقدم العلمي، وفي المشهد الثقافي في الفلسفة الأوربية ، إنما يريد تحويلاً أو تغيراً في اتجاه الفلسفة ذاتها في الفكر المعاصر ، فتاريخ الفلسفة عنده مثل كل ثقافة ، هو سلسلة من المصادفات أو العرضيات وهو مجموعة من الثورات التي يقوم بها بعض الفلاسفة ضد ممارسات أو كتابات من سبقوهم وهو تاريخ نشأة وزوال العاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة . ويتفق رورتي مع كواين في جعل الابستمولوجيا مشابهة لعلم النفس التجريبي ، ويرى أن تحديد الواقع ووصفه وتعينه إنما يتم من داخل العلم نفسه وهو نفس ما ذهب إليه كواين .

عاشراً : رفض رورتي الصرامة المنهجية التي حاول بها الفلاسفة وخاصة الإيطالي إمبرتو إيكو ضبط عملية التأويل ويرى رورتي أنه من المستحيل العثور على جواهر أو ماهيات أثناء تفحص الطريقة التي يشتغل بها النص ، لأن قراءة النصوص عند رورتي إنما تتم على ضوء نصوص أخرى لأشخاص لتصورات قسرية أو بقايا معلومات أو ما شاهدته بعدئذ يحدث

لهذا نراه يرفض فكرة امبرتو إيكو القائلة بأن التأويل يسير نحو تحقيق انسجام النص وإبراز قدرة نظامه الداخلي على توجيه عملية التأويل وينبع هذا الرفض من جانب رورتي إلى موقفه من فكرة الجوهر والحقيقة في التفكير الفلسفي ، ففكرة وجود شيء ما يدور حوله النص المعطى ، شيء سوف يتيح التطبيق الصارم للمنهج كشفه ، هي فكرة لا تساوي أكثر مما تساويه الفكرة الأرسطية بأن هناك شيئا يتطابق مع ما هو بالفعل وجوهريا جوهر في مقابل كل ما يبدو في الظاهر أنه طارئ وعلائقي .

إن رورتي لا ينظر في التأويل لا إلى المؤلف، ولا إلى النص ليستنطق مقاصدهما ، ولكن يأتي إلى النص بغرض استعماله أو جعله يتطابق للمؤولين أي أنه ألغى الحدود والفواصل التي يجب أن تكون بين التأويل والاستعمال ، فهو يدعو إلى تعدد التأويلات بحسب ما يمنحه النص لنفس المؤول ، وهكذا يصبح التاويل فعلا شخصيا يقوم على إعطاء القارئ سلطة إخضاع النص لمقاصده الخاصة .

أخيراً : يمكن القول أن النقد الذي مارسه ريتشارد رورتي حول الفلسفة والسياسة والاجتماع والأدب هو في حقيقته نقد النقد لأن رورتي يسعى دائما إلى مراجعة أقواله النقدية ، ومراجعة مصطلحاته النقدية وبنيتها المنطقية ومبادئه الأساسية، وفرضياته التفسيرية، وأدواته الإجرائية ، فالنزعة إلى إنتاج معرفة بفلسفة النقد وآليته ومقاصده هي نقد النقد ومحوره ، وهي التي تفسر سبب اعتبار بعضهم ، وأن حاجة النقد ملحة إلى الشجاعة الكبيرة التي يقتضيها النقد الذاتي ونقد النقد .

إن الناقد عند رورتي هو وسيط بين النص والمتلقي ، ولو نظرنا إلى الاختلافات التي تقع بين مذهب نقدي وآخر، سنجد أنها تدور حول ما يمكن أن يجيء به الناقد من داخله أو من واقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي عند تعامله مع النص .

openkandil.com

المراجع

أولا : المراجع العربية :

1. امبرتو وإيكو : التأويل والتأويل المفرط ، ترجمة ناصر الحلواني ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ط1 ، 1996 .
2. آلان تورين : نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1977 .
3. أنور محمد : تأرجح الحداثة في الفلسفات الأمريكية ، مؤسسة محمد بن مكتوم – الإمارات ، 2002
4. بناصر البعزاتي(دكتور) : مسالة العقلية في الفكر المعاصر ، سلسلة فكر ونقد المغربية – العدد 32 .
5. باسم علي خريسان : العولمة والتحدي الثقافي ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2001 .
6. بوشنسكي . إ. م. : الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ترجمة عزت قرني سلسلة عالم المعرفة ، الكويت – العدد 165 ، 1992 .
7. بيتر بروكر : الحداثة وما بعد الحداثة ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، منشورات المجمع الثقافي ، الإمارات ، ط1 سنة 1999 .
8. جون كوتنجهام : العقلانية فلسفة متجددة ، ترجمة محمود منقذ الهاشمي ، ط1 ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ،1997 .
9. حسن حماد (دكتور) : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفور "ماركيوز نموذجا " ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، 2002 .
10. حسن عبد الحميد (دكتور) : دراسات في الابستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة – القاهرة – 1992 .
11. خالد الحسيني (دكتور) : إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة فكر ونقد المغربية – العدد 57 .
12. رينية ويليك : مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 110 ، 1987 .
13. عبد الرحمن محمد القعود (دكتور) : الإبهام في شعر الحداثة ، العوامل والمظاهر وآليات التأويل ، سلسلة عالم المعرفة – الكويت ، العدد 279 ، سنة2002 .
14. عبد العزيز حمودة (دكتور) : المرايا المحدبة " من البنيوية إلى التفكيك ، سلسلة علم المعرفة – الكويت – العدد 232 – 1998 .
15. ـــ : المرايا المقعرة " نحو نظرية نقدية عربية : سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد 272 ، 2001 .
16. عبد الغني بارة (دكتور) : استعمال النصوص وحدود التأويل في نقد الممارسة التأويلية عند إمبرتو إيكو ، مقال بمجلة مخبر العلمية ، جامعة بسكرة ، الجزائر ، العدد الأول ، 2009 .
17. عبد اللطيف الخمس (دكتور) : من أجل فلسفة اختلافية نقدية عربية معاصر سلسلة فكر نقد المغرب ، العدد 62 .
18. عبد المنعم البري : نهاية الفلسفة النسقية " عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي – سلسلة فكر ونقد – المغرب – العدد 14 .
19. عبد النور عبد المنعم (دكتور) : التفسير الآداتي للقانون العلمي رسالة دكتوراة ، غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، سنة 2001 .
20. عبد الوهاب جعفر (دكتور) : خطاب الفلسفة المعاصرة ، " أداؤه وإشكالياته " دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية ، 2003 .
21. عطيات أبو السعود : الحصار الفلسفي في القرن العشرين " بحوث فلسفية أخرى " منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2002 .
22. علي حرب (دكتور) : الماهية والعلاقة " نحو منطق تحويلي " المركز الثقافي العربي ، ط1 ، بيروت ، البيضاء ، 1998 .
23. فؤاد زكريا (دكتور) : التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، القاهرة 1992 .
24. كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي " دراسة في مناهج العلوم المختلفة " ، ترجمة د . عبد الحميد صبرة ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1975 .
25. كريستوفر نوريس : التفكيكية " النظرية والممارسة " ترجمة صبري محمد حسن – دار المريخ – الرياض السعودية 1410هـ ، 1989 .
26. كولنجوود ر . ج . ، مقال عن المنهج الفلسفي ترجمة ودراسة وتقديم د / فاطمة إسماعيل ، راجع الترجمة د . إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2001 .

openkanoon.com

27. لدفيج فتجنشتاين : رسالة فلسفة منطقية ، ترجمة د. عزمي إسلام ، مراجعة زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1968 .
28. ـــ : بحوث فلسفية ، ترجمة وتعليق عزمي إسلام ، مراجعة عبد الغفار مكاوي – مطبوعات جامعة الكويت ، 1990 .
29. محمد أحمد السيد (دكتور) : التمييز بين العلم واللاعلم ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1996 .
30. محمد الشيخ – ياسر الطائي : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1996 .
31. محمد جديدي (دكتور) : الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي ، الدار العربية للعلوم – بيروت – 2008 .
32. محمد مهران رشوان (دكتور) ، محمد محمد مدين (دكتور) : مقدمة في الفلسفة المعاصرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2003 .
33. محمد وقيدي : جرأة الموقف الفلسفي ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب 1998 .
34. نجوى الرياض القسطنطيني : في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره ، عالم الفكر – الكويت – المجلد الأول – العدد 38 ، 2009

ثانيا : المراجع الأجنبية :

1. Ayer. A. j. : language , truth and logic , penguin books . LTD , Harmandsworth Middlesex , England , 2nd ed . 1967 .

2. Bernstein . Richard . J : philosophical profiles Essays a pragmatie mode Philadelphia , university of Pennsylvania press , 1986 .

3. Charles Taylor " Rorty in the Epistemological tradition " in Allan Malachowski (ed) Reading Rorty (Oxford) , Black well , 1990 .

4. Cottingham . J. : A history of western philosophy , 4 the rational lists , oxford , university press , New York , 1998 .

5. Davidson , D. " A coherence Theory of truth and Knowledge ' in truth and interpretation , edited by Ernest lepore , Oxford and Cambridge , Black well , 1993 . nquiries into truth inter .

6. _____ : truth and meaning " synthese 17 , Harvard university press , 1967 .

7. Fodor and Lepore : " Holism" A shopper's Guide , Cambridge . Black well , 1992 .

8. Frege. G., : The thought: logical Inquiry . Translated by A. N. and Morall . Quinton , In P. F. strawos (ed) philosophical logic . , Oxford university press. 1968 .

9. Joesph Rous : From Realism or Antirealism to sciences as solidarity . from Charles Guic non & David, R., Hiley : Richard Rorty , Cambridge university press , 2003 .

10. Popper. K. ,: The logic of Evaluation , Essays From all lifes problems soulving , London and New York , 1999 .

11. _____ : Objective knowledge : An Evaluationaty Approach , Clarendon , press , Oxford , 1972 .

12. Quine . W. v. : Ontological (Relativity and other essays) , New York and London , Columbia university press 1969 .

13. _____ : Theories and things , 2nd printing Cambridge , Massachusetts Harvard university press , 1982 . 1st printing 1981 .

14. _____ : word and things , second printing , Cambridge , Massachusetts.

15. Rorty . R., : Consequences of pragmatism , university of Minnesota press , Minneapolise , 1982 .

16. _____ : Objectivity , Relativism and truth , Philosophical papers . vol. 1, Cambridge university press , 1991.

17. _____ : philosophy and the mirror of nature , Princeton university press , Princeton , New jersey , 1979 .

18. _____ : Philosophy as a kind of writing in consequences of pragmatism , The Harvester press . Brighton , 1982 .

19. _____ : Philosophy and social Hope , University of Virginia press , 1999 .

20. _____ : The contingency of language , London , review of books , April , 17 , 1986 .

21. _____ : The contingency of self hood . London , review of books , may , 8 , 1986 .

22. _____ : The Linguistic turn . Recent , Essays in philosophical Method , Chicago , the university of Chicago press 1961 .

23. Russell. B. : A philosophy for our time simon and Schuster. New York . 1951 .

24. The Encyclopedia Americana , Article critique of pure Reason by lewis , w , Beck Volume 8 , 1980 .

25. T .E Wilkerson : Kant's critique of the Reason , clearendon press . Oxford , 1976 .

26. Vincent Leitch : Deconstructive criticism An Advanced Interdiction . New York . Columbia university press . 1983

فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
1) مقدمة البحث	4 – 3
2) المنهج النقدي عند رورتي	6 – 5
3) سمات التفكير النقدي عند رورتي	9 – 7
4) اتجاهات النقد وموقع رورتي منها	20 – 10
5) نقد نظرية التأسيس	28 – 21
6) نقد المنعطف اللغوي	33 – 28
7) نقد الهيرمنيوطيقا	38 – 33
8) المجاز والتفسير والنقد	40 – 38
9) نقد الابستمولوجيا التقليدية	49 – 40

openkandil.com

10) نقد معيار التمييز بين العلم واللاعلم	71 – 49
11) نقد الحداثة	79 – 71
12) نقد البراجماتية الجديدة	84 – 80
13) نتائج البحث	92 – 85
14) قائمة المراجع العربية	95 – 93
15) قائمة المراجع الأجنبية	98 – 96
16) فهرس الموضوعات	99

obeikandl.com